KANTS ETHIK

IM VERHÄLTNIS ZU SEINEN ERKENNTNISTHEORETISCHEN GRUNDGEDANKEN SYSTEMATISCH DARGESTELLT

VON

AXEL HÄGERSTRÖM
DOZENT AN DER UNIVERSITÄT UPSALA

UPSALA
ALMQVIST & WIKSELLS BUCHDR.-A.-G.

LEIPZIG
OTTO HARRASSOWITZ

UPSALA 1902
ALMQVIST & WIKSELLS BUCHDRUCKEREI-A.-G.

Vorwort.

Wenn man die umfängliche moderne Kantlitteratur studiert, ist es besonders eine Überlegung, die sich dem Betrachter dabei aufdrängt. Sie betrifft die Art und Weise, wie man bei der Forschung zu Werke geht. Gewöhnlich geht man von gewissen leitenden Gesichtspunkten aus, durch deren Anwendung man die Bedeutung der Kantischen Philosophie begreiflich machen will. Hierin liegt nun gewisslich an und für sich nichts Unrichtiges. Sofern man im allgemeinen voraussetzen darf, dass diese Philosophie irgendwie ein Ganzes ausmacht, ist es klar, dass die einzelnen Sätze nicht anders begreiflich gemacht werden können, als indem man sie als von gewissen allgemeinen leitenden Gedanken bestimmt auffasst. Die Art aber, wie diese Methode angewendet wird, muss den Betrachter misstrauisch machen. Auffällig ist es vor allen Dingen, dass die betreffenden allgemeinen Gesichtspunkte bei den einzelnen Kantforschern fast ausnahmslos von der philosophischen Denkrichtung bestimmt sind, der sie angehören. Und es geschieht dabei, dass man, wenn man Kants Philosophie nicht ganz mit seiner eigenen identifizieren will, gewisse Gesichtspunkte aus dem eigenen System herausreisst, die dort ihren gebührenden Rahmen und damit auch ihre begreifliche Bedeutung haben, aus ihrem Zusammenhang herausgerissen aber allen Sinn verlieren: dieses mit dem unbewussten Nebengedanken, später dann feststellen zu können, wie die Schwierigkeiten bei Kant durch das eigene System gelöst worden sind. In der nachfolgenden Darstellung sollen Beispiele hierfür gegeben werden. Weiter aber überrascht einen die Art, wie man oft die Richtigkeit der angenommenen Gesichtspunkte zu beweisen versucht. Man reisst ohne Bedenken einzelne Äusserungen heraus, worauf man durch eine

mechanische Zusammenstellung die Richtigkeit seiner Annahmen zu beweisen sucht. Nun liegen die Verhältnisse indessen so, dass bei Kant, wie bei jedem tiefgehenderen Denker, die einzelne Äusserung, besonders wenn sie von tieferer Bedeutung für das System im Ganzen ist, eben durch den Zusammenhang, in dem sie vorkommt, bestimmt ist. Wird der Zusammenhang fortgelassen, so bleibt der einzelne Satz in einem Gedankensystem in Wirklichkeit hinsichtlich seiner Bedeutung unbestimmt, so dass in ihn ganz anderes hineingelegt werden kann, als was gemeint ist. Dabei ist das Unvermögen der Sprache, sich völlig einem Denken anzuschmiegen, das sich nicht bloss mit dem sinnlich Darstellbaren beschäftigt, von grosser Bedeutung. Dieses Unvermögen muss eben durch die nähere Bestimmtheit ersetzt werden, die Ausdrücke und Sätze durch ihren Zusammenhang erhalten. Die isolierende Methode darf hier wie im allgemeinen, wenn es sich um Erzeugnisse geistigen Lebens handelt, nur mit grösster Vorsicht angewandt werden. Auch der ebenerwähnte Mangel soll in dem Folgenden durch Beispiele beleuchtet werden. Schliesslich ist zu bemerken, wie man, wenn es nicht auf andere Weise geht, das Ganze begreiflich zu machen, ohne weiteres als grundlegend Gedanken annimmt, die in absolutem Widerspruch zu einander stehen, und bei denen der Widerspruch so zu Tage liegt, dass ein Anfänger philosophischer Forschung ohne weiteres ihn muss finden können. Man kann danach keine andere Auffassung bekommen, als dass Kant an Denkkraft hinter den obskursten Denkern bedeutend zurückgestanden haben muss, und dass sein Ruhm jedes haltbaren Grundes entbehrt. Auch für dieses Forschungsverfahren werden Beispiele genug nachzuweisen sein.

Hieraus kann man indessen gewisse Lehren ziehn. Vor allen Dingen muss man mit aller Kraft danach streben, jede *Wertschätzung* der leitenden Gedanken des behandelten Denkers von der historischen Betrachtung fernzuhalten. Da eine solche von dem einzelnen Philosophen niemals geschehen kann, ohne dass er in gewissem Grade Gesichtspunkte für die Beurteilung annimmt, die aus seiner eigenen philosophischen Anschauungsweise geholt sind, muss ihre Verknüpfung mit der historischen Darstellung die Versuchung mit sich führen, auch in diese eigene Gesichtspunkte hineinzulegen, trotzdem sie für das System, das dargestellt wird, ganz

fremd sein können. Wir haben nun auch in dem Folgenden mit aller Kraft gesucht, von *jeder derartigen Wertschätzung* uns fern zu halten. Haben wir es bisweilen unternommen, die prinzipielle Kritik anderer zu widerlegen, so ist das nur geschehen, um vorhandene Missverständnisse in der Auffassung festzustellen. Weiter aber wird man durch die erwähnte Reflexion über das gewöhnliche Verfahren dazu geführt, das Kriterium für die Wahrheit einer die Kantische Philosophie behandelnden Darstellung zu formulieren. Man muss fordern, dass wirklich ein einheitlicher Gedanke derart nachgewiesen wird, dass Kants eigene Darstellung, wie sie Punkt für Punkt verläuft, sich durch denselben als ein zusammenhängendes Ganzes begreifen lässt. Es ist zwar nicht notwendig, dass dieser Gedanke soweit stichhaltig sei, dass man nicht einen versteckten Widerspruch nachweisen könnte. Was man aber verlangen muss, ist, dass in ihm sich wenigstens *ein einigendes Element* findet, welches bewirkt, dass die etwa vorhandenen strittigen Elemente einen Berührungspunkt haben, wodurch der Gedanke von dem einen zum andern hinübergeleitet wird. Dieses Element muss wenigstens eine Erörterung darüber möglich machen, ob ein wirklicher Widerspruch vorhanden ist. Ferner ist es auch nicht notwendig, dass dieser Gedanke, damit seine grundlegende Natur angenommen werden könne, als vollständig durchgeführt nachgewiesen werde. Es lässt sich ja wohl die Möglichkeit starker Einflüsse denken, die sich in einer anderen Richtung geltend gemacht haben. Auch sind Inkonsequenzen aus zufälligen Ursachen nicht ausgeschlossen. Wenn aber bedeutendere Abweichungen vorhanden sind, so muss dargethan werden, teils dass wirklich starke Einflüsse mehr äusserer Natur vorliegen, teils dass die Art und Weise, wie Kant sie seinem System zu assimilieren gesucht hat, von dem als leitend angenommenen Gedanken bestimmt ist. Und hinsichtlich weniger bedeutender Inkonsequenzen müssen die zufälligen Umstände, durch die sie hervorgerufen worden, genau bestimmt werden können. In dem Folgenden haben wir dieses Wahrheitskriterium zur Richtschnur genommen.

Ich will als Beispiel hierfür folgende Darstellung der Kantischen Lehre vom Ding an sich anführen. *Dass* Kant wirklich irgendwie das Ding an sich als Grund der objektiven Bestimmtheit der sinnlichen Vorstellung annimmt, und dass dieses ein wesentliches Moment im System ausmacht, lässt

sich nicht leugnen, ohne dem vorliegenden historischen Material Gewalt anzuthun. Wird aber die Sache so dargestellt, dass das Ding an sich durch eine in die Zeit fallende Kausalität, die der mechanischen Kausalität gleichzustellen sei, der empirischen Anschauung zu Grunde liegen sollte, so ist der Widerspruch *offenbar*. Der ganze Transszendentalismus wird damit aufgehoben. Die psychologische Schwierigkeit, die hier in der Annahme liegt, dass ein Denker von der Tiefe und Schärfe, wie sie Kant sonst an den Tag legt, sich durchweg in einem solchen Widerspruch bewegen sollte, muss hier ausserordentlich schwer wiegen. Sie muss so schwer wiegen, dass der Widerspruch nicht eher als bewiesen angesehen werden darf, als bis auch gezeigt worden ist, dass Kant *mit ausdrücklichen Worten* sagt: die betreffende Kausalität ist *sinnlicher* (zeitlicher) Natur. Nun lässt sich indessen keine einzige solche Stelle nachweisen, sondern es handelt sich hier bloss um eine *Deutung*. Ich will jetzt aber zeigen, dass es eine Deutung giebt, nach welcher Kants Darstellung wirklich sich begreifen lässt. Nach dieser Deutung giebt es wirklich ein verbindendes Element, das von dem Ding an sich zum Transszendentalismus hinüberleitet und umgekehrt. Es soll damit nicht geleugnet werden, dass in jedem Fall ein Gegensatz vorhanden sei, aber er ist nicht ohne jede Einheit. Der Widerspruch ist dann unter allen Umständen *versteckt* und damit begreiflich. Die Sache liegt so, dass der Begriff des Dinges an sich ein notwendiges Moment in dem transszendentalen Denken selbst ist, und nur wenn man so weit geht, dass man auf Grund der Einheitsforderung des Denkens das absolute Primat der Vernunft postuliert, kann das Ding an sich auf einen *blossen* Gedanken reduziert werden. *Sofern dieses Postulat nicht aufgestellt worden*, besteht die *Notwendigkeit*, das Ding an sich im Zusammenhang mit den transszendentalen Bedingungen der Erkenntnis zu denken, ohne dass diese Denknotwendigkeit durch Reduktion derselben zu einem *unter* der Vernunft selbst stehenden Moment zu überwinden möglich wäre. Und unter der gleichen Voraussetzung kann auch kein Widerspruch in der Annahme des Dinges an sich hervortreten. Jedes Moment im Fortgang steht als notwendig und zu dem andern überleitend da. Es ist zu beachten, dass die Forderung absoluter Einheit seitens des Denkens sich nicht geltend machen kann, wenn nicht die *Möglichkeit* der Durchführung einer solchen Einheit irgendwie

sich gezeigt hat. Daher ist auch in der folgenden Darstellung kein Widerspruch hierin bei Kant nachgewiesen worden. Um einen solchen zu behaupten, wäre notwendig gewesen, dem System selbst fremde Gesichtspunkte in die Darstellung zu bringen. Und da solches bei einer historischen Betrachtung aus oben angegebenem Grunde nicht vorkommen darf, haben wir uns damit begnügt zu zeigen, wie wirklich bei Kant in diesem Punkt das eine Moment zum andern hinüberleitet.

Hieran ist aber eine weitere Überlegung anzuknüpfen. Wenn man wirklich auf die angegebene Weise nachweisen kann, dass bei Kant ein bestimmter mehr oder weniger einheitlicher Gedanke vorhanden ist, der das Ganze durchzieht, so muss es von grosser historischer Bedeutung sein, überhaupt diesen Gedanken hinsichtlich dessen, was darin liegt oder daraus abgeleitet werden kann, genau zu durchforschen. Ohne diese Erkenntnis ist es unmöglich, zu völligem Verständnis von Kants eigener Darstellung zu kommen. Man darf es wohl als eine immer mehr anerkannte Thatsache ansehen, dass das bewusste Geistesleben im Ganzen stark von unbewusst wirkenden Faktoren beeinflusst ist. Zu diesen Faktoren gehören wohl auch unbewusste Schlüsse, die das bewusste Denken bestimmen. Die einfachste Überlegung führt zu der Notwendigkeit, solche anzunehmen. Schon bei der Konstatierung der Identität einer Erscheinung bei Wahrnehmungen, die in verschiedene Zeitmomente fallen, operiert man mit unbewusstem Schliessen. Trotzdem eine solche Identität unmittelbar angenommen wird, liegt eine Gedankenoperation dahinter. Man geht dabei von einer bestimmten allgemeinen Voraussetzung aus, der nämlich, dass es eine von meinen Empfindungen verschiedene Wirklichkeit giebt, die hinsichtlich ihrer Fortdauer von dem zufälligen Auftreten der Empfindungen unabhängig ist, und nun wendet man diese allgemeine Voraussetzung auf den vorliegenden Fall an. Weiter ist zu beachten, dass, wie man sagt, jedermann Kind seiner Zeit ist. Dieses zeigt sich wohl in erster Linie darin, dass man unbewusst in seinem Denken von Ideen bestimmt wird, die auf Grund allerhand Umstände, politischer, sozialer, kultureller Einflüsse, sich in dem allgemeinen Bewusstsein geltend gemacht haben. Ist dem aber so, so muss auch angenommen werden, dass der Charakter des Grundgedankens, der für das Denken eines

bestimmten Philosophen massgebend wird, auch von Umständen abhängt, über die er nicht selbst Herr ist. Diese Unfreiheit aber muss mit sich führen, dass es für ihn nicht möglich ist, vollständig mit seinem Denken die Idee zu bemeistern, die ihn leitet. Damit wird sie stets in gewissem Grade auch *unbewusst* bestimmend auf sein Denken wirken. Wenn man daher aus anderen Gründen hat feststellen können, dass wirklich eine gewisse Idee für ein philosophisches System bestimmend gewesen ist, und wenn gemäss dieser Idee sich ein wirklicher Zusammenhang zwischen besonderen Momenten des Systems denken lässt, obwohl dieser Zusammenhang nicht in der Darstellung selbst klar hindurchscheint, so hat man allen Grund, anzunehmen, dass er wirklich beim Denker selbst in unbewusster Form vorhanden gewesen ist. Ja, es kann sogar, wenn es zu zeigen gilt, dass eine gewisse Idee wirklich im ganzen bestimmend ist, auf Grund des Nachweises, dass die Darstellung sich als ein Ganzes bloss durch diese Idee begreifen lässt, zulässig sein, solche unbewusste Schlüsse anzunehmen. Jedoch muss dabei zugesehen werden, dass man wirklich in der Darstellung selbst bestimmte Anknüpfungspunkte hat. Hier ist die Grenze der willkürlichen Konstruktion leicht zu überschreiten.

Im allgemeinen kann man sagen, dass die zur Zeit gewöhnliche Abneigung dagegen, in eine Darstellung, die die Geschichte der Philosophie betrifft, anderes aufzunehmen, als was in den eigenen Worten des behandelten Denkers unmittelbar ausgedrückt liegt, seine guten wie auch seine schlechten Seiten hat. Einerseits ist sie offenbar als der Ausdruck der Achtung vor der historischen Wahrheit gegenüber Hegelschen Konstruktionen zu betrachten. Andererseits aber geht sie wohl in bedeutendem Masse auf eine übertriebene Tendenz zurück, die naturwissenschaftliche Methode auf alle möglichen Gebiete anzuwenden. Wenn ich auch durch Analyse eine chemische Zusammensetzung kennen lernen kann, wenn auch das physische Leben auf analytischem Wege auf Grund der chemisch-physikalischen Prozesse, auf die es zurückzuführen ist, erkannt werden kann, so ist es nicht gesagt, dass man in die Gedankenwelt eines Philosophen durch ein Zerpflücken und Zusammenstellen seiner Äusserungen Einblick gewinnen kann. Dort ist doch etwas vorhanden, das von dem Gebiet naturwissenschaftlicher Forschung verschieden ist, und das

ist die innere Einheit des Gedankens. Daher lässt sich ein historisches Gedankensystem nicht durch eine Art Verbindung einzelner Äusserungen erkennen. Überhaupt kann man dazu nicht *von aussen her* durch blosse Aufnahme dessen, was gegeben ist, gelangen. Es ist für eine solche Erkenntnis notwendig, dass man selbständig den leitenden Gedanken in dem eigenen Bewusstsein aufspriessen lässt. Die äusseren Fakta können dabei bloss als Richtschnur zur Hervorbringung des für den behandelten Philosophen leitenden Gedankens in dem eigenen Bewusstsein und als Prüfstein dafür dienen, ob man das Rechte getroffen, niemals aber darf man glauben, dass man aus den äusseren Fakta direkt den Gedanken herausholen kann. Nicht ohne Grund lässt es sich sagen, dass manche moderne Kantforscher in vielem einem Schüler ähnen, der da glaubt einen geometrischen Satz sich dadurch zu eigen zu machen, dass er — den Beweis dafür aus dem Lehrbuch auswendig lernt. Indessen ist zu beachten, dass der gesunde Instinkt dabei in einer anderen Richtung führt, als die Durchführung der angenommenen naturwissenschaftlichen Methode es thun würde. Die Sache ist die, dass man unwillkürlich einen Gedanken aus dem, was man liest, herausholen will, und wenn man durch das Studium nicht direkt zu einem solchen kommen kann, greift man zu Gedanken, mit denen man selbst vertraut ist und erklärt das Ganze daraus. — Wenn aber so das Hauptgewicht immer auf eigenes freies Nachdenken gelegt werden, und ein Mangel an solchem notwendig zu einem Verfehlen der historischen Wahrheit selbst führen muss, so muss auch das selbständige Durcharbeiten des als leitend eingesehenen Gedankens von wesentlicher Bedeutung für die Erkenntnis der historischen Wahrheit sein, mögen auch direkte Stützpunkte in den äusseren Fakta fehlen. Aus diesem Gesichtspunkt ist manches in der folgenden Darstellung zu sehen.

Ferner ist stark zu betonen, dass es sich hier nicht darum handelt, eine Monographie über Kant zu geben. Dazu hätte vieles andere in den Bereich der Darstellung gezogen werden müssen, als es hier geschehen ist: die Zeitverhältnisse, unter denen er lebte, die früheren Denker, die auf ihn eingewirkt, der Einfluss, den Leben und Charakteranlage auf sein Denken gehabt, der Gang seiner Entwickelung bis zum eigentlich kritischen Standpunkt u. a. m. Hier ist die Aufgabe eng begrenzt auf eine *systematische* Darstellung von Kants Ethik

im Verhältnis zu seinen erkenntnistheoretischen Grundgedanken. Dabei sind ausschliesslich als Grundlage für die Darstellung Kants eigene Schriften während der kritischen Periode angewendet worden und zwar hauptsächlich die seit 1785 (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten) herausgegebenen. Erst mit der Grundl. hat Kants Ethik den Ausdruck erhalten, den sein kritischer Standpunkt notwendig machte. Wohl wäre es nützlich gewesen, wenn für diese Darstellung auch andere Fakta hätten in Rücksicht gezogen werden können. Um das Werk aber nicht auf allzu grosse Dimensionen zu bringen, habe ich mich auf das beschränken müssen, was unter allen Umständen als das hauptsächliche Hilfsmittel für die Lösung einer solchen Aufgabe angesehen werden muss. Im übrigen ist zu beachten, dass, wenn auch die Erkenntnis der Bedeutung von Kants kritischem Standpunkt in gewissem Grade von der Einsicht in die Entwickelung seines Denkens und die Einflüsse, unter denen er gestanden, bedingt sein wird, dieses Bedingungsverhältnis doch auch möglicherweise umzukehren ist. Es ist klar, dass eine Entwickelung überhaupt nicht ihre gehörige Beleuchtung erhalten kann, sofern nicht ihr Endpunkt bereits bekannt ist. Man muss wohl annehmen, dass Kants Entwickelung wesentlich von zum Teil unbewussten Ansätzen zu einem kritischen Standpunkt bestimmt war. Ist dem aber so, so muss es auch stets für die Einsicht in die Entwickelung des Kantischen Denkens von Bedeutung sein, zu entscheiden, wie der kritische Standpunkt bloss im Anschluss an die direkt darauf zurückgehenden Schriften festgestellt werden kann.

Hinsichtlich des rein Formellen in der folgenden Darstellung sei eins bemerkt. Da ein Kommentar seine Existenzberechtigung wohl nur hat, wenn er den Leser dem richtigen Verständnis der Meinung eines Denkers näher führen kann, musste grosses Gewicht auf Leichtfasslichkeit gelegt werden. Daher die an und für sich vielleicht unnötige Umständlichkeit an verschiedenen Stellen. Ausserdem ist zu bemerken, dass auf den Gang der Darstellung, obwohl er im Ganzen von logisch systematischen Forderungen bestimmt ist, doch in Einzelheiten andere Rücksichten einwirkten, teils nämlich die bereits erwähnte notwendige Rücksicht auf Leichtfasslichkeit der Darstellung, teils die Absicht, soweit wie möglich Kants eigener Darstellung in ihrem Fortgang an ver-

schiedenen Stellen zu folgen, um so die Gefahren der isolierenden Methode zu vermeiden. Diese beiden Umstände haben es mit sich gebracht, dass gewisse Momente nicht an dem Platze, den sie logisch gesehen einnehmen, vollständig erörtert werden konnten, sondern ihre vollständige Behandlung aufgeschoben werden musste. So ist z. B. das Verhältnis zwischen der reinen allgemeinen Vernunft und dem einzelnen vernünftigen Wesen nicht in dem theoretischen Teil erörtert worden, trotzdem hinsichtlich der logischen Bedingungen dem nichts im Wege lag. Die Rücksicht auf Leichtfasslichkeit war hier bestimmend. Erst auf dem praktischen Gebiet erhält nämlich dieses Verhältnis bei Kant einen bestimmteren Ausdruck in dem Begriff der Autonomie. Besonders aber gilt das eben Gesagte von Kants Freiheitslehre, hinsichtlich welcher die eine Darstellung bei Kant die andere vervollständigt. Daher haben wir, wo wir einer bestimmten Darstellung, z. B. der in der Kr. d. r. V., folgten, nicht vollständig alle Punkte erörtern können, die logisch gesehen dahin gehören, sondern haben sie bis zur Behandlung anderer Darstellungen aufschieben müssen. — Was die einleitende Untersuchung der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen für Kants Ethik betrifft, so könnte auffallen, dass die Behandlung der Denkbarkeit der kosmologischen Freiheit darin nicht aufgenommen, sondern bis zum Hauptteil verschoben worden ist. Dieses hat unseres Erachtens seine Berechtigung darin, dass sie wesentlich ein *Glied* in Kants *Ethik* ist, wenn sie sich auch unmittelbar auf erkenntniskritische Prinzipien stützt. Sie gehört nämlich zu dem Teil derselben, in dem das logische Konstituens des kategorischen Imperativs untersucht wird, welcher Untersuchung in der Grundl. ein ganzer Abschnitt gewidmet wird. Ausserdem ist zu beachten, dass Kant selbst in der Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft es als eine der Hauptaufgaben dieser Schrift betrachtet, die logische Möglichkeit der Freiheit näher zu erörtern[1]. Damit zeigt sich ja deutlich, dass er selbst diese Untersuchung als einen integrierenden Teil seiner ethischen Untersuchungen betrachtet. — Was endlich die Teilung der Hauptdarstellung selbst in einen analytisch progressiven und einen synthetisch regressiven Teil betrifft, so ist sie im Anschluss an die Darstellung der Grundl. vorgenommen worden. »Ich habe meine Methode

[1] S. 5.

in dieser Schrift so genommen, wie ich glaubte, dass sie die schicklichste sei, wenn man vom gemeinen Erkenntnisse zur Bestimmung des obersten Prinzips desselben analytisch und wiederum zurück von der Prüfung dieses Prinzips und den Quellen desselben zur gemeinen Erkenntnis, darin sein Gebrauch angetroffen wird, synthetisch den Weg nehmen will»[1]. Daher benutzen wir auch hier die Darstellung der Grundl. in ihrem Fortgang als Leitfaden für den Gang unserer eigenen Darstellung.

Hinsichtlich der berücksichtigten Litteratur habe ich im ganzen das Prinzip befolgt, hervorragendere Vertreter verschiedener Richtungen von Kantauffassungen auszuwählen. — Von Kants Schriften sind Kritik der reinen Vernunft (abgekürzt: Kr. d. r. V.), Kritik der praktischen Vernunft (abgekürzt: Kr. d. pr. V.) und Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (abgekürzt: Rel.) nach Kehrbachs Ausgaben, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (abgekürzt: Grundl.) und Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik u. s. w. (abgekürzt: Proleg.) nach v. Kirchmanns Ausgaben, die übrigen Schriften nach Rosenkranz' Kantausgabe (abgekürzt R.) angeführt worden.

[1] S. 9.

Upsala, im Juni 1902.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung zur Kantischen Ethik.

Grundzüge seiner Erkenntnistheorie.

Seite.

1. Der Psychologismus in der modernen Kantlitteratur 1
2. Nachweis von *Cohens* Kantdarstellung als Psychologismus . . 2
3. Nachweis desselben bezüglich *Riehls* 8
4. Die Konsequenzen einer solchen Auffassung.
   a. Widerspruch hinsichtlich der Stellung des empirischen Subjekts zum Phänomenbegriff 14
   b. Das Ding identisch mit der Vorstellung, zugleich aber verschieden davon 15
   c. Der Widerspruch darin, aus der Art der Entstehung einer Wahrnehmung Schlüsse zu ziehen betreffs der Realität des vorgestellten Gegenstandes 17
   d. Der »innere Sinn» wird ein sinnloser Begriff 18
5. Einige Einzelthatsachen bezüglich des Verhältnisses zwischen Kants Erkenntnistheorie und Psychologie.
   a. Wie Kant selbst dies Verhältnis beurteilt wissen will . . . 19
   b. Niemals wird von den apriorischen Vorstellungen als bei der Bildung der Erfahrung auf eine unbewusst-instinktmässige Weise wirkend gesprochen 23
   c. Die Bedeutung der Einbildungskraft in transszendentalem Sinne 24
6. Das Hauptproblem der Kritik.
   Synthetisches Urteil a priori als objektiv giltiges Urteil im Gegensatz zu *Vaihingers* Ansicht 25
7. Der Charakter der Urteile der reinen Mathematik als scheinbar subjektiver 28
8. Die Darstellung des eigentümlichen Charakters der reinen Mathematik in der Methodenlehre 31

Seite.

9. Die Darstellung desselben an anderen Stellen 36
10. Die objektive Bedeutung des Wortes Möglichkeit in der Problemformulierung 48
11. Die Bedeutung der Lösung des Problems mit besonderer Rücksicht auf die bereits angenommene Giltigkeit der Urteile . . 55
12. Die Art der Problemlösung. Der Erfahrungsbegriff, soweit er als integrierendes Moment zu dieser Lösung gehört 56
13. Der Gesichtspunkt, aus dem Kant die Bedingungen für die Möglichkeit der Erfahrung erörtert 64
14. Weshalb Kant nicht das Erfahrungsproblem als selbständiges Problem neben dem des synthetischen Urteils a priori aufstellt 66
15. Die Möglichkeit des über die unmittelbare Erfahrung hinausgehenden Erfahrungsschlusses 67
16. Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit als Objektivität in strengem Sinne bezeichnend 68
17. Unmöglichkeit, diese auf assoziativem Wege zu erhalten . . . 71
18. Die Prinzipien dieser Notwendigkeit, die apriorischen Bestimmungen des Bewusstseins, können für Kant nicht das Vorhandensein einer allgemeinen ursprünglichen Organisation des individuellen psychologischen Bewusstseins bedeuten. Zwei Hauptformen dieser unrichtigen Auffassung, die eine repräsentiert durch *Windelband*, die andere durch *Riehl* 72
19. Der Streit um die sogen. dritte Möglichkeit hinsichtlich des Verhältnisses zwischen der Vorstellung und ihrem Objekt . . 79
20. Einer von den Gründen für Kants Phänomentheorie durch die vorhergehende Untersuchung gegeben 82
21. Eine Voraussetzung für Kants erkenntnistheoretische Untersuchungen ist die Annahme der Objektivität des Denkens . . . 84
22. Der Begriff Erkenntnisvermögen. Die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption. Ihre Realität als identische Einheit aller Vorstellungen als Erkenntnisse 90
23. Der rein logische Charakter derselben 94
24. Die Zusammengehörigkeit dieses Charakters mit ihrer Realität. Unterschied zwischen dem bestimmenden und dem bestimmbaren Ich 95
25. Das Verhältnis zwischen den beiden Seiten der Einheit als analytischer und synthetischer Einheit 97
26. Das Erkenntnisvermögen überhaupt 98
27. Wie das Bewusstsein über die subjektiven Bewusstseinszustände hinaus und zum Objekt kommen kann, d. h. wie Erkenntnis möglich ist 99

Seite.

28. Die Methode der Kritik im Ganzen als transszendental. Beschäftigt sich mit Begriffen, nicht mit objektiven Wirklichkeiten 99
29. Der Begriff »Erscheinung» 102
30. Die Kritik des Idealismus in der 2:ten Aufl. der Kr. d. r. V. und ihre Begreifbarkeit aus unserem Gesichtspunkt 110
31. Kants Beweis für die transszendentale Idealität des Raumes und der Zeit mit besonderer Rücksicht auf die von Trendelenburg behauptete Lücke 110
32. Die Vorstellung von Raum und Zeit als die Vorstellung, in welcher der wirkliche Raum und die wirkliche Zeit gegeben ist 113
33. Die Trendelenburgsche Lücke fällt von selbst fort 116
34. Übergang zu Kants Lehre vom Ding an sich. Der Phänomenbegriff dadurch beleuchtet. Das Ding an sich notwendige Voraussetzung 120
35. Die »Erscheinung» als das Ding an sich in seiner Beziehung zu der Weise des Subjekts anzuschauen 122
36. Die Sinnenwelt nicht ein blosser Schein, obwohl sie bloss das Ding an sich in seiner Beziehung zu dem wahrnehmenden Subjekt darstellt, wegen der den Zusammenhang zwischen den Vorstellungen bestimmenden Regeln 123
37. Der Grund dieser Regeln 124
38. Ergebnis dieser Untersuchung 125
39. Die empirische Anschauung als Erkenntnis hat einerseits ihre objektive Bestimmtheit durch die Einheit des Bewusstseins, andererseits durch das Ding an sich 126
40. Wo Kant von dem Verstande oder der Einheit des Bewusstseins, an sich betrachtet, *ausgeht*, fällt das Bedürfnis fort, das Ding an sich als Prinzip des Realen anzunehmen 129
41. Der *Begriff* des Dinges an sich als Moment der Erkenntnis und sein Verhältnis zu anderen Erkenntnismomenten 130
42. Der Begriff des transszendentalen Objekts als nach der ersten Aufl. von dem Begriff des Noumenon verschieden 131
43. Erörterung von Stellen in der Kritik, wo eine deutlichere Darstellung vom Dinge überhaupt gegeben wird 132
44. Die Genesis des Noumenbegriffs. Der Begriff des transszendentalen Objekts dabei grundlegend 138
45. Der Inhalt des so gewonnenen Noumenbegriffs, untersucht besonders aus negativem Gesichtspunkt. Die Absonderung jedes bestimmten Gegenstandes 139

Seite.

46. Der Begriff vom Noumenon als Gegenstand intellektueller Anschauung problematischer Begriff 141
47. Zusammenfassung.
48. Die Darstellung in der »Amphibolie der Reflexionsbegriffe». Ist es möglich, Noumene als bestimmte Gegenstände für unser reines Denken anzunehmen? 143
49. Die Darstellung des Begriffs vom Ding an sich in der zweiten Auflage. Der Unterschied zwischen Noumenon in negativer und in positiver Bedeutung 147
50. Keine Verschiedenheit zwischen Kants Äusserungen über das Ding an sich in der ersten und zweiten Auflage. Positives Ergebnis 149
51. Die Möglichkeit einer abstrakten Realisierung des Begriffs vom positiven Noumenon durch das Selbstbewusstsein beim reinen Denken 149
52. Der angebliche Widerspruch bei Kant, dass das Noumenon an und für sich unerkennbar, zugleich aber als Erkenntnisvermögen erkennbar sein sollte 154
53. Mein durch reine Apperzeption gegebenes Dasein als Noumenon in positiver Bedeutung darf nicht ohne weiteres als das Dasein betrachtet werden, das mich als Phänomen bestimmt 155
54. Die Bedeutung der Kategorien im Verhältnis zum Ding an sich 156
55. Wie das Ding an sich zum Mannichfaltigkeitsbegriff sich verhält 159
56. Die Denkbarkeit der Kategorien in Ansehung des Noumenon 159
57. Das Verhältnis der Vernunftidee zum Noumenon 162
58. Was nach Kant für die Realisierung eines Gedankens erforderlich ist. Der Begriff des Dinges an sich realisiert nur in und mit der sinnlichen Anschauung 164
59. Das Verhältnis zwischen der Aufgabe, den Begriff des Unbedingten zu realisieren, und dem Noumenon 165
60. Eine Darstellung der Hauptpunkte im »Anhang zur transszendentalen Dialektik», wo die regulative Bedeutung der vorgestellten Realität der Ideen behandelt wird 167
61. Der Gegenstand in der Idee als Analogon zu einem Schema . 173
62. Beleuchtung des Gesagten durch Parallelstellen mit besonderer Rücksicht auf die theologische Idee. 1:o Was Kant unter »dem an und für sich unbekannten Wesen» versteht, welchem im Schema der theologischen Idee eine bestimmte Beschaffenheit zugeschrieben wird. 2:o Die Möglichkeit, das Nou-

Seite.

menon »relative auf die Sinnenwelt» zu bestimmen. 3:o Eine solche Erkenntnis als Analogieerkenntnis. 4:o Der hier angewandte Kausalitätsbegriff 176
63. Negative Instanzen gegen eine nicht-psychologische Auffassung von Kants Erkenntnistheorie 184
64. Es scheint an und für sich unmöglich, eine Erkenntnistheorie aufzubauen, die nicht auf die Psychologie gestützt ist. Die Erkenntnis jedoch ihrem Begriff nach ein Hinausgehn über die Vorstellung selbst zur objektiven Notwendigkeit. Daher die Vorstellung in psychologischer Bedeutung etwas anderes als die Vorstellung in erkenntnistheoretischer Bedeutung. Ein Zusammenhang aber vorhanden, der dem Verhältnis zwischen dem anschaulichen Bilde und dem Begriff entspricht. Kants Einteilung der Seelenvermögen 184
65. Die zweite Instanz. Die Frage, wie sich das Vorhandensein der apriorischen Prinzipien im menschlichen Geiste nachweisen lässt, scheint erkenntnistheoretischer und psychologischer Natur zugleich zu sein *(Hegler)*. Missverständnis 189
66. Einige Ausdrucksweisen bei Kant, die nur scheinbar auf Psychologismus hindeuten 192
67. Stellen, die wirklich Psychologismus verraten 195
68. Die *Hauptrichtung* jedoch nicht psychologisch. Gründe dafür 197
69. Eine Stelle in der Streitschrift gegen *Eberhard*, die die Frage berührt, ob die formalen Anschauungen und Begriffe als angeboren zu betrachten sind 205

Kants Ethik.

I.

Analytisch progressiver Teil.

1. Das Pflichtbewusstsein Ausgangspunkt. Aufgabe der Ethik . 211
2. Die erste Pflichtformel 211
3. Die zweite Pflichtformel 214
4. Die dritte Pflichtformel und damit das moralische Gefühl . . 216
5. Zwei Schwierigkeiten in Kants Lehre vom moralischen Gefühl, die durch die gegebene Erörterung wegfallen 226
6. Das Pflichtbewusstsein in seinem Verhältnis zum übrigen Bewusstsein. Seine Faktizität 230
7. Das hier vorliegende Urteil als synthetisches 232
8. Die Faktizität in diesem synthetischen Urteil: eine reine Willensbestimmtheit 238

Seite.

9. Verschiedene Ansichten bezüglich des Ausdrucks Faktum. *Cohen*, *Hegler* und *Zange*, *Schopenhauer* und *Sahlin* 243
10. Der Gesichtspunkt, aus dem Kant die Pflicht sieht, im Vergleich mit psychologischen Sittenlehren 252
11. Die Antwort auf den Einwand gegen Kant, dass alles Wollen ein Gefühl voraussetze 257
12. Das Glückseligkeitsprinzip dem Sittlichkeitsprinzip gegenübergestellt. Sein Inhalt der, dass die *Vernunft* des Handelnden den Wert der von der Materie des Willens bestimmten Handlung in die Glückseligkeit verlegen muss 259
13. Gegenkritik an *Heglers* Kritik der Kantischen Darstellung hinsichtlich aller materialer Handlungsprinzipien als Glückseligkeitsregeln 260
14. Übergang zu einer Untersuchung des Sittengesetzes als kategorischen Imperativs. Der Begriff des Willens und speziell des reinen Willens 269
15. Was die Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft für das empirische Begehrungsvermögen durch den Begriff der Freiheit bedeutet, und damit welche Bestimmtheit ihr Gegenstand, das Begehrungsvermögen, dadurch erhält 272
16. Der Unterschied zwischen dem Gesetz der reinen praktischen Vernunft, dem Sittengesetz, und dem Gesetz des reinen theoretischen Verstandes, der Kategorie als Naturgesetz 275
17. Der reine Wille als in einem reinen Selbstbewusstsein gegeben 276
18. Die reine praktische Vernunft als Erkenntnisvermögen . . . 277
19. Abschluss der Untersuchungen über den reinen Willen . . . 278
20. Weshalb Kant die empirisch bedingten praktischen Regeln neben das praktische Gesetz stellt 279
21. Praktische Vernunft im allgemeinen 280
22. Das Verhältnis zwischen »Wille» und »Willkür» 282
23. Zwei Fragen: Wenn der Begriff des reinen Willens bloss in und bei dem sensiblen Begehrungsvermögen praktische Realität hat, ist da nicht seine Realität abhängig von dem empirisch Gegebenen? und: Wie kann ein sinnliches Begehrungsvermögen frei sein? Zur Beantwortung der ersten Frage muss untersucht werden, welchen Charakter die Idee von dem unbedingten Werte des reinen Willens hat, indem sie *nötigt*, d. h. als kategorischer Imperativ 287
24. Der kategorische Imperativ synthetisches Urteil 288
25. Wie er apriorisches Urteil sein kann 289
26. Übergang zu der Frage, wie das Begehrungsvermögen, wenn

Seite.

es Naturvermögen ist, frei sein kann. Zunächst wird gezeigt, dass nach Kant eben der bestimmbare, von sinnlichen Begierden affizierte Wille frei ist 297

27. Der Charakter dieser Freiheit 300
28. Die nähere Erklärung dafür, wie diese Freiheit trotz ihres phänomenalen Charakters möglich ist 302
29. Besseres Verständnis des Unterschiedes zwischen »Wille» und »Willkür», speziell »reinem Willen» und »freier Willkür» . . 306
30. Ist nicht die von der Idee konstituierte Kausalität im Nötigen unvollständig, da sie nicht vollständig die Macht der sinnlichen Begierden als Bestimmungsgründe vernichtet, und ist mithin die reine Vernunft praktisch? 307
31. Bedeutung dieser Untersuchung der Freiheit mit Rücksicht darauf, dass wir hier uns auf dem Standpunkt befinden, der den zweiten Teil der Grundl. kennzeichnet 308
32. *Schleiermachers* und *Burmans* Ansichten betreffs der Kantischen Lehren vom Sittengesetz und der reinen praktischen Vernunft 308
33. Übergang zu einer näheren Betrachtung der Art, wie Kant den kategorischen Imperativ formuliert. Vergleich zwischen der allgemeinen Formel in der Grundl. und in der Kr. d. pr. V. 314
34. Eine Stelle in der Kr. d. pr. V., wo Kant den dort aufgestellten Grundsatz anwendet, und die in der Grundl. keine Entsprechung hat 320
35. Die gewöhnliche Anmerkung gegen Kant, dass er bei der Beurteilung der Moralität einer Handlung nach der allgemeinen Formel das Interesse für die Folgen der Verallgemeinerung der Handlung zu Grunde legen muss 322
36. Untersuchung der Richtigkeit der Anmerkung hinsichtlich der Beispiele 323
37. Zwei Äusserungen in der »Typik der reinen praktischen Vernunft» 327
38. Über den möglichen Einwand, dass der Unterschied zwischen der beurteilenden Person und dem beurteilten Willen praktisch gesehen nicht aufrecht erhalten werden kann 330
39. Die mit der vorigen Anmerkung zusammenhängende andere, dass bei der Beurteilung die Folgen der Handlung für den Einzelnen und das Allgemeine in Betracht gezogen werden müssen 333
40. Zu dem Umstande, dass Kant bei seinen Beispielen in gewissem Grade sich auf die in der Erfahrung gegebene faktische Beschaffenheit des Menschen stützt 334
41. Es ist keineswegs mit dem Vorigen gesagt, dass nicht Kant

Seite.

in seinen Beispielen logische Fehler begehe, und dass sein Prinzip wirklich sich als Norm für die Entscheidung darüber, was Pflicht sei, anwenden lasse. Nach demselben kann nicht der moralische Charakter einer Maxime als Prinzip einer Willensrichtung beurteilt werden 335
42. Untersuchung darüber, ob die Maxime als eine allgemeine Handlungsweise nach dem Kantischen Prinzip zu beurteilen möglich ist 338
43. Das gleiche Ergebnis, wenn das Verfahren bei der Beurteilung, wie es ausnahmsweise in der Kr. d. pr. V. vorkommt, angewandt wird 339
44. Die Notwendigkeit, dass das mit dem Prinzip übereinstimmende Handeln vollständig bestimmbar sei, damit das Prinzip beim Beurteilen angewandt werden könne 340
45. Das Ergebnis der Untersuchung. Die Formel bloss als Formel für das Rechtsgesetz anwendbar 340
46. Die ethische Beurteilung bei dem gewöhnlichen Bewusstsein . 341
47. Ob Kant mit der Lehre von der reinen Form des Wollens in den Begriff der Form eine andere Bedeutung hineingelegt hat als in seiner Erkenntnistheorie 343
48. Die Anmerkung gegen Kant, dass der Begriff a priori eine andere Bedeutung in der Ethik als in der Erkenntnistheorie habe *(C. Stange)* 346
49. Übergang zu den verschiedenen Weisen, wie Kant den kategorischen Imperativ formuliert. Die erste der abgeleiteten Formeln 349
50. Weshalb diese Formel das Verfahren bei der Beurteilung des Verhältnisses der Maxime zur allgemeinen Gesetzmässigkeit ausdrücken soll 354
51. Übergang zur zweiten der speziellen Formeln. Die Aufgabe, die durch sie zu lösen ist 356
52. Der Begriff des Willens mit besonderer Rücksicht auf den damit verbundenen Zweckbegriff 357
53. Ob Kant in und mit der Aufstellung der zweiten Formel seine Zuflucht zur Psychologie genommen, um den kategorischen Imperativ zu bestimmen 358
54. *Schopenhauers* Anmerkung über den Widerspruch in dem Begriff Zweck an sich 360
55. Der Nachweis des vernünftigen Wesens als Zwecks an sich . 361
56. Die Bedeutung davon, dass die Menschheit immer zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel gebraucht werden soll . . . 362

Seite.

57. Was für einen zu verwirklichenden Zweck die vernünftige Natur als Zweck an sich dem Willen geben kann 366
58. Die dritte Formel als Synthese der beiden vorigen 367
59. Der Begriff der Autonomie 369
60. Der Begriff des Reichs der Zweck 374
61. Die Analogie zwischen der Natur und dem Reich der Zwecke 375
62. Die Grenze dieser Analogie 377
63. Wie die beiden Eigenschaften, Selbständigkeit und vollständige Bestimmtheit, sich im Reich der Zwecke vereinigen lassen . 379
64. Das Reich der Zwecke Bestimmungsgrund für den sittlichen Willen, bloss soweit es in der Idee von seiner eigenen Autonomie eingeschlossen ist 382
65. Andere unrichtige Deutungen vom Reich der Zwecke (*Schleiermacher*, *Sahlin* und *Burman*) 383
66. Die Anmerkung gegen Kant, dass der sittliche Wille wohl die Form der Vernunft hat, aber eines vernünftigen Inhalts ermangelt 396
67. Was die Idee der Selbstgesetzgebung des Willens als objektiver Bestimmungsgrund desselben bedeutet 398
68. Ob der Wille sich auf das Reich der Zwecke als Ideal richten kann, ohne damit durch das Interesse für die Verwirklichung des Zweckes bestimmt zu werden 402
69. Die Sittlichkeit als wesentlich in Autonomie bestehend . . . 403
70. Einige von der unsrigen abweichende Ansichten (*Hegler* und *Burman*) 404
71. Behandlung der beiden in der Grundl. gegebenen Beispiele für die Anwendung der zweiten Gesetzesformel mit Rücksicht auf die positiven Pflichten 407
72. Das Sittengesetz giebt zwei selbständige positive Zwecke . . 413
73. Übergang zur Untersuchung des Verhältnisses der speziellen Gesetzesformeln zur allgemeinen 415
74. Wie die zweite spezielle Gesetzesformel aus der allgemeinen hergeleitet werden kann 416
75. Kants Herleitung dieser Formel in der Einleitung zur Tugendlehre in der Met. d. S. 420
76. Ist die Menschheit in meiner eigenen und in der Person anderer der einzige Zweck, der vom allgemeinen Gesetz geboten sein kann? 429
77. Zusammenfassung der Darstellung in der Tugendlehre und Vergleich mit der Grundl. 431
78. Die Behauptung, Kant habe erst in der Kr. d. pr. V. den

Seite.

Formalismus durchgeführt, weil er dort die zweite spezielle Formel der Grundl. ausgeschlossen habe 432
79. Das Verhältnis zwischen der dritten Formel und der allgemeinen 434
80. Übergang zu einer Untersuchung des Verhältnisses zwischen den beiden Herleitungen der zweiten bezw. der dritten Formel aus der allgemeinen. Zu dem Zwecke erst Untersuchung des Verhältnisses zwischen diesen beiden Formeln 435
81. Die verschiedene Bedeutung, die die beiden Formeln als Ausdruck für das Prinzip haben 437
82. Das Verhältnis zwischen den im § 80 erwähnten Herleitungen 440
83. Übergang zu einer Untersuchung, weshalb Kant, trotzdem das Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit bloss als objektiver Bestimmungsgrund des Willens, also bloss so wie es in den beiden letzten Formeln erscheint, praktisches Gesetz ist, dasselbe an und für sich als Norm für eine moralische Beurteilung anwendet 444
84. Die dazu erforderliche Untersuchung über die Bedeutung des Unterscheidens zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten und über das Verhältnis zwischen der Tugendlehre und der Rechtslehre 446
85. Welches Prinzip für die Beurteilung der Handlung Kant mit Rücksicht auf das zuvor Dargestellte bei den speziellen Pflichten hätte zu Grunde legen müssen 454
86. Wie die hier vorliegende im § 83 angedeutete Inkonsequenz entstanden ist 456
87. Übergang zu Kants Lehre von dem höchsten Gut oder dem Endzweck des Menschen. Zu dem Zweck Untersuchung, auf welche Weise die Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch die Totalität der Bedingungen für das gegebene Bedingte sucht . 460
88. Es handelt sich hier um Zwecke für den reinen Willen in ganz anderer Bedeutung, als da es sich um die Zwecke handelte, die in der moralischen Willensbestimmtheit selbst enthalten sind . 461
89. Die von dem höchsten Gut bestimmte Willensrichtung hat ihren Grund in der ursprünglichen rein moralischen 464
90. Das Gesetz giebt a priori den Endzweck 464
91. Zwei Fragen: wie die eigentliche moralische Willensbestimmtheit eine solche Erweiterung mit sich führen kann, und wie das Interesse für die Verwirklichung des Endzwecks moralischer subjektiver Bestimmungsgrund sein kann, ohne dass damit die Forderung der Reinheit des moralischen Willens zu nichte

Seite.

wird. Behufs der Behandlung der ersten Frage wird eine Anmerkung in der Vorr. zur Rel. referiert 465

92. Analyse des Referierten. Das Gesetz muss sich erweitern, einen universalen Endzweck geben 467

93. Der neue praktische Grundsatz im Verhältnis zum Sittengesetz ein synthetischer Satz 468

94. Wie er rein logisch gesehen möglich ist 469

95. In welcher Hinsicht der Verwirklichung des Endzwecks moralischer Wert gegeben werden kann 472

96. Wie der bezügliche Satz als ein synthetischer Satz a priori, der sich auf den empirischen Willen bezieht, giltig sein kann 475

97. Der Unterschied zwischen dem hier vorkommenden Beweis und dem in Bezug auf theoretische synthetische Urteile apriori in der Kr. d. r. V. dargestellten 480

98. Das Resultat der den Satz betreffenden Untersuchung . . . 482

99. Die Behandlung der zweiten der im § 91 genannten Fragen 483

100. Übergang zu einer Untersuchung der Art und Weise, wie Kant das höchste Gut bestimmt. Die Heiligkeit 486

101. Wie die Heiligkeit als zu verwirklichen möglich gedacht werden kann 488

102. Ein paar spezielle Betrachtungen 490

103. Die Notwendigkeit, wegen der Möglichkeit des unendlichen Progresses die Unsterblichkeit der Seele anzunehmen . . . 491

104. Das moralische Interesse für die Verwirklichung der Heiligkeit muss auf irgend eine Weise Befriedigung gewinnen können in dem Sinne, dass man Gewissheit über die Wirklichkeit einer vollkommenen moralischen Gesinnung erreichen kann . 495

105. Übergang zur Behandlung des zweiten Momentes im höchsten Gut, der Glückseligkeit 497

106. Behandlung der Schwierigkeit, dass die Universalität des Endzwecks zu fordern scheint, dass alles mögliche moralisch Gute dazu gehört — wie auch alle Glückseligkeit 501

107. Wie das vernünftige Wesen die Möglichkeit der Verwirklichung des zweiten Moments im höchsten Gut denken kann 505

108. Ein anderer moralischer Beweis für die Existenz Gottes in der Rel. 505

109. Die Annahme der Unsterblichkeit der Seele als rücksichtlich der zweiten Moments notwendig 506

110. Warum hier nicht die Realität der Glaubenssätze untersucht werden muss 507

111. Der Glaube muss für jedermann subjektiv möglich sein . . 510

Seite.

112. Das Interesse für das zweite Moment muss auf irgend eine Weise befriedigt werden können 514
113. Wie die Affektion der Sinnlichkeit, welche die Erwartung eigener Glückseligkeit mit sich führen muss, sich nicht bei dem moralischen Streben geltend machen kann 514
114. Ein anderes Resultat, wenn die Darstellung des höchsten Gutes in der Kr. d. r. V. in Betracht genommen wird . . 517
115. Um des Verständnisses der Kr. d. r. V. willen wird zuerst Fragment 6 in Los. Bl. hrsg. von R. Reicke untersucht . 517
116. Hiermit die Quelle der Kantischen Lehre vom höchsten Gut gefunden 523
117. Untersuchung des ethischen Standpunktes in der Kr. d. r. V., um festzustellen, welche Stellung die Lehre vom höchsten Gut dort einnimmt 524
118. Der Gedankengang im Fragment steht dem in der Kr. d. r. V. sehr nahe 526
119. Der Standpunkt in der Kr. d. r. V. wesentlich verschieden von dem in den Schriften nach 1785 vertretenen 528
120. Ob sich nicht in Kants ethischen Schriften gewisse Reste von dem Gesichtspunkt, der in der Kr. d. r. V. sich geltend macht, erhalten finden 535
121. In Kants späteren Schriften findet sich eine Lehre, die als ein Analogon zu der in der Kr. d. r. V. gegebenen Lehre vom höchsten Gut zu betrachten ist, nämlich Kants moralische Strafentheorie 538
122. Mit dieser Lehre kommt ein anderer Grund hinzu, weshalb man sich nicht Gott als in seiner Eigenschaft eines absolut moralischen Wesens Glückseligkeit anders denn unter der Voraussetzung der Würdigkeit gebend denken darf 541
123. Ob die Anmerkung gegen Kant, er sei durch seine Lehre vom höchsten Gut zum Eudämonismus gekommen, rücksichtlich der Kr. d. r. V. berechtigt ist 541
124. Wie es sich diesbezüglich mit der Kantischen Lehre von der Strafe verhält 543
125. Die Mangelhaftigkeit der Weise, wie Kants Lehre vom höchsten Gut gewöhnlich dargestellt und beurteilt wird 545
126. Obwohl Kants Lehre vom höchsten Gut in den späteren Schriften keinen Eudämonismus in sich schliesst, enthält sie doch Momente, die dem Prinzip des Systems fremd sind . . 547
127. Aus der dargelegten Grundschwäche ergeben sich andere Schwächen als Folgen 552

Seite.

128. Die Kantische Lehre vom höchsten Gut zu überschauen möglich, rücksichtlich ihrer Wurzel und Entwickelung 552
129. Warum Kant das eudämonistische Moment, das er einmal aufgenommen hatte, nicht wieder fallen lassen konnte . . . 534
130. Wiederaufnahme der Untersuchung der Pflicht, um dieselbe im Lichte des bezüglich des Prinzips der Sittlichkeit gewonnenen Resultats zu sehen. Die Grundzüge der zuvor gegebenen Darstellung der Thatsache der Verpflichtung 555
131. Das Verhältnis zwischen der Autonomie, durch die zuerst das freie Handlungsvermögen da ist, und der Autonomie als sittliches Handeln einschliessend 556
132. Das Verhältnis zwischen dem Prinzip der Autonomie und der Pflichthandlung selbst. Es gilt zu untersuchen, ob das Prinzip in jedem Falle ein gewisses Handeln als zum guten Willen gehörig bestimmt, oder ob es überhaupt nur eine generelle Regel für das Handeln ist 562
133. Ob Kant bei der Bestimmung der Art und Weise, wie die gegenseitige Einschränkung der Maximen auf dem moralischen Gebiete geschehen soll, etwas der Willkür überlässt, oder ob er meint, dass auch hier alles vom Sittengesetz bestimmt wird 564
134. Unter Voraussetzung des letzteren ist für uns in jedem Falle eine besondere Handlung als pflichtmässig bestimmt 568
135. Übergang zur Kantischen Lehre vom Gewissen. Die Darstellung in der Met. d. S. Das Gewissen eine Seite der Realität der reinen praktischen Vernunft 568
136. Ein paar andere Stellen in Kants Schriften, die das Gewissen behandeln 574
137. Kants Lehre von der Möglichkeit eines »irrenden Gewissens« 582
138. Eine Schwierigkeit in der Kantischen Gewissenslehre, die mit seiner moralischen Strafentheorie, als dem System überhaupt fremd, zusammenhängt 589
139. Das Resultat der gegebenen Darstellung der Kantischen Gewissenslehre 590
140. Eine andere Lehre, die in geradem Widerspruch mit dieser Lehre zu stehen scheint 591
141. Das Verhältnis der Kantischen Gewissenslehre zur Psychologie 594
142. Die moralische Beurteilung. Einleitungsweise ein paar Anmerkungen 594
143. Das Verhältnis zwischen der Feststellung der höchsten Prinzipien der Beurteilung und der Erfahrung 596

Seite.

144. Ein anderes Verhältnis, wenn wir von der letzten Pflichtregel zu den speziellen herabsteigen 597
145. Die Anwendung der speziellen Pflichtregel zur Beurteilung des besonderen Falles 602
146. Kants Theorie von der moralischen Beurteilung als von einer abstrakten intellektuellen Regel ausgehend und danach zur Bestimmung eines gegebenen sinnlichen Inhalts fortgehend hat Anlass zu einer oft vorkommenden irrtümlichen Auffassung der Kantischen Lehre vom Sittengesetz gegeben . . 603

Kants Ethik.

II.

Synthetisch regressiver Teil.

1. Aufgabe, zu erklären, wie die Autonomie selbst überhaupt für den Willen möglich ist 607
2. Der Begriff der Freiheit 608
3. Die gewöhnliche Annahme, dass Kant in der Grundl. eine andere Freiheitslehre als in anderen Schriften gäbe 612
4. In welchem Sinne das für das Sittengesetz als synthetischen Satz notwendige »Dritte» hier gesucht wird 616
5. Wie die Grundl. und die Kr. d. pr. V. sich in der Darstellung des Verhältnisses zwischen dem realen und dem logischen Moment des Sittengesetzes von einander unterscheiden . . . 618
6. Die Freiheit als eine Eigenschaft bei dem Willen des vernünftigen Wesens als solchem 620
7. Der Fehler in dem eben über die Freiheitsidee geführten Räsonnement 621
8. Das Problem für die nachfolgenden Untersuchungen: die Möglichkeit der Freiheitsidee als Erkenntnis von Freiheit und damit der Giltigkeit des Sittengesetzes enthaltend, womit die Denkbarkeit der reinen Vernunft als praktischer gezeigt wird 625
9. Übergang zu der Darstellung der Denkbarkeit der Freiheit in der Kr. d. r. V. Die kosmologische Idee mit besonderer Rücksicht auf die Freiheit 625
10. Die Freiheit, deren Denkbarkeit nachgewiesen wird, ist diejenige, die zum Subjekt hat ein besonderes der Sinnenwelt, wenn auch zugleich der intelligiblen Welt angehöriges Wesen 631

Seite.
11. Die Methode für die nachfolgende Darstellung 632
12. Kants Phänomenalismus die Grundlage seiner Theorie von der Denkbarkeit der Freiheit 632
13. Weshalb der absolute Realismus die Lösung des Problems unmöglich macht 632
14. Wie die Freiheit von dem Standpunkt des Phänomenalismus aus möglich ist 635
15. Die Sphäre der möglichen Freiheit wird abgegrenzt 642
16. Wo die im vorhergehenden Abschnitt genannten Forderungen erfüllt sind, ist auch die Freiheit vorhanden 643
17. Wie Kant diese Identifikation der Freiheit und der Kausalität des Noumenon in der Sinnenwelt aufstellen kann. Darum wird antezipationsweise das Verhältnis zwischen dem intelligiblen und dem empirischen Charakter behandelt 644
18. Ein möglicher Einwand 651
19. Ein ähnlicher, wenn auch etwas verschiedener Einwand bei Kant 652
20. Das Ergebnis dieser Untersuchungen 654
21. Übergang zur ausführlicheren Behandlung des intelligiblen Charakters und seines Verhältnisses zum empirischen. Die völlige Entsprechung des ersteren zum letzteren 654
22. Wie das Noumenon seine Wirkungen in der Sinnenwelt beginnt, obwohl die Handlung nicht in ihm selbst beginnt . . 656
23. Eine Andeutung davon, dass der intelligible Charakter nur durch den empirischen Charakter Grund der Wirkungen in der Sinnenwelt ist 657
24. Unter den Naturursachen giebt es welche, die ein intelligibles Vermögen haben 660
25. Ein Auszug des in der Einleitung gewonnenen Resultats rücksichtlich des Noumenon in positiver Bedeutung, das im reinen Selbstbewusstsein in abstracto erkannt wird 662
26. Dass wir wirklich Anlass haben, das Vorhandensein von Freiheit bei der Vernunft oder dem positiven Noumenon, wie es in dem Selbstbewusstsein bei dem reinen Denken gegeben ist, anzunehmen 664
27. Die Notwendigkeit, die empirischen Bedingungen der Ausführung einer Handlung zu berücksichtigen 665
28. Wie die Vernunft Ursache unmoralischer Handlungen sein kann 667
29. Die Behandlung der Möglichkeit der Freiheit in den Proleg. 672
30. Die Schwierigkeit, die Vernunft als Ursache des empirischen

Seite.

Charakters zu fassen, fällt durch die im § 28 gegebene Erklärung fort 676
31. Wie die Vernunft die »beharrliche» Bedingung aller willkürlichen Handlungen ist 676
32. Das Verhältnis zwischen der einzelnen Handlung und dem intelligiblen Charakter 679
33. Wie die Vernunft trotz ihres einheitlichen Charakters verschiedenen, je für sich selbständigen Akten zu Grunde liegen kann 682
34. Kant will jede Bestimmbarkeit von der Vernunft in ihrer Wirksamkeit gegenüber dem Phänomen ausschliessen 684
35. Der Standpunkt, von dem aus Kant hier in der Kr. d. r. V. die Freiheit betrachtet 687
36. Der Begriff der Freiheit schliesst die Möglichkeit eines anderen Naturverlaufs als des vorhandenen in sich 688
37. Eine zusammenfassende Darstellung der Kantischen Freiheitslehre in der Kr. d. r. V. 690
38. Damit die Freiheitsidee als notwendig zum Begriff des Willens gehörig logisch einen kategorischen Imperativ konstituieren könne, muss offenbar zugleich von ihr gezeigt werden, dass sie logisch gesehen der Erkenntnis von der Freiheit des immanenten empirischen Willens zu Grunde liegen kann . . . 696
39. Die nähere Erörterung der vorliegenden Frage 700
40. Wie auf diese Weise die Allgemeingiltigkeit der Verpflichtung erklärt wird 702
41. In welchem Sinne die Aussage der Freiheit von dem empirischen Willen möglich ist 703
42. Beleuchtung der Schwierigkeit, dass derselbe Wille als gesetzgebend und zugleich dem Gesetz zu folgen verpflichtet betrachtet werden muss, durch das Vorhergehende 704
43. Die Aussage der Grundl., dass alle Handlungen, sofern sie Phänomene seien, als von »Neigungen und Begierden» bestimmt angesehen werden müssten, alle doch aber von dem Autonomieprinzip, moralisch gesehen, bestimmt werden könnten und sollten 706
44. Das Beispiel vom Verbrecher in der Grundl. und der böse Wille als »Glied der Sinnenwelt» 708
45. Übergang zu einer Behandlung in der Kr. d. pr. V. vorkommender Momente, die der eben dargestellten Untersuchung über den Freiheitsbegriff und damit die logische Möglichkeit des kategorischen Imperativs entsprechen. »Kritische Beleuchtung». Es gilt die Freiheit der einzelnen Handlung zu untersuchen . 711

Seite.
46. Das Beispiel von einem Diebstahle 712
47. Abweichungen von der Freiheitslehre in der Kr. d. r. V. . . 715
48. Ob die erwähnten Differenzpunkte in der Darstellung im Ganzen durchgehend sind 716
49. Das Verhältnis, in das Kant den den intelligiblen Charakter konstituierenden Entschluss als solchen zur einzelnen Handlung setzt 721
50. Ob das zweite Moment des logischen Konstituens des kategorischen Imperativs auch in der Kr. d. pr. V. sich wiederfindet 723
51. Das Verhältnis zwischen dem Menschen als intelligible Kausalität besitzend und dem Menschen als vernünftigem Naturwesen in der Met. d. S. für die Verpflichtung grundlegend . . 726
52. Welche Bedeutung die gegebene Realität des kategorischen Imperativs erhält, wenn man auch auf den logischen Inhalt des Pflichtgedankens Rücksicht nimmt 727
53. Übergang zum Nachweis der Stellen in Kants Schriften, nach welchen die Realität des Sittengesetzes die immanente praktische Realität der intelligiblen Welt in sich schliesst. Es wird einleitungsweise gezeigt, dass die in der Grundl. gegebene Herleitung der logischen Form des Imperativs nach Kants eigener Aussage nicht zugleich eine Herleitung der Realität des Sittengesetzes ist 730
54. Ob nicht die Grundl. die praktische Realität der intelligiblen Welt als immanent in dem moralischen Interesse lehrt . . . 735
55. Stellen in der Kr. d. pr. V., wo ebendasselbe direkt dargestellt wird 735
56. Ein zusammenfassender Rückblick auf das von der praktischen Erkenntnis vorher Gesagte unter Vergleich mit der theoretischen Erkenntnis 740
57. Die bei der Untersuchung der theoretischen Erkenntnis verneinte, hinsichtlich der praktischen aber angenommene Möglichkeit, die Kategorien zur Bestimmung des Noumenon anzuwenden 743
58. Die praktische Realität des Freiheitsbegriffes scheint mit sich zu führen, dass auch das Ding an sich eben als solches nach dem Sittengesetz als Prinzip bestimmt werden muss 744
59. Die Sicherung des problematischen Freiheitsbegriffes bei der theoretischen Vernunft durch die praktische 751
60. Die Lösung der eben behandelten Schwierigkeit nach Kants Aussage eine der vornehmsten Aufgaben der Kr. d. pr. V. . 753

Seite.

61. Ein paar Anmerkungen 756
62. Übergang zu einer Stelle in der Met. d. S. und Parallelstellen in den Los. Bl., wo die Freiheit, besonders die Wahlfreiheit, behandelt wird 759
63. Das Vermögen, zwischen Gesetzmässigkeit und Gesetzwidrigkeit zu wählen, kann der Willkür als Phänomen, nicht aber ihrem intelligiblen Wesen zugesprochen werden 760
64. Dass die reine praktische Vernunft sich für das Böse nicht entschliessen könne. Das Problem des Bösen 764
65. Die nunmehr gegebenen Erörterungen verbreiten Licht über zwei Differenzpunkte zwischen den Freiheitslehren der Kr. d. r. V. und der Kr. d. pr. V. 770
66. Die Möglichkeit von Wahlfreiheit überhaupt mit Rücksicht auf Kants Lehre von der notwendigen Bestimmtheit des Phänomens 772
67. Übergang zur Kantischen Lehre der Freiheit und des moralisch Bösen in der Rel. Der Mensch als von Natur entweder moralisch gut oder moralisch böse und eine Erörterung des Verhältnisses zwischen der Natureigenschaft moralisch gut oder böse und der Freiheit 774
68. Welcher Gedankengang Kant zu seiner widersprechenden Lehre von dem ersten Grunde des Gebrauchs der Freiheit führen konnte 776
69. Die Darstellung der eigentlichen Bedeutung des Satzes, dass das Böse bezw. das Gute von Natur vorhanden sei, ist unklar 782
70. Wer als Subjekt der freien Wahl zu betrachten ist, durch die der »Hang zum Bösen» erst im Menschen vorhanden ist . . 783
71. Kants Ansicht von der Natur des Bösen nach der Rel. . . . 788
72. Der Grund für diese Ansicht 789
73. Eine entsprechende Äusserung in der Kr. d. pr. V. 790
74. Die Sinnesänderung nach der Rel. 792
75. Einige Betrachtungen darüber 793
76. Eine kürzere Zusammenfassung der Hauptmomente der Kantischen Freiheitslehre 796
77. Übergang zur Bestimmung der Bedeutung der Realität, die die mit der Freiheit verknüpften Postulate der möglichen Durchführung des Endzwecks, der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele nach Kant besitzen 801
78. Dass Kant in der Kr. d. r. V. denselben eine wirkliche theoretische Realität zuschreiben will 806

Seite.

79. Dass in der Kr. d. pr. V. im Ganzen ihr Wahrheitswert verteidigt wird 806
80. Wie es überhaupt für Kant möglich ist, davon zu sprechen, dass hier eine praktische Erkenntnis vorliege 808
81. Dass die Darstellung der Kr. d. Urt. eine bestimmte Verschiedenheit von der in der Kr. d. r. V. zeigt und zwar in dem Sinne eines schärferen Festhaltens an der bloss subjektiv praktischen Realität der Glaubenssätze 813
82. Dass der Standpunkt der Kr. d. Urt. von einem gewissen Gesichtspunkt aus einen entschiedenen Vorzug vor dem der Kr. d. pr. V. darbietet 817
83. Dass die hier vorliegende Schwierigkeit in den letzten Darstellungen sich noch mehr zuspitzt, weil Kant hier selbst die abstrakte Realität der Ideen ganz ausser Acht lässt 818
84. Die Behandlung der Schwierigkeit, dass die Glaubenssätze wirkliche praktische Erkenntnis des Übersinnlichen in sich schliessen sollen, obwohl sie wie die Ideen auf dem theoretischen Gebiet nur regulative Bedeutung besitzen 820
85. Eine aus der Verneinung der objektiven Realität der Glaubenssätze folgende Schwierigkeit, die die ganze Theorie von der ethischen Bedeutung des Endzwecks umzuwerfen scheint . . 821

Abschluss 823

Einleitung zur Kantischen Ethik.

Grundzüge seiner Erkenntnistheorie.

1. Wenn wir hier Kants Erkenntniskritik zum Gegenstand einer Untersuchung machen, so geschieht das lediglich, um damit eine Einleitung zur Darstellung seiner Ethik zu geben. Es muss daher die Untersuchung auf das dazu Nötige beschränkt werden. Im allgemeinen ist es notwendig, sich über den prinzipiellen Standpunkt Klarheit zu verschaffen. Ausserdem bedarf es aber einer besonderen Darstellung der Kantischen Lehre vom Ding an sich wegen des speziellen Zusammenhanges dieser Lehre mit den ethischen Fragen.

Es dürfte allgemein anerkannt sein, dass die erkenntniskritischen Untersuchungen Kants durch ein Bestreben, die Möglichkeit und die Grenzen der Erkenntnis durch Zurückgehen auf das Erkenntnisvermögen selbst zu untersuchen, gekennzeichnet sind. Im übrigen scheinen die Meinungen darüber, was den erkenntniskritischen Standpunkt Kants im besonderen kennzeichnet, weit auseinander zu gehen. Eins aber haben sie thatsächlich noch alle gemein, nämlich die Auffassung, dass Kant mit dem Erkenntnisvermögen oder dem erkennenden Bewusstsein das *psychologisch* gegebene Bewusstsein, und mit der Erkenntnis, deren Möglichkeit untersucht wird, eine *psychische* Erscheinung meint, womit gegeben ist, dass die Methode mehr oder weniger wesentlich psychologisch ist. In offenbarer Übertreibung wird diese Auffassung von *Schopenhauer* entwickelt, wenn er z. B. gegen Kants Satz, es sei im Wesen der Vernunft begründet, auf eine unbedingte Ursache zurückzugehen — die Urreligionen des Menschengeschlechts anführt[1]. Dasselbe gilt von *Wundt*, wenn er z. B. gegen die Kantische Herleitung des Kausalgesetzes einwendet, diese

[1] Die Welt als Wille und Vorstellung, 8 Aufl. I S. 571.

Deduktion widerstreite der Beschaffenheit der intellektuellen Entwicklung. Die Anschauung des Weltalls als eines gesetzmässigen Ganzen sei ein sehr spätes Produkt derselben und keineswegs als Voraussetzung der primitiven Vorstellung der zeitlichen Reihenfolge zu betrachten [1]. Dass im übrigen Kantforscher, wie *K. Fischer, Volkelt, B. Erdmann, Paulsen, Vaihinger* u. a. eine psychologische Auffassung der Kantischen Erkenntnistheorie haben, ist leicht einzusehen [2]. Schwieriger scheint es, eine psychologische Auffassung bei *Cohen* und seinen direkten Schülern oder selbständigen Nachfolgern — deren bedeutendster *A. Riehl* ist — nachzuweisen. Wir untersuchen deshalb zuvörderst den diesbezüglichen Standpunkt dieser beiden Verfasser genauer. Dabei müssen wir die Untersuchung streng begrenzen, so dass wir alles, was für die Entscheidung der Frage nicht notwendig ist, ausser Betracht lassen.

2. *Cohen* erklärt in der allgemeinen Zusammenfassung seiner Ansicht über die Erkenntnistheorie Kants, welche in der Einleitung zu der Schrift »Kants Begründung der Ethik» vorkommt, die transszendentale Methode etwa folgendermassen. Es handelt sich darum, die Bedingungen der Möglichkeit der gegebenen Erfahrung, und zwar der Möglichkeit ihrer strengen Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit zu erörtern: »dann sind diese Bedingungen als die konstituierenden Merkmale des Begriffs der Erfahrung zu bezeichnen, und aus diesem Begriff ist sodann zu deduzieren, was immer den Erkenntniswert *objektiver Realität* beansprucht. Das ist das ganze Geschäft der Transszendentalphilosophie». Mit Erfahrung wird hier gemeint Mathematik und reine Naturwissenschaft [3] —

---

[1] Logik, 2 Aufl. I S. 592.

[2] Was *K. Fischer* betrifft, den einzigen der genannten, hinsichtlich dessen vielleicht ein Zweifel an der Richtigkeit des oben Gesagten entstehen möchte, so ergiebt sich das unmittelbar aus der Formulierung der Aufgabe, welche Kant nach ihm in seiner Erkenntnistheorie sich gestellt habe: die Entstehung der Erkenntnis zu erklären (Gesch. d. n. Phil. V, 2 Aufl. S. 4 und III, 3 Aufl. S. 5—7). Damit wird die Erkenntnis als ein Prozess bezeichnet, mithin als eine zeitliche Erscheinung. Das Subjekt, bei welchem dieser Prozess sich vollzieht, kann doch wohl nur der in der Zeit lebende Geist sein. Noch entschiedener tritt die psychologische Auffassungsweise hervor, wenn er die Aufgabe dahin bestimmt, dass sie eine Erklärung "unserer gemeinsamen Weltvorstellung" sein solle (a. a. O. V, 2 Aufl. S. 5). Erkenntnissubjekte werden somit alle menschlichen Geister, welche infolge innerer Gesetze notwendigerweise übereinstimmende Vorstellungen haben.

[3] S. 24—25.

anderswo wird von der Erfahrung der Ausdruck »die mathematische Naturwissenschaft»[1] gebraucht. Alle Bedingungen der Erfahrung lassen sich in eine Einheit — die Einheit des Gesetzes — zusammenfassen. Was der Wissenschaft angehören will, muss unter die Einheit des Gesetzes gebracht werden können. Dieses ist der höchste Grundsatz. Wo aber ist diese Einheit zu finden? Nur das Bewusstsein bietet eine wirkliche Einheit dar. Daher ist die Einheit des Bewusstseins die Einheit der Erfahrung. Dieses bedeutet, dass »ein Inbegriff von Mitteln und Methoden» im wissenschaftlichen Bewusstsein vorhanden ist, wodurch die Erfahrung zu stande gebracht wird. Damit können wir nun die Möglichkeit der Gemeingiltigkeit und Notwendigkeit der (mathematischen Natur-)wissenschaft begreifen. Nur wenn ihr Objekt nicht unabhängig vom Bewusstsein existiert, sondern durch Methoden konstituiert wird, welche auf das wissenschaftliche Bewusstsein zurückgehen, kann die Wissenschaft diesen Charakter besitzen. »Wir können a priori nur das von den Dingen erkennen, was wir selbst in sie legen»[2]. Die Mathematik und die reine Naturwissenschaft erhielten den stetigen Verlauf einer Wissenschaft durch eine Revolution des Denkens, die darin bestand, dass plötzlich die Einsicht erwachte, dass die Vernunft a priori mit *objektiver* Giltigkeit nur das aussagen kann, was sie selbst in die Objekte hineinlegt[3]. Dieses »Hineinlegen» wird dadurch vor subjektiver Willkür bewahrt, dass nur dasjenige hineingelegt werden darf, was die *Erfahrung* thatsächlich ermöglicht, d. h. was den anschaulichen *Gegenstand* für uns bestimmt[4]. »Die rechtmässige Wirksamkeit desselben ist eine weitere Frage, deren Lösung von dem Nachweis abhängt: ob jenes im Geiste Entspringende im wissenschaftlichen Verfahren sich fruchtbar macht»[5]. Der transszendentalen Erklärung liegt es nun ob, diesen Massregeln und Methoden nachzugehen, durch deren Anwendung die mathematische Naturwissenschaft konstituiert wird. Die so dargelegten Bedingungen machen »das transszendentale Apriori» aus: »Raum und Zeit sind a priori, heisst nach dieser Erklärung: Raum und Zeit sind konstituierende Bedingungen der Erfahrung. Diesen konstitutiven Wert jedoch haben sie als fundamentale Werkzeuge

---

[1] Kants Theorie der Erfahrung, 2 Aufl., S. 138, 143, 188, 217 u. anderswo.
[2] S. 142. [3] S. 100—101. [4] S. 143. [5] S. 117; vgl. S. 145.

der Wissenschaft»[1]. Genauer bestimmt sind Raum und Zeit transszendental a priori als *Konstruktions*methoden, durch welche die Mathematik möglich ist. Da diese Wissenschaft »die Methoden für die Entdeckung der Natur» enthält, sind diese Konstruktionsmethoden konstitutive Merkmale der Erfahrung[2]. Als wissenschaftlichen *Vereinigungsweisen* wohnt den Kategorien eine entsprechende transszendentale Bedeutung bei[3]. Indem diese »Grundzüge des wissenschaftlichen Bewusstseins»[4] als transszendental a priori im Material der Anschauung die Erfahrung konstituieren, konstituieren sie auch den Gegenstand. Deshalb heisst es (gegen den Skeptizismus): »Erscheinungen sind . . . die echten Dinge, *die durch die Gesetze des reinen Denkens bestimmten Gegenstände der Anschauung,* welche letztere nicht minder dem Gesetze der Reinheit empfänglich ist»[5].

Sodann dürfte es nötig sein, die Auffassung Cohens vom Begriff der *Form* bei Kant klarzulegen. Er bestreitet aufs Entschiedenste (gegenüber *Trendelenburg* u. a.), dass Raum und Zeit als Formen der Sinnlichkeit in dem Sinne zu betrachten seien, als wären sie Organe oder »Behälter» eines Vermögens. Sie sind nur Formen der Erscheinung, d. h. des unbestimmten Gegenstandes der Anschauung[6]. Diese Formen werden aus der konkreten Anschauung ausgeschieden, nur um zu bezeichnen, dass in ihr Seiten existieren, die dem selbstthätigen Schaffen von Erscheinungen — in der geometrischen Wissenschaft — zu Grunde liegen. Diese Erscheinungen eigner Schöpfung sind Konstruktionsbilder, welche ihrerseits wiederum das Mittel sind, das Objekt der empirischen Anschauung zu bestimmen[7]. Die Sinnlichkeit ist überhaupt kein Vermögen der Seele, sondern nur ein Genusbegriff jener Anschauungen benannten Gruppe psychischer Erscheinungen[8]. Ähnlich ist der Verstand nicht als psychisches Vermögen aufzufassen, sondern als Genusbegriff der Kategorien, welche in der Abstraktion als jene Seiten des Denkens hervorgehoben werden, welche als Verbindungsweisen die Mittel der wissenschaftlichen Objektivierung ausdrücken[9]. Dass sie *Formen*

---

[1] S. 217. [2] S. 145; vgl. S. 117. [3] S. 252. [4] S. 81.
[5] Kants Begr. der Ethik S. 23.
[6] Zum Begriff der Erscheinung vgl. Theorie der Erfahrung S. 109.
[7] Theorie der Erfahrung S. 148, 154 u. 155.
[8] S. 108—109. [9] S. 312 u. 313.

des Verstandes sind, bedeutet demnach nur, dass die Begriffe, welche als Formen der Synthese des wirklichen Denkens vorkommen, auch Grundformen des wissenschaftlichen Denkens sind, »Typen des wissenschaftlichen Geistes»[1]. Dem Selbstbewusstsein gegenüber sind die Kategorien Bestimmungen, die es als Einheit der Synthese der Einbildungskraft erhält[2]. Das Selbstbewusstsein aber ist kein Vermögen, sondern »eine Abstraktion in der Analyse des Erkennens, welche andere Abstraktionen erforderlich macht, um in Verbindung mit denselben die erkennende Thätigkeit des Bewusstseins nach ihrer objektiven Giltigkeit zu erklären»[3]. »Die Arten gehen nicht hervor aus dem Ich, sondern das Selbstbewusstsein entsteht selbst erst in der einzelnen synthetischen Einheit . . . die Einheit der Apperzeption . . . besteht gar nicht an und für sich etwa als Stamm» [4].

Schliesslich ist es, um das Verhältnis Cohens zur psychologischen Kantauffassung völlig zu verstehen, erforderlich, seine Lehre vom sogen. metaphysischen Apriori zu erörtern. Man vergegenwärtige es sich gründlich, dass Cohen die Momente der wirklichen Erkenntnis als *psychologische* Erscheinungen betrachtet. »Was sind in letzter Instanz alle Bedingungen des Erkennens anders als psychologische Vorgänge»[5]? »Elemente des Wissens sind nun einmal psychologische Vorgänge und können nicht anders als mit psychologischen Zangen aus dem Feuer geholt werden»[6]. In Übereinstimmung hiermit fasst Cohen die Bedeutung der transszendentalen Deduktion so auf, dass sie »psychische Vorgänge» des Denkens liefere, durch welche die Einheit der Erfahrung dargestellt werden könnte[7]. »Die Synthese der produktiven Einbildungskraft» wird als dem Begriffe einen »bildlebendigen» Charakter verleihend aufgefasst und dient als psychologisches Bindemittel zwischen Anschauung und Begriff[8]. Unter der von Kant urgierten Faktizität der mathematischen Naturwissenschaft versteht Cohen auch übereinstimmend hiermit deren *litterarisches* Vorhandensein. Die Grundbegriffe jener Wissenschaft werden durch den »litterarischen Nachweis» entdeckt[9]. Es heisst, dass die transszendentale Methode »die obersten Grundsätze einer

---

[1] S. 251. [2] S. 312 u. 317. [3] S. 346. [4] S. 370. [5] S. 144; vgl. S. 72. [6] S. 197. [7] S. 300. [8] S. 312 u. 313. [9] S. 78.

in gedruckten Büchern wirklich gewordenen Erfahrung» sucht[1]. Die Wissenschaft ist demnach als ein faktisches psychisches Erzeugnis zu betrachten. Deshalb erheischt die Erklärung der Möglichkeit der Erfahrung das Zurückgehen auf das psychologisch gegebene Bewusstsein. Die Verfahrungsweisen, welche bei der wirklichen Erfahrung zur Verwendung gelangen, müssen als ursprüngliche, der psychologischen Analyse unzugängliche Elemente des wirklichen Bewusstseins dargethan werden. Wäre die faktische Wissenschaft das Erzeugnis zufälliger Assoziationen, Gewohnheiten u. s. w., so könnte sie keinen Anspruch auf allgemeingiltige Notwendigkeit erheben[2]. Hiermit sind wir bei dem »metaphysischen Apriori» angelangt. Solche Elemente des Bewusstseins werden teils durch die innere Erfahrung, teils mit Hülfe der wissenschaftlichen Litteratur entdeckt[3]. Letzteres ist offenbar so zu verstehen, dass die Elemente des Bewusstseins aus den Grundsätzen, wie sie in der litterarisch vorhandenen mathematischen Naturwissenschaft gegeben sind, hergeleitet werden können. Diese Herleitungsweise ist offenbar für Cohen das Bedeutsamste und geradezu Entscheidende. Die Kategorien z. B. werden als »metaphysisch a priori» aus den in der gewöhnlichen Logik festgestellten Urteilsformen hergeleitet. Dass diese Herleitung möglich ist, beruht darauf, dass diese Formen nichts sind als »die Schablonen, die bei aller materiellen Verschiedenheit des Inhalts der Erkenntnisse die durchgängig gemeinsamen Grundzüge derselben kennzeichnen»[4].

Nun dürfte das nötige Material zur Beurteilung der Stellung Cohens zur psychologischen Auffassung Kants vorliegen. Der *Ausgangspunkt* der Erkenntnistheorie Kants ist psychologisch: die mathematische Naturwissenschaft als ein faktisches psychisches Erzeugnis, das in »gedruckten Büchern» vorliegt. Das *Problem* ist allerdings insofern objektiver Natur, als es sich darum handelt, zu erörtern, wie die Wissenschaft auf Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit Anspruch erheben kann. Die *Lösung des Problems* ist aber im Grunde durch und durch psychologischer Natur. Sie geschieht so, dass die *psychologischen* Bedingungen des gegebenen psychischen Erzeugnisses aufgesucht werden. Diese Bedingungen werden durch litterarische Untersuchung der Grundsätze der Wissenschaft

---

[1] Begr. d. Ethik S. 27; vgl. S. 20 das Beispiel von den faktisch vorhandenen astronomischen Berechnungen als Gegenstand der Transszendentalphilosophie.

[2] Theorie der Erfahrung S. 76. [3] S. 134. [4] S. 267; vgl. S. 408 u. 78.

in allgemeinen Methoden der psychischen Thätigkeit gefunden, durch die die Wissenschaft konstituiert wird. Diese Methoden sind als die Formen des wissenschaftlichen Bewusstseins zu betrachten. Da die Objekte der Wissenschaft durch sie, mithin durch das wissenschaftliche Bewusstsein selbst bestimmt werden, so kann sie Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit besitzen. M. a. W., für die Wissenschaft kann allgemeingiltige Notwendigkeit daraus erschlossen werden, dass ihre Methoden als die Formen des wissenschaftlichen Bewusstseins die Objekte selbst konstituieren. Nun scheint es zwar, als wäre die Untersuchung deswegen objektiver Natur, da die Methoden ja als das logische Konstituens in der Objektivität der Erfahrung nachgewiesen werden. Bei tieferem Eindringen offenbart sich aber der ganze Kern dieser scheinbar objektiven Untersuchung als ein unverkennbarer Circulus vitiosus, der durch ein *bestimmtes Wort* verhüllt wird. Man beachte: die allgemeingiltige Notwendigkeit der Wissenschaft soll daraus erklärt werden, dass ihre Objekte durch allgemeine psychische Verfahrungsweisen bestimmt werden. Wie lässt es sich aber begreifen, dass diese objektiv sind, m. a. W., dass sie im stande sind, eine *objektive*, d. h. eine im *Vorgestellten* selbst liegende innere Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit zu konstituieren, und nicht nur ein Zwang, in einer gewissen Weise vorzustellen? Sie sind ja eigentlich doch *nur* subjektiv. Nun, die Erklärung geschieht so, dass sie Verfahrungsweisen der *Wissenschaft* sind, welche eine derartige allgemeingiltige Notwendigkeit besitzt! Die Allgemeingiltigkeit der Wissenschaft wird aus der Objektivität ihrer Methoden erklärt. Die Objektivität der Methoden wird aus der Allgemeingiltigkeit der Wissenschaft erklärt. Hier verdeckt aber ein *Wort* den ganzen Zirkel. Cohen bezieht nämlich die Methoden auf das *wissenschaftliche Bewusstsein*, indem sie dessen Formen seien, und hieraus scheint er ihre Objektivität erklären zu wollen. Dieses Verfahren sucht aber die Rettung nur in einem *Worte*, denn jenes »wissenschaftliche» Bewusstsein zielt eben einfach nur auf die Gesamtheit der Methoden als transszendentaler, d. i. objektive Bedeutung besitzender ab. Dieses wird so ausdrücklich wie nur möglich gesagt[1]. Durch einen solchen Ausdruck dürfte mithin keine Erklärung gewonnen werden. Thatsächlich liegt denn auch der Schwerpunkt in

---

[1] Siehe z. B. S. 142 u. 310; vgl. oben die Darstellung der Sinnlichkeit und des Verstandes.

dem »metaphysischen Apriori». Der einzige Schritt zu einer wirklichen Erklärung der Allgemeingiltigkeit der Methoden ist der Nachweis derselben als elementärer Momente im menschlichen Bewusstsein. Dass aber diese Erklärung rein psychologischer Natur ist und keine objektive Notwendigkeit begründen kann, leuchtet ohne weiteres ein.

Man kann demnach sagen, dass nach Cohen die ganze Erkenntnistheorie Kants auf eine psychologische Erklärung der allgemeinen Methoden hinausläuft, durch welche die mathematische Naturwissenschaft psychologisch entsteht. Diese Methoden finden sich in den litterarisch gegebenen Grundsätzen und beziehen sich auf ursprüngliche Elemente des menschlichen Geistes. Dass diese Methoden das logische Konstituens in der Objektivität der Erfahrung seien, wird freilich behauptet, es bleibt jedoch beim Worte, das nie zu voller Begreiflichkeit gebracht wird. Der einzige Unterschied zwischen Cohen und den psychologischen Auffassungen anderer ist eigentlich der, dass die Lehre von den Seelenvermögen ausgeschieden wird, und dass die Formen nicht als psychologische Realitäten gedacht werden, sondern nur als Abstraktionen aus der für die Erkenntnis in Frage kommenden psychischen Thätigkeit. Das erkennende Bewusstsein ist in keinem Fall etwas anderes als das thatsächlich psychologisch gegebene, wenn es auch nicht in einem Seelenvermögen begründet ist. Eine Objektivität kann Cohen sich niemals »hineindenken».

3. Nachdem wir die wirkliche Stellung Cohens zur psychologischen Kantauffassung untersucht haben, thun wir das Gleiche mit Bezug auf den zweiten Hauptvertreter einer vorgeblich nicht psychologischen Auffassung, *Riehl*. Dieser Verfasser bekämpft kräftig, was er »das psychologische Vorurteil» in der Kantauffassung nennt[1]. Er sagt: »Der Hergang der Vorstellungsbildung und der Entstehung von Erfahrung ist ohne Zweifel eine überaus wichtige Aufgabe. Aber *dass dies nicht die Aufgabe der Vernunftkritik Kants sei,* geht schlagend schon aus der einzigen Stelle hervor etc.»[2]. »Der Begriff der Erfahrung ist der feste Grund, *die einzige Voraussetzung* der Kantischen Erkenntnistheorie». »Die beiden Fragen: wie entstehen Vorstellungen und sind Vorstellungen giltig, mit dem Objekte übereinstimmend, d. i. enthalten sie gegen-

[1] Der Philosophische Kritizismus I S. 294 ff. [2] S. 302.

ständliches Wissen, sind ganz verschiedene Fragen. *Die letztere lässt sich durch keine Psychologie jemals entscheiden»* [1]. »Seine Frage ist nicht die psychologische: wie *erwerben* wir die Vorstellung von Gegenständen überhaupt? . . . Es ist die erkenntniskritische: ist unsere Vorstellung von Gegenständen wahr? ist sie begründet? wie und unter welchen Einschränkungen kann sie bewiesen werden? Diesen Beweis führt die Vernunftkritik, und zwar nicht indem sie sich auf subjektive Notwendigkeiten und Einrichtungsstücke des Bewusstseins beruft, sondern indem sie sich auf den Begriff der Erfahrung stützt» [2].

Sehen wir nun zu, was Riehl denn eigentlich unter der apriorischen Vorstellung bei Kant versteht. Der Begriff hiervon ist ja der Grundbegriff bei Kant, und seine Stellung zum »psychologischen Vorurteil» wird wohl nach seiner Auffassung dieses Kantischen Begriffs zu beurteilen sein. Riehl bekämpft entschieden die Herbartsche Auffassung des Raumes und der Zeit als — nach Kant — »fertiger Behälter», ja überhaupt alles Reden von der Apriorität im Sinne von angeborenen Vorstellungen. Alle apriorischen Vorstellungen sind *entstanden*, erworben. Diesen Erwerb nennt Kant einen *ursprünglichen Erwerb*, womit er bezeichnen will, dass sie ihren Ursprung nicht in der Erfahrung oder in gegebenen Sinneseindrücken haben, sondern in ursprünglichen Gesetzen des Bewusstseins, um dann durch eine ursprüngliche Synthese des Bewusstseins, die anlässlich der Sinneseindrücke realisiert wird, zu entstehen. »Die Kategorie *entsteht* aus der logischen Funktion. Die logische Funktion selbst geht hervor aus der allgemeinen Synthese des Bewusstseins» [3]. »Nach Wundt (sind) die Einheitsbegriffe der Substanz und Kausalität psychologischen Ursprungs, hervorgegangen aus ursprünglichen schöpferischen Synthesen des Bewusstseins. Dasselbe lehrt Kant, wenn er diese Begriffe für ursprünglich erworben erklärt . . .» »Den Anlass der Entwicklung geben die Empfindungen, das Gesetz der Entwicklung ist das Einheitsgesetz des Bewusstseins» [4]. Kant lehrt ebenfalls in Übereinstimmung mit Wundt, dass Raum und Zeit Produkte einer psychischen Synthese sind. Den Anstoss zur Entwicklung geben die Sensationen. Der *Ursprung* ihrer Entwicklung liegt aber »in der Art und Weise, wie die Sinne gegebene Eindrücke vereinigen» [5]. Dass hiermit

---

[1] S. 303. [2] S. 310—311; vgl. S. 396. [3] S. 303.
[4] S. 306. [5] S. 305.

die apriorischen Vorstellungen von psychischen Prozessen abhängig gemacht werden, liegt auf der Hand.

Nun ist es aber von entscheidender Bedeutung, ob der ursprüngliche Erwerb in diesem Sinne nach der Meinung Riehls ein *wesentliches* Kennzeichen der Apriorität ist oder möglicherweise nur ein zufälliger Ausdruck der Art und Weise, in welcher solche Vorstellungen im psychologischen Bewusstsein zum Vorschein kommen. Es ist zu untersuchen, ob nach der Meinung Riehls die Apriorität *erkenntnistheoretisch* nichts mit dem »ursprünglichen Erwerb» zu schaffen habe, diese Lehre also nur andeutungsweise, ohne jedwede Bedeutung für die eigentliche Untersuchung in der Kritik vorkomme. Ist dies der Fall, so kann dennoch Riehl keine psychologische Auffassung der Kantischen Methode zugeschrieben werden. Und es scheint in der That so zu sein, denn in der Einleitung zu seiner Darstellung sagt er: »Die Frage nach der Entstehung der Begriffe, *obschon ausser seiner Aufgabe liegend*[1], hat er gleichwohl, zum Teil in polemischer Absicht, hinlänglich erörtert . . .»[2]. Das Gleiche scheint sich daraus zu ergeben, dass er den Ausdruck »gelegentliche psychologische Andeutungen»[3] von der betreffenden Lehre in den kritischen Werken Kants gebraucht. Diese Äusserungen sind indes *irreführend*. Schon der Umstand, dass dieselbe Lehre während des Verlaufs der Darstellung immer und immer wiederholt wird, lässt vermuten, dass sie für Riehl nicht von unwesentlicher Bedeutung ist. Dazu kommt, dass sie ohne die geringste Andeutung ihrer Unwesentlichkeit für die Kantische Erkenntnistheorie wiederholt wird[4]. Noch deutlicher wird die Sachlage aber, wenn wir beachten, dass nach der ausdrücklichen Lehre Riehls eben der *Grund* der Apriorität der Erkenntnis »die unabhängige Entstehung» ist. Sie ist der Grund der von der Erfahrung unabhängigen Einsicht in die Giltigkeit der Erkenntnis[5]. Hiermit übereinstimmend *erklärt sich* nach Riehl die Apriorität des Raumes und der Zeit dadurch, dass sie ihren Ursprung in der Form der Sinnlichkeit haben[6]. Entsprechend heisst es von den Kategorien: »Die Kategorien entspringen aus der Form des Verstandes oder des Denkens, dadurch wird ihre Apriorität möglich, d. i. begreiflich»[7]. So

---

[1] Kursiv. von mir. [2] S. 303 und oben S. 8. [3] S. 307.
[4] Siehe z. B. S. 324—325.
[5] S. 322. Siehe besonders die kursivierten Worte. [6] S. 352. [7] S. 377.

finden wir auch, dass Riehl die Kategorien durch und durch psychologisch behandelt. Die Kategorie entsteht und besteht nach ihm nur in dem reflektierten Bewusstsein. Ihre Anwendung wird durch die gegebenen Verhältnisse der Erscheinungen hervorgerufen[1]. Noch mehr psychologisch ist die Ausdrucksweise, wenn Riehl gegen die Kategorienlehre Kants den Einwand erhebt: »Das entwickelte Bewusstsein ist ohne Zweifel im Besitze mehrerer formaler Einheitsbegriffe — aber auch das ursprüngliche?» [2]

Betrachten wir sodann die Auffassung Riehls von dem Bewusstsein, das nach Kant der Erfahrung ihre Form verleiht, so finden wir unsere Vermutung über seine wirkliche Stellung zu dem psychologischen Vorurteil aufs entschiedenste bestätigt. Es heisst bereits in der einleitenden Darstellung: »Wenn Kant die *allgemeine Form* der Erfahrung an das Bewusstsein (eine Thatsache) . . . knüpfte, so knüpfte er sie damit nicht an ein *eingerichtetes,* sondern an ein alle seine Vorstellungen, seien es Anschauungen oder Begriffe, *erwerbendes* Bewusstsein» [3]. Von diesem Bewusstsein heisst es später: »Die Erfahrung wirkt und entwickelt das Bewusstsein, aber das Bewusstsein wirkt und wächst nach seiner eigenen Gesetzlichkeit» [4]. Dass dies auf nichts anderes Bezug haben kann als auf das psychologische, empirische Bewusstsein, liegt auf der Hand. Dies wird denn auch noch ausdrücklich hervorgehoben: »Die Entwicklung (gilt) nur vom empirischen, psychologischen Bewusstsein, nicht von dem Grundgesetze derselben, das vielmehr von uns als äusserste, nicht ferner ableitbare Thatsache hingenommen werden muss» [5]. Man beachte, dass im Bewusstsein nur das allgemeine Gesetz seiner Thätigkeit der empirisch psychologischen Entwicklung entzogen ist [6].

Betrachten wir dieses Gesetz genauer. Es ist, wie öfters betont wird, die Einheit des Bewusstseins in der Synthese, m. a. W. das Selbstbewusstsein. Wie ist dieses Gesetz zu

---

[1] S. 365; vgl. S. 371 den Vergleich mit dem Bewusstsein der Tiere, und S. 416: "Sie (die Ordnung der Wahrnehmungen) erweckt den Gedanken der Ursächlichkeit."

[2] S. 387. Riehl ist hiermit in der That wieder in die Wundtsche Karrikaturauffassung von Kant verfallen (siehe oben S. 2).

[3] S. 303. [4] S. 323. [5] S. 307.

[6] Vgl. S. 373, wo das Bewusstsein als wesentlich Synthese seiend dargestellt wird, welche Synthese nur in der wirklichen Ausübung existiere. Nur die Form dieser Synthese sei ursprünglich.

verstehen, aus dem alle apriorischen Vorstellungen — Raum und Zeit durch deren Verbindung mit der Auffassungsweise der Sinnlichkeit — hervorgehen?[1] Es herrscht kein Zweifel darüber, dass es von Riehl als eine latente Fähigkeit des Bewusstseins zu einer einheitlichen Synthese verstanden wird, die durch die Einwirkung des Gegenstandes auf das Bewusstsein zur Aktion gelangt. »Der Gegenstand macht die formale Einheit des Bewusstseins notwendig.» »Die formal mögliche Einheit des Bewusstseins wird zur wirklichen Einheit durch den Gegenstand selbst»[2]. »Es könnten wohl Erscheinungen, erklärt er (Kant), so beschaffen sein, dass der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäss fände — und in diesem Falle würde der Verstand ein totes, unentwickeltes, uns selbst unbekanntes Vermögen sein»[3]. Hier ist an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Wir haben hier offenbar im Grundgesetz des Denkens eine »ursprüngliche Einrichtung» oder »ursprüngliche Anlage», wie sehr sich auch Riehl dagegen sträuben möge[4].

Schliesslich ist zu behandeln, wie Riehl die Bedeutung der transszendentalen Deduktion auffasst! Diese liegt nach ihm im Nachweis der Kategorien als der Prinzipien einer möglichen Erfahrung. Dies wieder geschieht durch den Nachweis, dass die formalen Anschauungen von Raum und Zeit aus der Einheit des Bewusstseins, deren Begriffe die Kategorien sind, hervorgehen. Da alle Anschauungen unter den formalen stehen müssen, müssen sie auch unter den Kategorien stehen, und damit auch der Gegenstand der Anschauung[5]. Bei der Riehlschen Auffassung der apriorischen Anschauung und der Einheit des Bewusstseins ist es aber klar, dass der ganze Beweis auf eine Darstellung der *Entstehung* der Erfahrung, obschon mit besonderer Bezugnahme auf deren formale Seite, gestützt wird. Die Erfahrung entsteht so, dass der Gegenstand Anschauungen in einer bestimmten Ordnung und von bestimmter Beschaffenheit hervorruft. Dadurch gelangt die Einheit des Bewusstseins zur Aktion und schafft — bei der Auffassungsweise der Sinnlichkeit — die Anschauungen Raum und Zeit, die höchsten objektiven Einheiten. Erst hiermit wird die *Vorstellung* vom Objekte (nicht das Objekt selbst)

[1] S. 377—378. [2] S. 383. [3] S. 389.
[4] Vgl. *Vaihinger,* Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft II, S. 97.
[5] S. 375.

möglich. Die Einheit des Bewusstseins ist mithin die Bedingung der *Vorstellung* vom Objekt, deshalb müssen alle Objekte, soweit sie in unserm Bewusstsein vorkommen, unter derselben stehen. Riehl hebt denn auch in der That ausdrücklich hervor, dass die Einheit des Bewusstseins nur *subjektive* Bedeutung habe. Sie sei nur die ideelle Form des Begriffs von einem Objekt[1]. Die Kategorien, die Einheitsbegriffe, haben an sich keine Objektivität; nur weil sie die *Elemente der Erfahrung* sind, sind sie für die Objekte giltig[2]. Die Erfahrung selbst hat ihre Objektivität von den Dingen an sich. Also: das Bewusstsein hat eine bestimmte, ursprüngliche, subjektive (psychische) Beschaffenheit, Anlagen zu einer bestimmten Art und Weise der Thätigkeit. Wenn ihm die Gelegenheit abgeht, diese Anlagen zu entwickeln, kann es nicht zur Erfahrung, zur Erkenntnis der Objekte kommen. Deshalb müssen die objektiven Eindrücke, um zur Erfahrung ausgebildet zu werden, mit dieser Beschaffenheit übereinstimmen.

Fragt man nun, aus welchem Grunde Riehl seine Methode als nicht-psychologisch hinstellt, so findet man den Grund in dem Umstande, dass er Kant seine Erfahrungspsychologie nicht auf psychologische Untersuchungen, sondern auf eine objektive Analyse des Erfahrungsbegriffes bauen lässt. So führt Riehl aus, Kant *beweise* die Apriorität der Vorstellung von Raum und Zeit durch eine objektive Analyse dessen, was im *Begriffe* Raum und Zeit liegt, obschon er eben diese Apriorität durch eine psychologische Theorie von der *Entstehung* der Raum- und Zeitvorstellung *erkläre*[3]. Indessen hat dieses Verhältnis keine Bedeutung für die Entscheidung der eigentlichen Hauptfrage: ob die Kantauffassung Riehls psychologischer Natur sei oder nicht[4].

---

[1] S. 382. [2] S. 405. [3] S. 348—349.

[4] Einen dem Riehlschen im ganzen gleichartigen Standpunkt nimmt *Goldschmidt* ein in seiner Schrift: Für Imm. Kant, Kantkritik und Kantstudium. Zwar betont er wie Riehl, dass die Erkenntniskritik wesentlich von der Psychologie zu trennen ist (siehe z. B S. 129) und bezeichnet es als ein widersinniges Unternehmen, auf historisch-genetischem Wege die letzten Bedingungen der Erkenntnis herleiten zu wollen. *Wenn* aber die reine Vernunft als Erkenntnisvermögen auf den Menschen bezogen wird, der damit "begabt" sein soll (S. 32), *wenn* vom Menschen es heisst, er "bediene sich" derselben zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten (S. 44, 110, 129: "Eben das verlangt Kant von den Philosophen, dass sie in abstracto einzusehen vermögen, was sie und die gesamte Menschheit in concreto immer gebrauchen" und 193), *wenn* vom Verstand gesagt wird, er besitze die Be-

4. Wir haben nun gesehen, dass die beiden hervorragendsten Kantforscher, welche von sich behaupten, sie hätten keine psychologische Auffassung, keineswegs ihrer Behauptung gemäss verfahren. Es kann daher als ausgemacht betrachtet werden, dass die psychologische Auffassung von Kant ein durchgängiger Zug bei den heutigen Kantforschern ist. Wir wollen nunmehr ihre Haltbarkeit prüfen. Wir fassen zunächst *die Konsequenzen einer solchen Auffassung* ins Auge und zeigen einige der Widersprüche oder Schwächen, die man infolgedessen Kant zur Last zu legen genötigt ist.

a. Wenn Kant dem Phänomen das psychologische Bewusstsein zu Grunde legt, so bezeichnet der Begriff des ersteren, dass die uns gegebene Wirklichkeit aus den empirischen Wahrnehmungen empirischer Subjekte bestehe. Dann müssen aber auch, damit dies nicht widersinnig sei, die empirischen Subjekte mit ihren Empfindungen *an und für sich wirklich* sein und nicht nur ihrerseits wiederum für ein sie auffassendes Bewusstsein existieren. Oder, aus einem anderen Gesichtspunkte gesehen: liegt die Phänomenalität der Wirklichkeit darin, dass Raum und Zeit bei dem empirischen Subjekte im voraus existieren, sei es als ursprüngliche Anlagen oder fertige Formen, und späterhin auf die sich darbietenden Sensationen angewandt werden, so bedeutet ja dies eo ipso, dass das in der Zeit wirksame Bewusstsein selbst eine für sich bestehende Realität ist. Wie steht es aber um diese Sache bei Kant? Niemand wird wohl bestreiten können, dass nach Kant die Zeit selbst eine Form des inneren Sinnes ist, und dass das empirische Subjekt mit seinen in der Zeit gegebenen Zuständen Phänomen ist. »Wenn die Erscheinungen Gründe haben müssen, die nicht Erscheinungen sind, so leuchtet ein, dass die Erklärung der Erscheinungen als Modifikationen dessen, was selber eine Erscheinung ist, ein offenbarer Wi-

---

griffe vorbereitet und entwickle sie aus Anlass der Erfahrung (S. 152 vergl. mit S. 136), *wenn* Kants Stellung zur Frage der *angeborenen* Ideen als "von der Leibnizs nicht weit entfernt" bezeichnet wird (S. 132), *wenn* schliesslich die Bedingungen der Erkenntnis als Faktoren betrachtet werden, "in denen alle *erkennenden* Wesen unserer Art *notwendig* übereinstimmen müssen" (S. 62), dann ist es unmöglich, als Subjekt der Erkenntnis nicht das *empirische* Bewusstsein, die "Seele", aufzufassen. Sicher ist wenigstens, dass ein anderes Subjekt nicht nachgewiesen wird!

derspruch ist», sagt ganz richtig *George Dawes Hicks*[1] und — schiebt Kant diesen Widerspruch in die Schuhe[2].

b. Kant macht oft, wie es scheint in offenbarem Widerspruch mit dem Subjektivismus, einen Unterschied zwischen der Vorstellung und dem vorgestellten Gegenstande; so redet er oft von einem Realen, das der Sensation korrespondiere[3]. Und was mehr ist, in demselben Augenblicke, wo er behauptet, die Dinge hätten phänomenalen Charakter, seien m. a. W. nur Vorstellungen, sagt er, dass die Farben z. B. nur Modifikationen des Gesichtssinnes seien, der *auf gewisse Weise vom Lichte affiziert werde*[4]. Also: das Ding ist nach oft wiederholten Behauptungen nur die Wahrnehmung[5], die durch die Raumform objektiviert wird. *Dieselbe* Wahrnehmung wird dann aber vom Dinge getrennt, ja als durch das Ding bewirkt dargestellt. In der That ein flagranter Widerspruch, *wenn* Kant psychologisch aufzufassen ist. Man lese übrigens nur z. B. *Vaihingers* Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, und seinen Exkurs über »Die affizierenden Gegenstände»[6], und man wird finden, dass das Verhältnis als ein wirklicher Widerspruch bei Kant festgestellt wird: eine Folge der ganzen psychologischen Auffassung, die jener Verfasser von der Erkenntniskritik Kants hat. Oder man lese *George Dawes Hicks*: »Die Begriffe Phänomenon und Noumenon

---

[1] Die Begriffe Phänomenon und Noumenon in ihrem Verhältnis zu einander bei Kant. S. 140.

[2] *Kuno Fischer* stellt diesen Widerspruch so dar, als werde bei Kant der Mensch, der selbst nur ein Moment *in* der Welt ist, Träger der ganzen Welt, und zwar dadurch, dass deren Formen Raum und Zeit nur bei ihm existieren. Die Lösung soll nun in der Weise stattfinden, dass der Mensch als Träger von Raum und Zeit nicht eine unter den Naturerscheinungen — nicht ein Erkenntnis*objekt* — sondern *Subjekt* der Erkenntnis sei. Dieses Subjekt "ist nicht in der Zeit, sondern diese ist in ihm . . ." (Geschichte d. n. Phil., 2 Aufl., V., S. 12—13) Hier muss man unwillkürlich fragen: was ist das für ein Erkenntnissubjekt, das nicht in der Zeit wirkt? Was für ein Erkenntnissubjekt ist es, von dem wir Erkenntnis besitzen, das aber selbst keins der Erkenntnisobjekte ist? Wenn man überdies noch weiss, dass die Kritik nach K. Fischer eine Erörterung der Art und Weise enthalten soll, wie die Erkenntnis bei diesem Subjekte *entstehe*, wundert man sich noch mehr. Offenbar hat K. Fischer hier bei Kant eine Absurdität vorgefunden, von der er ihn befreien *will*, aber nicht befreien *kann*.

[3] Kr. d. r. V., Ed. Kehrb. S. 49, 146, 317.

[4] Kr. d. r. V., S. 56.

[5] Siehe z. B. die Darstellung des vierten Paralogismus in der ersten Aufl. S. 317.

[6] II S. 38 ff. Siehe besonders S. 52 u. 53.

etc.» und seine Darstellung der beiden nach seinem Dafürhalten einander absolut entgegengesetzten Bestimmungen des Erscheinungsbegriffs, die bei Kant vorkommen[1].

Hiermit hängt ein besonders schwieriger Punkt für die psychologische Auffassung von Kant zusammen: seine Widerlegung des Idealismus in der zweiten Auflage[2]. Kant sucht hier ja zu beweisen, dass die äussere Erfahrung ebenso unmittelbar sei wie die innere. Das Ding im Raume existiert als ein von allen meinen Vorstellungen getrenntes perdurierendes Ding mit ebenso ursprünglicher Realität, wie ich selbst als ein bestimmtes Dasein in der Zeit existiere. *Volkelt*[3] und *B. Erdmann*[4] fassen hier jenes perdurierende Ding ausser mir als das Ding an sich auf. Nun lautet die Überschrift des Beweises: »Das blosse, aber empirisch bestimmte, Bewusstsein meines eigenen Daseins beweist das Dasein der Gegenstände im *Raum* ausser mir.» Und überdies wird ja eben hier noch ausdrücklich gesagt, dass das Beständige, was wir auf den Begriff Substanz beziehen können, nur die *Materie* sei[5]. Hieraus, wie übrigens aus jedem Moment der Darstellung, erhellt, dass auf das Ding im Raum Bezug genommen wird. Demnach würde Kant sich hier damit beschäftigen, zu *beweisen*, dass die Dinge im Raum »Dinge an sich» sind[6]. Übrigens kann man ja vom Raum absehen und nur das ins Auge fassen, dass Kant hier also die Existenz *perdurierender* Dinge an sich würde *beweisen* wollen. Und dies ungeachtet der Thatsache, dass seine Kritik durch und durch, wie überhaupt die ganze Philosophie Kants, sich auf die Lehre von der transszendentalen Idealität sowohl des Raumes als der Zeit stützt. Diese Auffassung, die dazu führt, Kant eines so absoluten Widerspruches gegen sich selber zu zeihen, vor dem ein Adept der Philosophie zurückbeben würde, beruht indessen nicht auf Zufall. Sie ist in der That notwendig, wenn man von Anfang an einerseits an der *Thatsache* festhält, dass Kant unter der Phänomenalität des Dinges eben die Wahrnehmung selbst versteht, und andererseits diese Wahrnehmung als zu meinem zeitlichen Dasein gehörend, mithin psychologisch,

---

[1] S. 123 ff.—129 ff. [2] Kr. d. r. V., S. 208 ff. und Vorr., S. 31—32.

[3] Immanuel Kants Erkenntnistheorie S. 102.

[4] Kants Kritizismus S. 202.

[5] Kr. d. r. V., S. 210.

[6] So *K. Fischer*, Gesch. d. n. Phil. B. V 2 Aufl. S. 59—60.

auffasst. Wenn nun Kant von Dingen redet, welche ausserhalb der zu meinem zeitlichen Dasein gehörenden Vorstellungen existieren: was kann er wohl meinen, wenn nicht das Ding an sich! Diese Auffassung ist von ihrem Gesichtspunkt aus ebenso notwendig, wie die von *Vaihinger*[1] und *Hicks*[2] vertretene, nach welcher Kant hier thatsächlich das Phänomen meint, mit der Phänomenalität der körperlichen Dinge aber etwas ganz anderes meint, als wenn er die Dinge als blosse Vorstellungen bestimmt. Geht man von der *Thatsache* aus, dass Kant hier den Beweis der gleich ursprünglichen Realität der äusseren *Phänomene* wie der inneren erbringen will, und fasst man andererseits diejenigen Stellen psychologisch auf, wo das Phänomen als die Vorstellung selbst bestimmt wird, so *muss* man sagen, dass Kant hier in den Begriff Phänomen zwei gänzlich entgegengesetzte Bedeutungen gelegt habe. Welcher Deutung man nun auch beitritt, d. h. von welchem authentischen *Faktum* man ausgehen mag — ein gleich schwerwiegender Widerspruch bei Kant ist das Ergebnis. Es scheint, als müsse hier entweder ein Grundfehler in der Kantauffassung vorliegen — oder es hat die Altersschwäche Kant allzu stark beeinflusst, als er sein berühmtes Werk niederschrieb. Man beachte, dass hier von keinem verborgenen Widerspruch die Rede ist, der etwa schwer aufzudecken sei, sondern von einem solchen, der für jedermann, der auch nur die allergeringsten Voraussetzungen für philosophische Untersuchungen hat, sozusagen mit den Händen *greifbar* ist.

c. Es ist zu beachten, dass aus der Art und Weise, in der wir zu irgend welcher bestimmten Wahrnehmung gelangen, nichts in Bezug auf *den Inhalt* der Wahrnehmung zu folgern ist. Wenn man beweisen kann, dass wir, um eine gewisse Erscheinung wahrnehmen zu können, eine ursprüngliche Veranlagung, sie wahrzunehmen, in uns haben oder geradezu die Vorstellung in uns fertig haben müssen, so ist daraus keineswegs zu folgern, dass die Vorstellung selbst etwas *lediglich* Subjektives sei. Wenn dem so wäre, so müsste auch aus dem Umstande, dass richtige Beobachtungen über die Naturdinge eine angeborne Beobachtungsfähigkeit erheischen, gefolgert werden, dass die beobachteten Gegenstände nicht wirklich

---

[1] Zu Kants Widerlegung des Idealismus, Strassburger Abhandlungen zur Philosophie 1884, S. 85—164.

[2] A. a. O., S. 158.

existieren. Es ist deshalb ziemlich einfach, die Inkonsequenz zu begreifen, deren Kant, wenn seine Erkenntniskritik psychologisch gemeint ist, sich schuldig macht in seinem Schluss von der Apriorität des Raumes und der Zeit auf deren *blosse* Subjektivität. Weil die Auffassung von Raum und Zeit ursprüngliche Anlagen im menschlichen Bewusstsein oder gar fertige Formen darin voraussetzen, sollten Raum und Zeit nur subjektiv sein! Versteht es sich von selbst, dass die *Wirklichkeit* diese Formen nicht hat, eben weil *ich,* um sie wahrzunehmen, gewisse ursprüngliche Anlagen dazu besitzen muss? Oder um mit *Trendelenburg* zu reden: »Wenn nun z. B. durch die innere Bewegung der Imagination die Vorstellung des Raumes entsteht (subjektiv), so ist dadurch der Raum nicht gehindert objektiv zu sein.»[1] Es ist dies eine so überaus leicht anzustellende Reflexion, dass es einen nur wundern kann, wie sie zum Gegenstand so vieler Auslegungen hat gemacht werden können. Man findet denn auch im Kommentar *Vaihingers*[2], dass schon zu Kants Lebzeiten allerlei Dii minores ihn auf das Ungereimte seiner Schlussfolgerungen hinwiesen — obschon offenbar diese Hinweisungen erfolglos geblieben sind.

d. Aus *psychologischem* Gesichtspunkte gesehen, muss es als äusserst merkwürdig und von wissenschaftlicher Oberflächlichkeit zeugend angesehen werden, dass Kant ohne jedwede Motivierung den Begriff *des inneren Sinnes* einführt. Er stellt sich den inneren Sinn offenbar parallel dem äusseren Sinne vor als eine Art Organ, vermittelst dessen wir unsere eigenen Zustände auffassen. »Unsere eigenen, inneren Zustände müssen nach Kant erst noch durch einen besonderen Sinn erfasst werden, den sie affizieren.»[3] Dass es einer solchen besonderen Art Affektion bedürfe, um die Selbstauffassung *psychologisch* zu ermöglichen, ist eine Behauptung, die man, wenn man den geringsten Anspruch auf Wissenschaftlichkeit haben will, denn doch zu *beweisen* als nötig erachten müsste.

Wir können uns damit begnügen, diese Schwächen als Folgen einer psychologischen Kantauffassung aufzuzeigen. Im übrigen sei auf *Vaihinger* verwiesen, der ganze Netze von Widersprüchen bei Kant entdeckt. Er sagt denn auch selbst, nachdem er zu zeigen versucht hat, dass Kant die reine und die angewandte Mathematik durcheinandergeworfen: »Wir haben

---

[1] Historische Beiträge zur Philosophie 1867 Bd. III, S. 222.

[2] II, S. 311 ff. [3] *Vaihinger,* Komm. II, S. 125.

hier also wieder eine jener zahllosen Ungenauigkeiten, resp. Widersprüche, wie sie uns bei Kant auch bisher auf Schritt und Tritt begegnet sind.» An diese Worte knüpft Vaihinger folgende Reflexion: »An der Genialität des Mannes brauchen wir deshalb nicht zu zweifeln: es gehört eben zur 'psychologie des grands hommes', dass geniale Geistesbegabung im Grossen solche auffallende Verwirrung in Einzelfragen nicht ausschliesst, ja, vielleicht fördert.»[1] Können wir aber die »auffallende Verwirrung» Kants beim Bestimmen des Begriffs des Phänomens oder in Bezug auf die affizierenden Gegenstände als »Einzelfragen» ansehen und demnach immer noch die »Genialität des Mannes» in Schutz nehmen? Es sollte denn doch scheinen, als sei es hier vonnöten, sich selbst Halt zu gebieten und sich zu fragen, ob man *selbst* im rechten Geleise sei?

5. Wir wollen jetzt, bevor wir durch eine direkte Behandlung der Prinzipienfragen der Erkenntniskritik die Stellung derselben zur Psychologie darzulegen suchen, *einige Einzelthatsachen* besprechen, die für ein Verständnis dieser Frage von Wichtigkeit sind.

a. Wie Kant selbst *die Stellung seiner Erkenntniskritik zur Psychologie* beurteilt haben will, darüber waltet ja kein Zweifel. Von besonderer Bedeutung hierfür ist eine wenig beachtete Stelle in der Kr. d. r. V. Es heisst in der Einleitung zur transszendentalen Deduktion der Kategorien von der empirischen Ableitung reiner Begriffe, die zu zeigen hat, wie die Erkenntniskraft aus Anlass der Eindrücke in Aktion versetzt und von der Wahrnehmung zu allgemeinen Begriffen entwickelt und somit die Erfahrung geschaffen wird: »Allein eine *Deduktion* der reinen Begriffe a priori kommt dadurch niemals zu stande, denn sie liegt ganz und gar nicht auf diesem Wege... Diese versuchte physiologische Ableitung, die eigentlich gar nicht Deduktion heissen kann, weil sie eine *quæstionem facti* betrifft, will ich daher die Erklärung des *Besitzes* einer reinen Erkenntnis nennen.»[2] Hieraus scheint ja deutlich hervorzugehn, dass Kant mit der transszendentalen Deduktion keineswegs darzustellen bezweckt, wie die Erfahrung entsteht und die Anwendung der Kategorien dabei notwendig gemacht wird. — Hierzu findet man eine offenbare Parallelstelle in Prol. § 21 a: »Um alles bisherige in einen Begriff zu-

[1] A. a. O., S. 283. [2] S. 104—105.

sammenzufassen, ist zuvörderst nötig, die Leser zu erinnern: dass hier nicht von dem Entstehen der Erfahrung die Rede sei, sondern von dem, was in ihr liegt. Das erstere gehört zur empirischen Psychologie, und würde selbst auch da, ohne das zweite, welches zur Kritik der Erkenntnis und besonders des Verstandes gehört, niemals gehörig entwickelt werden können.» Man sieht hier, dass Kant zwar die empirische Psychologie und die Erkenntniskritik in ein gewisses Verhältnis zu einander setzt, aber in ein dem allgemein gebräuchlichen entgegengesetztes. Die Psychologie ist betreffs der Erklärung der Entstehung der Erkenntnis von der Erkenntniskritik *abhängig*. So findet man denn auch an jener entsprechenden Stelle in der Kr. d. r. V., dass hinsichtlich der physiologischen Ableitung der Begriffe auf das *kritische* Ergebnis der Untersuchung der Erfahrung verwiesen wird: »Indessen kann man von diesen Begriffen die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufsuchen, wo alsdann die Eindrücke der Sinne den ersten Anlass geben, die ganze Erkenntniskraft in Ansehung ihrer zu eröffnen, und Erfahrung zu stande zu bringen, die zwei sehr ungleichartige Elemente enthält, nämlich, eine *Materie* zur Erkenntnis aus den Sinnen, und eine gewisse *Form*, sie zu ordnen, aus dem inneren Quell des reinen Anschauens und Denkens, die, bei Gelegenheit der ersteren, zuerst in Ausübung gebracht werden und Begriffe hervorbringen». Kant knüpft hier offenbar an das Resultat der kritischen Untersuchung an und zeigt, wie es bei einer psychologischen Erklärung der Entstehung der Erfahrung zu verwenden ist. — Wie ist es möglich, die transszendentale Deduktion so zu verstehen, als stelle sie dar, wie die Erfahrung durch Entwicklung der latenten Erkenntniskraft entstehe, da dieses nach Kant zu einer auf die Erkenntniskritik gegründeten Psychologie gehört?

Ausserdem sind bestimmte Aussagen Kants betreffs der Bedeutung der Psychologie von Gewicht. Es heisst, diese Wissenschaft habe im Vergleich mit der Physik eine erhebliche Inferiorität. In der Physik könne vieles a priori erkannt werden durch Bestimmungen der Raumform; dies könne aber nicht in der Psychologie geschehen, wo alle Erkenntnis nur empirisch sei, wofür der Grund angegeben wird[1]. Bei der Darstellung der Architektonik der reinen Vernunft heisst es:

[1] Kr. d. r. V., S. 321; vgl. R. V S. 310, I S. 521 u. 606—607.

»Zweitens: wo bleibt denn die *empirische Psychologie*, welche von jeher ihren Platz in der Metaphysik behauptet hat, und von welcher man in unseren Zeiten sogar grosse Dinge zur Aufklärung derselben erwartet hat, nachdem man die Hoffnung aufgab, etwas Taugliches a priori auszurichten? Ich antworte, sie kommt dahin, wo die eigentliche (empirische) Naturlehre hingestellt werden muss, nämlich auf die Seite der *angewandten* Philosophie . . . Also muss empirische Psychologie aus der Metaphysik gänzlich verbannt sein»[1].

Dieser von Kant selbst bewerkstelligten Ausscheidung der Psychologie aus der Erkenntnistheorie dürfte denn doch wohl ein wenig Beweiskraft zuerkannt werden müssen, wenn es gilt zu entscheiden, was Kant *selbst* bei seinen kritischen Untersuchungen gemeint hat. — Hören wir aber, wie ein hervorragender Kantforscher, *Hegler*, diesbezüglich räsonniert. Er findet es eigentümlich, dass Kant den Gegenstand der rationalen Psychologie auf das einfache: »Ich denke» beschränkt habe. »Er hat in seiner Kritik der reinen Vernunft die Werkstätte des menschlichen Bewusstseins viel genauer durchforscht». Weshalb hat er nicht in die rationale Psychologie den ganzen Mechanismus unsers Bewusstseins nebst der Synthese der Einbildungskraft, den Kategorien des Verstandes bis einschliesslich der transszendentalen Apperzeption aufgenommen? Freilich nicht die Entdeckung und das Rechtfertigen dieser Elemente, denn dann wäre ja die Erkenntnistheorie ganz und gar in die Psychologie aufgegangen. Weshalb aber nicht die Zusammenstellung? »Dass nun Kant diesen Erkenntnissen, obwohl sie zweifellos rational sind und zu einer — nach Kants Anschauung — von der Erfahrung unabhängigen Bestimmung des menschlichen Geistes dienen, trotzdem den Titel einer rationalen Psychologie verweigert, ist höchst charakteristisch.» Es bezeugt teils die Abhängigkeit Kants »von dem Fachwerk der Überlieferung», teils seinen Eifer, die Psychologie von der Entdeckung und der Rechtfertigung der apriorischen Formen fern zu halten. Ausserdem wäre dann die Wissenschaft vom menschlichen Geiste der Naturwissenschaft übergeordnet. Kant liegt aber

---

[1] Kr. d. r. V., S. 639 f. (zur Metaphysik wird hier die Erkenntniskritik gerechnet). Eine ähnliche Ausscheidung psychologischer Fragen aus transszendentalphilosophischen haben wir S. 673.

daran, dass beide als koordiniert gleiches Interesse in einer über ihnen stehenden Erkenntnistheorie haben[1]. — Wir erwähnen hier nur beiläufig die offenbar irrige Angabe, dass das »Ich denke» ein *Gegenstand* der rationalen Psychologie sei. Es ist nicht der *Gegenstand*, sondern nur der einzig mögliche *Erkenntnisgrund* einer rationalen Psychologie. Gegenstand ist »Ich als denkendes Wesen», was man durch die reine Ich-Vorstellung »Ich denke» zu bestimmen sucht[2]. Und Kant meint, das wirkliche Wesen der Seele könne nur durch das *reine* Selbstbewusstsein — im Gegensatz zum *empirischen* — erkannt werden. Die Verwirrung bei Helger zog indes die Frage nach sich, weshalb Kant nicht auch die Kategorien, die Einbildungskraft u. s. w. als *Gegenstände* der rationalen Psychologie mitgenommen habe. Wenn Hegler streng daran festgehalten hätte, dass das »Ich denke» nach Kant nur als der einzig mögliche *Erkenntnisgrund* einer *rationalen* Psychologie Bedeutung habe, so wäre der Anlass, diese Frage aufzuwerfen, weggefallen. — Nach der Darstellung Heglers hätten wir nun folgende Position: Nach Kant *ist* die Kritik eine Lehre von den apriorischen Formen und Grundkräften *des menschlichen Geistes*. Nichtsdestoweniger darf sie nicht eine Lehre vom menschlichen Geiste (= Psychologie) *genannt* werden. Nicht einmal die *Zusammenstellung* der apriorischen Formen dieses Geistes darf eine Lehre von demselben genannt werden. Und das habe seinen Grund einesteils in dem Einflusse der Überlieferung auf Kant, andererseits in seinem Wunsche, die Erkenntnistheorie (durch Vermeiden dieser Nomenklatur!) der Psychologie und der Naturwissenschaft in gleich hohem Masse übergeordnet erscheinen zu lassen. Wahrhaftig ein — sit venia verbo — kindischer Eigensinn, den man einer Person in dem Alter, in dem Kant sich zur Zeit der endgültigen Redaktion der Kritik befand, kaum zutrauen sollte. Erörterungen wie die Heglers beweisen indes etwas ganz anderes als das Bezweckte, nämlich dass die Kritik Kants gar nicht die apriorischen Formen oder die Grundkräfte "*des menschlichen Geistes*" behandelt[3].

---

[1] Die Psychologie in Kants Ethik, S. 9—10.

[2] Siehe z. B. Kr. d. r. V., S. 293.

[3] Grössere Berechtigung hätte man zur Frage, weshalb denn Kant nicht die von der Erkenntniskritik abhängige, von ihm erwähnte, aus der Kritik

b. Wer Kant psychologisch auffasst, muss ihn natürlich so verstehen, als würden *die apriorischen Vorstellungen* bei dem Bilden der Erfahrung von uns in einer *unbewussten*, dunkel *instinktmässigen* Weise angewandt. Ist es aber nicht merkwürdig, dass Kant selbst nichts darüber direkt mitteilt? Wir nehmen ein Beispiel. In seinem Beweise des Kausalitätsgrundsatzes versucht Kant den Nachweis, dass die Wahrnehmung objektiver Zeitfolge die Anwendung des Kausalitätsbegriffes voraussetzt. Diese Behauptung erscheint ja psychologisch höchst merkwürdig. Wenigstens erscheint es offenbar, dass ich nicht bei jeder objektiven Zeitfolge die bewusste Vorstellung einer Kausalität habe. Wäre es nicht deshalb vonnöten gewesen, dass Kant, wenn er die Sache psychologisch meinte, *aufs schärfste* betont hätte, dass hier nur von einer mehr oder weniger *dunklen* Vorstellung die Rede sei? *Ohne* dass dies ausdrücklich betont wird, erscheint ja die ganze Sache vom psychologischen Gesichtspunkt aus selbst mindestens dunkel. *Es findet sich aber hierüber kein Wort*[1]. — Man muss denn doch wohl, wenn man Kant vorurteilsfrei studiert hat, mit Verwunderung Folgendes z. B., das einen angesehenen

---

aber ausgeschiedene Erkenntnispsychologie als rational bezeichnete. Hier ist aber der Grund offenbar der, dass Kant ihr als gänzlich ausserhalb der Sphäre seiner Interessen liegend keine weitere Aufmerksamkeit widmete. Vielleicht würde er, dazu gedrängt, geantwortet haben, dass sie, obschon von den Ergebnissen der Kritik ausgehend, von der Erfahrung eigens verifiziert werden müsse.

[1] Falls man nicht mit *Vaihinger* eine solche Äusserung in den folgenden Worten erblicken will: "Es geht aber hiemit (mit dem Kausalitätsbegriffe) so, wie mit anderen reinen Vorstellungen a priori (z. B. Raum und Zeit), die wir darum allein aus der Erfahrung als klare Begriffe herausziehen können, weil wir sie in die Erfahrung gelegt hatten, und diese daher durch jene allererst zu stande brachten. Freilich ist die logische Klarheit dieser Vorstellung einer, die Reihe der Begebenheiten bestimmenden Regel, als eines Begriffs von Ursache, nur alsdann möglich, wenn wir davon in der Erfahrung Gebrauch gemacht haben, aber eine Rücksicht auf dieselbe, als Bedingung . . . war doch der Grund der Erfahrung selbst . . ." Vaihinger (Komm. II S. 93) findet es hier deutlich ausgedrückt, dass wir uns der apriorischen Vorstellungen unbewusst bedienen. Unbewusstheit ist ja der Gegensatz von Klarheit. Weshalb *sagt* denn aber Kant dies nicht? Gerade hier wäre die Gelegenheit ja trefflich gewesen. Beweist nicht im Gegenteil der Umstand, dass er den Ausdruck "dunkel" oder Ähnliches von der Art und Weise, in der wir in der Erfahrung auf den Kausalitätsbegriff Bezug nehmen, nicht verwendet, dass es sich hier um ein Gebiet handelt, wo die Gegensätze "klar" und "dunkel" jeglicher Bedeutung entbehren, wenn auch die Bezugnahme die psychologische Entwicklung zu einer klaren Auffassung des Inhalts des Begriffs ermöglicht? — Noch willkürlicher legt Vaihinger anderswo Komm. II S. 225 und 243 in

Kantdarsteller, *Hölder*[1], zum Verfasser hat, lesen: »Die Welt von Erscheinungen, welche als kontinuierlichen, räumlich-zeitlichen Bilderkomplex jeder einzelne in sich vorfindet, sobald er wissenschaftlich über sich nachdenkt, sie hat — wie Kant es auffasst — jedenfalls erst sich gebildet Hand in Hand mit der Entwicklung seines denkenden, urteilenden (zunächst freilich noch nicht wissenschaftlichen) Bewusstseins. Dieses denkende Bewusstsein bedient sich natürlich der Kategorien, zunächst allerdings nur instinktiv, ohne vom eigenen Thun und seinen Gesetzen sich Rechenschaft zu geben.» *Wo* in der Kritik Kants oder überhaupt in seinen erkenntnistheoretischen Schriften aus der kritischen Periode findet man die geringste Andeutung einer *Entwicklung* aus einem mehr instinktiv wirkenden Bewusstsein zu einem wissenschaftlichen? Verf. dieser Arbeit hat wenigstens keine solche angetroffen. Übrigens gilt hinsichtlich dieses Punktes, dass ein Nachweis bezüglicher Äusserungen in *anderen* Schriften als den rein erkenntnistheoretischen, z. B. in der Logik oder der Anthropologie, nicht genügt. Auch nicht der Nachweis vereinzelter darauf bezüglicher Äusserungen in der Kritik oder ihr zur Seite stehenden Schriften würde hinreichen. Wenn die psychologische Auffassung von Kant richtig ist, muss, falls man ihn nicht in die Klasse der Mittelmässigen einreihen will, das »Unbewusste», »Dunkle», »Instinktive» ein Grundbegriff seiner Erkenntnistheorie sein. Sind sie aber doch nicht als solche dargestellt, so muss dieses nach den gewöhnlichen Methoden historischer Forschung als ein den höchsten Grad der Wahrscheinlichkeit beauspruchendes Indizium dafür erachtet werden, dass eine solche Auffassung der genannten Begriffe bei ihm nicht vorhanden gewesen ist.

c. Schliesslich will ich, bevor ich zur positiven Darstellung der Prinzipfragen schreite und dadurch die Stellung der Kantischen Erkenntnistheorie zur Psychologie beleuchte, einen bei unserem Philosophen öfters wiederkehrenden Begriff erörtern: *die Einbildungskraft in transszendentaler Bedeutung,* die ja zwischen dem Verstande und der Sinnlichkeit vermitteln soll. Wäre hiermit die psychologische Einbildungskraft ge-

---

Äusserungen von Kant, in denen das Wort "dunkel" oder etwas damit Gleichbedeutendes überhaupt gar nicht vorkommt, eine diesem Worte entsprechende Bedeutung hinein.

[1] Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie S. 33.

meint, so wären deren Produkt schlechterdings *Bilder* und eben nichts anderes. Ist es aber irgendwie möglich, bei Kant eine Stelle nachzuweisen, welche besagt, dass das Werk der transszendentalen Einbildungskraft »in der Konstruktion von Anschauungsbildern» liege[1]? Zwar heisst es: »Die Einbildungskraft soll nämlich das Mannichfaltige der Anschauung in ein *Bild* bringen»[2]. Zu beachten ist aber, dass hier, wie der Zusammenhang zeigt, von der empirischen Einbildungskraft die Rede ist. Von der transszendentalen heisst es unmittelbar vorher: »Nun nennen wir die Synthesis des Mannichfaltigen in der Einbildungskraft transszendental, wenn ohne Unterschied der Anschauungen sie auf nichts, als bloss auf die Verbindung des Mannichfaltigen a priori geht . . .»[3]. Einige Seiten weiter wird sie so bestimmt, dass sie eine *notwendige Einheit* in der Synthese alles Mannichfaltigen zu stande zu bringen habe, oder, wie der Ausdruck auch lautet, eine Affinität der Phänomene und damit deren Assoziabilität[4]. Dieses Vermögen, bei dessen Ausübung vom *Unterschied der Anschauungen* gänzlich abgesehen wird, indem sie nur überhaupt verbunden werden, so dass sie sich assoziieren können — dies Vermögen sollte nun mit der psychologischen Einbildungskraft etwas zu schaffen haben? — Wir haben aber noch anderes Beweismaterial. Es heisst bei der Darstellung des Schemas: »Das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Produkt der Einbildungskraft; aber indem die Synthesis der letzteren keine einzelne Anschauung, sondern die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein zur Absicht hat, so ist das Schema doch vom Bilde zu unterscheiden . . .[5]» und weiter: »So viel können wir nur sagen: das *Bild* ist ein Produkt des empirischen Vermögens der produktiven Einbildungskraft, das *Schema* sinnlicher Begriffe ein Produkt und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft, wodurch und wonach die Bilder allererst möglich werden»[6]. — Was auch die reine Einbildungskraft bei Kant bedeuten möge, keinesfalls ist es eine psychologische Einbildungskraft, wennschon sie durch ihre Thätigkeit die Vorstellungen assoziabel macht und den Regeln, *nach* denen die *empirische* Einbildungskraft Bilder produzieren kann, zu Grunde liegt.

6. Wir schreiten nun zu einer direkten Darstellung der

[1] *Hölder*, a. a. O., S. 48. [2] Kr. d. r. V., S. 130.
[3] S. 129. [4] S. 132; vgl. S. 673. [5] S. 144. [6] S. 145.

Prinzipien, womit wir das Verhältnis der Kantischen Erkenntniskritik zur Psychologie vollständiger beleuchten können. Wir betrachten zuerst *das Hauptproblem der Kritik*. Es wird in der zweiten Auflage [1] und in den Proleg.[2] so formuliert: »Wie sind synthetische Sätze a priori möglich?» — Wir können zunächst keine vollständige Bestimmung dessen, was in dem Kantischen Begriffe a priori liegt, geben, werden jedoch versuchen, die Sphäre *der nach Kant als apriorisch zu betrachtenden Urteile* genau zu begrenzen. Eine solche Begrenzung findet sich in der Einleitung zur zweiten Auflage, wo es heisst, dass zur Apriorität als deren sicherste Merkmale die Notwendigkeit und die Allgemeinheit gehören. »Findet sich also *erstlich* ein Satz, der zugleich mit seiner Notwendigkeit gedacht wird, so ist er ein Urteil a priori; ist er überdem auch von keinem abgeleitet, als der selbst wiederum als ein notwendiger Satz giltig ist, so ist er schlechterdings a priori.» Ähnlich wird von der Allgemeinheit gesagt [3]: Die Notwendigkeit muss eine *innere* Notwendigkeit sein, d. h. das Urteil muss »für sich selbst klar und gewiss» sein [4]. Kant nennt diese Notwendigkeit auch *objektive* Notwendigkeit, um sie von der subjektiven zu unterscheiden, die nur auf Gewohnheit [5] oder vielleicht auf angeborenen Anlagen oder Einrichtungen beruht [6]. Der Kausalitätsgrundsatz z. B. drückt aus: »die Wirkung ist mit der Ursache im Objekte (d. i. notwendig) verbunden» [7]. D. h. im apriorischen Urteil wird die Notwendigkeit als in der Beschaffenheit der behandelten *Sache* selbst liegend gedacht. »Allgemeinheit» bedeutet die Giltigkeit des Satzes für jeden Fall und gehört unzertrennlich mit der Notwendigkeit zusammen [8]. Anstatt Allgemeinheit bedient sich Kant oft des Ausdrucks Allgemeingiltigkeit, worin er jedoch auch noch die Bedeutung von Giltigkeit für jedermann einbegreift. Es ist nun auch zu beachten, dass Kant diese notwendige Allgemeingiltigkeit als *objektive Giltigkeit* enthaltend betrachtet. »Wenn wir Ursache finden, ein Urteil für notwendig allgemeingiltig zu halten, so müssen wir es auch für objektiv halten, d. i., dass es nicht bloss eine Beziehung der Wahrnehmung auf das Subjekt, sondern eine Beschaffenheit des Gegenstandes ausdrücke» [9]. Festzuhalten ist demnach, dass Kant unter syn-

---

[1] S. 654. [2] Ed. v. Kirchm., S. 24. [3] S. 648 f.; siehe auch R. I S. 566.
[4] Kr. d. r. V., S. 35. [5] Kr. d. pr. V., S. 11. [6] Kr. d. r. V., S. 682.
[7] Ebenda. [8] S. 649. [9] Proleg. S. 51.

thetischen Urteilen a priori im strengen Sinne *objektiv* giltige oder *objektiv* allgemeingiltige und notwendige Urteile versteht: mithin vollständige *Erkenntnisurteile.* — Dass Kant thatsächlich Erkenntnisurteile meint, erhellt übrigens daraus, dass er in den Proleg.[1] das Problem so formuliert: »Wie ist Erkenntnis aus reiner Vernunft möglich?», ferner aus anderen Formulierungen[2]. Überhaupt ist zu bemerken, dass, wenn Kant in seiner Kritik »Urteile» behandelt, es stets unter Bezugnahme auf ihre Bedeutung für die Erkenntnis geschieht. So unterscheidet er innerhalb der Urteile zwischen analytischen und synthetischen unter alleiniger Bezugnahme auf ihre erkenntnistheoretische Bedeutung. Jene erweitern unsere Erkenntnis nicht, sondern klären nur unsere Begriffe; diese aber erweitern sie[3]. Es heisst von den synthetischen Urteilen in der Einleitung zur 1:ten Aufl.: »Nun ist hieraus klar: . . . . dass bei synthetischen Urteilen ich ausser dem Begriffe des Subjekts noch etwas anderes (X) haben müsse, worauf sich der Verstand stützt, um ein Prädikat, das in jenem Begriffe nicht liegt, doch als dazu gehörig zu erkennen»[4].

Vaihinger vertritt in seinem Kommentar eine der oben dargestellten entgegengesetzte Ansicht bezüglich dessen, was Kant unter dem Ausdruck synthetische Urteile a priori versteht. Nach ihm sollen sie nicht identisch sein mit wahren Urteilen, »sondern ganz allgemein: Urteile, in welchen unabhängig von Erfahrung den Subjektsbegriffen nicht in ihnen liegende Prädikate zugeschrieben werden»[5]. Es ist geradezu unbegreiflich, wie Vaihinger eine solche Behauptung verantworten kann angesichts so bestimmter Äusserungen Kants, wie die oben angeführten es sind, wenn er (Kant) z. B. die Frage »wie sind Erkenntnisse aus Vernunft möglich» mit der anderen Frage »wie sind synthetische Urteile a priori möglich» *gleichstellt.* — Es ist übrigens klar, dass nach dieser Vaihingerschen Definition irgend welche beliebigen unsinnigen, auf keine Erfahrung gestützten, Konstruktionen, z. B. Thales' Satz, dass das Wasser

[1] S. 24. Man beachte, dass diese Formulierung sich direkt auf die zweite bezieht: "Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?"

[2] Kr. d. pr. V., S. 54; am deutlichsten: R. I S. 403.

[3] Proleg., S. 13—14.

[4] S. 40; vgl. S. 41. Die hier dargestellte Ansicht wird im Folgenden durch eine Untersuchung darüber, was Kant unter dem wirklichen Vorhandensein synthetischer Urteile a priori versteht, noch weitere Stützen erhalten.

[5] I, S. 316.

der Grundstoff aller Dinge sei, zu den synthetischen Urteilen a priori gehören, mithin unter die Urteile fallen, die nach Kant einer Erklärung bedürften.

7. Indessen steht scheinbar der von uns gegebenen Darstellung ein Umstand von grosser Bedeutung entgegen. Er besteht darin, dass Kant zu den synthetischen Urteilen a priori, die er behandelt, ja auch *die Urteile der reinen Mathematik* rechnet, wie es scheint Urteile über eine von unserer eigenen Phantasie geschaffenen Vorstellung — bezüglich der Geometrie, den reinen Raum und Konstruktionsbilder in diesem Raum —, wenn diese Urteile auch, wie Kant zu zeigen sucht, in *zweiter* Linie ihre Anwendung auf die gegebenen Dinge im Raum haben. Dieser Umstand ist es, der die Behauptung Vaihingers erklärt, man könne nicht an die Stelle der Formel: »Wie sind synthetische Urteile a priori möglich» die andere Formel einsetzen: »Wie ist Erkenntnis von Objekten aus reiner Vernunft möglich» [1]. — Da nun indessen Kant selbst an vielen Stellen die erstere Formel auf die letztere bezieht oder diese für die erstere einsetzt [2] und mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit die Apriorität als objektive Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit bezeichnet [3], möchte es eigentlich am korrektesten scheinen, zu sagen, dass ein grober Widerspruch bei ihm vorhanden sei [4]. Indessen muss man, bevor man zu solch

[1] A. a. O. S. 327 ff.

[2] Mit besonders betontem Einschluss der *reinen* Mathematik begegnet uns diese Formel Kr. d. r. V. 2:te Aufl. S. 655: "In der Auflösung obiger Aufgabe ist zugleich die Möglichkeit des reinen Vernunftgebrauches in Gründung und Ausführung aller Wissenschaften, die eine theoretische *Erkenntnis a priori von Gegenständen* (kurs. von mir) enthalten, mit begriffen, d. i. die Beantwortung der Fragen: Wie ist reine Mathematik möglich" u. s. w.

[3] Siehe oben S. 25 ff.

[4] Es ist nicht ohne Interesse zu sehen, wie *Fr. Paulsen* den Begriff synthetisches Urteil a priori bei Kant hinsichtlich der Urteile der reinen Mathematik als dazugehöriger behandelt. Nach P.'s Meinung verbirgt sich hinter der Kantischen Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen die Entgegensetzung zweier Arten von Erkenntnissen nämlich die von Hume fixierte: der rein begrifflichen (mathematischen) Erkenntnis, und der von Thatsachen oder von Objekten. Kants wirkliches Problem ist daher nun: wie ist Erkenntnis a priori von Objekten möglich? — Dieses Problem ist es auch, das von Kant wirklich behandelt wird. Da fragt es sich aber: "Woher kommt es, dass Kant in der Einleitung an die Stelle dieser bestimmten Formel, die er in der Untersuchung braucht, die unbestimmte und fliessende gesetzt hat: wie sind synthetische Urteile a priori möglich?" Der erst angegebene Erklärungsgrund ist der, dass Kant auch die Mathematik zu den Erkenntnissen a priori hinzuziehen will. Da nun allein die *reine*

einer Behauptung das Recht erwirbt, genau untersuchen, ob wirklich *Kant* unter der *reinen* Mathematik ein System von Sätzen über rein subjektive Konstruktionsgebilde versteht, bezüglich der reinen Geometrie derartige Gebilde in dem sog. mathematischen Raume. Ausgemacht ist es wohl nicht, dass *er* so etwas meint, nur weil möglicherweise seine Ausleger die reine Mathematik so auffassen.

Unter den erwähnten Konstruktionsgebilden scheinen die Verteidiger dieser Ansicht die Schemata der reinen sinnlichen Begriffe oder allgemeine Begriffsbilder zu verstehen[1]. Nun kann wohl kein Mensch in der Welt sich ein Bild machen von dem Begriff z. B. des mathematischen Triangels. Es würde das Bild eines Triangels sein, der weder gleichseitig noch ungleichseitig wäre u. s. w. In solchem Fall würde die reine Mathematik für sich genommen nicht nur jeder objektiven Bedeutung ermangeln, sondern sie würde mit feierlichem Gebahren — das reine Nichts abhandeln. Vielleicht aber *versteht* man doch etwas anderes unter den Konstruktionsgebilden. Vielleicht meint man etwas derartiges wie die schwankenden Bilder individueller mathematischer Figuren. Da man

---

Mathematik, *"die innerhalb der Begriffe Welt und ihrer eigenen Konstruktionsgebilde weilt"*, nicht aber die *angewandte* als unbestreitbar gewiss betrachtet werden kann, so kann man nicht ohne weiteres die Mathematik zu den Erkenntnissen a priori von Objekten hinzuziehen. Daher wählt Kant den mehr unbestimmten Ausdruck "synthetische Urteile a priori", um die Objektivität in suspenso zu lassen. "Und so bildet er nun die allgemeine Formel: wie kann synthetischen Sätzen a priori objektive Giltigkeit zukommen?" (Immanuel Kant, sein Leben und seine Lehre, S. 135—139). — Ist est aber wirklich Kant, der die letztgenannte Formel bildet? Es wäre von grösstem Interesse zu wissen, wo? Sonst lautet ja die Formel: wie sind synthetische Urteile a priori *möglich?* Die Sache liegt so: Kant rechnet die unbestreitbar gewissen *rein* mathematischen Urteile zu den synthetischen Urteilen a priori. Diese Urteile gehen aber eigentlich nur auf reine Konstruktionsgebilde. Die Frage ihrer *objektiven* Giltigkeit ist eine sekundäre Frage, über die sich streiten lässt. Eben um bei der Formulierung einen so allgemeinen Ausdruck zu gebrauchen, dass auch diese Urteile, die, unbestreitbar gewiss, an und für sich nur subjektive Bedeutung haben, einbegriffen werden können, wendet Kant den Ausdruck synthetische Urteile a priori an. Wäre nun die Formel die *authentisch* Kantische: "wie sind synthetische Urteile a priori möglich", so würde ja zum Problem auch die Frage gehören, wie sind die Urteile der reinen Mathematik mit ihrer ursprünglich bloss subjektiven Bedeutung möglich? Paulsen will indessen energisch die wirklich auch durch Kantstellen belegbare Ansicht verteidigen, dass das Problem die Möglichkeit reiner Erkenntnis von *Objekten* betreffe. Daher wird eine kleine Berichtigung der Kantischen Formel notwendig . . .

[1] Siehe z. B. *Vaihinger,* Komm. II, S. 470; *Paulsen,* a. a. O., S. 135 u. 136.

weiss, dass diese feste Gestalt erst gewinnen, wenn sie äusserlich ausgeführt — auf ein Papier gezeichnet — sind, diese äusserlichen Figuren aber aus der ursprünglichen Giltigkeitssphäre der reinen Mathematik ausgeschlossen sind, so scheint es, als ob die reine Mathematik recht unbestimmte Objekte zur Behandlung hätte, und als ob sie selbst zerfliessen müsste. — Bleibt die Möglichkeit übrig, dass die Verteidiger des rein subjektiven Charakters der reinen Mathematik mit dem Ausdruck »Konstruktionsgebilde» überhaupt keine wirklichen Bilder meinen, sondern ganz einfach damit sagen wollen, dass die reine Mathematik von blossen *Begriffen* handelt, nicht von Anschauungen, die den Begriffen korrespondieren[1]. Demgegenüber möchte man aber fragen, wie ein Begriff Bedeutung oder Sinn haben kann, wenn er von allem, was Anschauung heisst, losgerissen wird. Nehmen wir z. B. den Satz, das es zum *Begriff* des Triangels gehöre, dass bei ihm die Summe aller Winkel gleich zwei Rechten sei. Was für ein Sinn liegt darin, wenn er nicht von dem anschaulich gegebenen Triangel gilt? — Wenn also die erwähnte Ansicht von der reinen Mathematik an sich widersinnig erscheint, so ist das um so mehr ein Grund, bevor man sie *Kant* zuschreibt, genau zu untersuchen, was *er* von der Natur dieser Wissenschaft sagt.

Wir wollen zunächst uns darüber klar zu werden suchen, was Kant unter dem Schema eines reinen sinnlichen Begriffs, z. B. des Triangels, versteht. Kant giebt eine klare und unzweideutige Darstellung hiervon in seiner Lehre von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Das *Schema*, sagt er, ist streng von dem *Bilde* zu sondern. Die Zahl ist als Schema »die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriffe gemäss eine Menge ... in einem Bilde vorzustellen ...». »Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriffe sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe.» Und weiter: »In der That liegen unsern reinen sinnlichen Begriffen nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemata zum Grunde. Dem Begriffe von einem Triangel überhaupt würde gar kein Bild desselben jemals adäquat sein . . . Das Schema des Triangels kann niemals anderswo als in Gedanken existieren und bedeutet eine

---

[1] Etwas Ähnliches scheint *Paulsen* zu meinen, wenn er von den rein mathematischen Sätzen sagt: sie gelten eben vom *Begriffe*, nicht aber von Gegenständen (a. a. O., S. 135).

Regel der Synthesis der Einbildungskraft, in Ansehung reiner Gestalten im Raume . . .» »So viel können wir nur sagen: das *Bild* ist ein Produkt des empirischen Vermögens der produktiven Einbildungskraft, das *Schema* sinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raume) ein Produkt und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch und wonach die Bilder allererst möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelst des Schema, welches sie bezeichnen, verknüpft werden müssen, und an sich demselben nicht völlig kongruieren.» [1] Wir sehen hieraus ja deutlich und klar, dass das Schema nur eine Konstruktions*regel* ist, die von dem Konstruktions*bilde* zu trennen ist. Dieses letztere ist ein einzelnes empirisches Bild, das durchaus nicht dem Begriffe adäquat ist, mit ihm aber durch die Konstruktionsregel zusammenhängt [2].

8. Sehen wir nun zu, wie Kant in seiner umständlichen Darstellung *in der Methodenlehre den eigentümlichen Charakter der reinen Mathematik* darstellt. Wir halten uns dabei hauptsächlich an die reine Geometrie, weil Kants Meinung am leichtesten hinsichtlich dieser Disziplin der Mathematik zu erfassen ist. Kant sagt, »die mathematische (Erkenntnis) ist (die Vernunfterkenntnis) aus der *Konstruktion* der Begriffe. Einen Begriff aber *konstruieren* heisst: die ihm korrespondirende Anschauung a priori darstellen. Zur Konstruktion eines Begriffs wird also eine nicht empirische Anschauung erfordert, die folglich, als Anschauung, ein *einzelnes* Objekt ist, aber nichtsdestoweniger als die Konstruktion eines Begriffs (einer allgemeinen Vorstellung), *Allgemeingiltigkeit* für alle möglichen Anschauungen, die unter denselben Begriff gehören, in der Vorstellung ausdrücken muss. So konstruiere ich einen Triangel, indem ich den diesem Begriffe entsprechenden Gegenstand, entweder durch blosse Einbildung, in der reinen, oder nach derselben auch auf dem Papier, in der empirischen

---

[1] Kr. d. r. V., S. 144 und 145.

[2] Es ist allerdings wahr, dass Kant gelegentlich von dem *einzelnen* Bilde den Ausdruck "Schema des Begriffs" anwendet (so z. B. S. 160 und 549), es handelt sich dann aber nur um eine Frage des Ausdrucks. *Hier* ist es von Wichtigkeit, zu beweisen, dass Kant nicht allgemeine "Gedankenbilder" — z. B. rein mathematische Figuren — als Objekte der Mathematik annimmt, sondern das zwischen dem mathematischen Begriff und der *einzelnen* Anschauung Vermittelnde als eine *Konstruktionsregel,* nicht als ein allgemeines Bild auffasst.

Anschauung, beide Male aber völlig a priori, ohne das Muster dazu aus irgend einer Erfahrung geborgt zu haben, darstelle. Die einzelne hingezeichnete Figur ist empirisch und dient gleichwohl, den Begriff unbeschadet seiner Allgemeinheit auszudrücken, weil bei dieser empirischen Anschauung immer nur auf die Handlung der Konstruktion . . . gesehen . . . wird». Die Anwendung dieser Konstruktion ist dann die, dass, »wie dieses Einzelne unter gewissen allgemeinen Bedingungen der Konstruktion bestimmt ist, eben so der Gegenstand des Begriffs, dem dieses Einzelne nur als sein Schema korrespondiert, allgemein bestimmt gedacht werden muss.» [1] Die Mathematik kann nichts mit dem blossen Begriff ausrichten, »sondern eilt sogleich zur Anschauung, in welcher sie den Begriff in concreto betrachtet, aber doch nicht empirisch, sondern bloss in einer solchen, die sie a priori darstellt, d. i. konstruiert hat, und in welcher dasjenige, was aus den allgemeinen Bedingungen der Konstruktion folgt, auch von dem Objekt des konstruierten Begriffs allgemein gelten muss» [2].

Wir untersuchen zunächst an der Hand des Referierten und mit Hülfe anderer Kantischer Äusserungen, was Kant unter der Konstruktion als der Grundlage der reinen Geometrie versteht. »Einen Begriff konstruieren» wird als das apriorische Darstellen »der ihm korrespondierenden Anschauung» bestimmt. Nach dem aus dem »transszendentalen Schematismus» Angeführten ist das darstellende Vermögen »das empirische Vermögen der produktiven Einbildungskraft». Dieses wird in seiner Thätigkeit von dem »Schema» des Begriffs, d. h. einer apriorischen Regel für die anschauliche Darstellung desselben bestimmt. Von der Anschauung, die dargestellt wird, ist zu sagen: 1:o, dass sie eine bestimmte *Gestalt* hat [3]; 2:o dass diese Gestalt »entweder durch blosse Einbildung in der reinen» (scil. Anschauung), d. h. in dem *inneren*, von fremden Elementen gereinigten Raumbilde dargestellt wird, »oder nach derselben auch auf dem Papier in der empirischen Anschauung», d. h. in einer nach dem inneren Bilde gemachten »Zeichnung» in dem äusseren *realen* Raume; 3:o dass sie eine apriorische Anschauung und damit allerdings (als Anschau-

---

[1] S. 548—549. [2] S. 550.

[3] Kr. d. r. V., S. 155: "Ob wir gleich daher vom Raume überhaupt oder den Gestalten, welche die produktive Einbildungskraft in ihm verzeichnet, so vieles a priori . . . erkennen . . .".

ung) »ein einzelnes Objekt» ist, zugleich aber von allgemeingiltiger Bedeutung »für alle möglichen Anschauungen, die unter denselben Begriff gehören» [1]. Diese ihre Allgemeingiltigkeit schliesst in sich, dass die allgemeinen Konstruktionsbedingungen, von denen man die Darstellung des einzelnen Objekts abhängig findet, auch als allgemein den Gegenstand des konstruierten Begriffs bestimmend gedacht werden müssen [2]. Der Satz z. B. *zwei rechte Linien können nicht einen Raum einschliessen* wird auf die Weise eingesehen, dass ich in dem inneren oder äusseren Raume zwei rechte Linien darstelle. Ich finde hierbei, dass die Einbildungskraft mit Hinsicht auf die allgemeinen Konstruktionsbedingungen für die Darstellung zweier rechter Linien nicht aus zwei solchen Linien eine Figur darstellen kann, und sage dies als eine von der Sache selbst geltende Bestimmung aus, d. h. zwei rechte Linien schliessen niemals einen Raum ein. Wäre es nun Kants Meinung, dass die Allgemeingiltigkeit hier von bloss subjektiver Natur sei, d. h. bloss auf den inneren, sog. mathematischen Raum, den Raum, in seiner Reinheit von fremden Elementen vorgestellt, Bezug habe, so würde es wohl heissen, dass die einzelne Gestalt mit ihren Konstruktionsbedingungen für alle *inneren* reinen Bilder gilt, die dem Begriff korrespondieren. Die Giltigkeit würde wohl nicht mit solcher Allgemeinheit ausgesagt werden, wie Kant es wirklich thut: »für alle möglichen Anschauungen, die unter den Begriff gehören.» Hält man dem entgegen, dass nach Kant nur innere reine Bilder wirklich dem

---

[1] Man beachte rücksichtlich der hier gegebenen Deutung, dass beide Arten von Anschauung, die bei der Konstruktion angewendet werden können — die reine und die empirische — als apriorisch zu betrachten sind. Es ergiebt sich hieraus klar, dass die *Reinheit* bei der Entgegensetzung zum Empirischen nicht gleichbedeutend ist mit "Apriorität". Die letztere bedeutet hier die *erkenntnistheoretische* Allgemeingiltigkeit der Anschauung, die darin begründet ist, dass die bestimmende Regel, das Schema, von aller Erfahrung unabhängig ist. Die "Reinheit" lässt sich da am ungesuchtesten als eine *psychologische* Reinheit deuten, insofern das von der Einbildungskraft hervorgebrachte innere Bild, psychologisch gesehen, innerhalb des reinen Raumbildes sich hält. Bei einer solchen Deutung versteht man, wie es trotz seiner "Reinheit" von Kant auf die *empirische* Einbildungskraft bezogen wird. Es ist als eine *psychologische* Erscheinung empirisch, oder, als von psychologischer Natur, das Produkt eines psychischen, mithin in der inneren *Erfahrung* gegebenen Vermögens.

[2] Siehe die angeführten Worte: "wie dieses Einzelne" u. s. w. und "sondern eilt sogleich zur Anschauung".

geometrischen Begriff korrespondieren, so ist das eine völlig willkürliche Konstruktion, sofern man sich auf die hier vorkommende Darstellung der Methode der Mathematik stützen will. Von etwas derartigem findet sich hier keine *Andeutung*. Im Gegenteil heisst es ja, dass auch eine *gezeichnete* Figur auf dem Papier bei der Konstruktion angewendet werden kann, was *dasselbe* ist, als dass sie eine dem Begriff korrespondierende Anschauung darstellen kann[1]. Man darf sich nicht durch seine eigene Auffassung von der Natur der reinen Geometrie verleiten lassen, Kant eine andere Ansicht über diese Wissenschaft zuzuschreiben, als er sie wirklich hat. — Vor allem erscheint dies unangebracht, wenn die eigene Ansicht *sachlich* unrichtig ist. Es verhält sich keineswegs so, dass das innere Bild in dem reinen Raum vollständiger als die äussere Gestalt dem geometrischen Begriffe entspräche. Das innere Bild eines Triangels z. B. ist keineswegs mehr regelbestimmt als das äussere. Im Gegenteil ist das innere Bild äusserst schwankend und bedarf einer festigenden Stütze in einem äussern.

Wir kommen hiermit zu der Frage, wie nach Kant eine besondere Gestalt, sie sei nun eine innere oder äussere, überhaupt als eine dem Begriff entsprechende Anschauung betrachtet werden kann. Die Schwierigkeit besteht hier darin, dass die besondere Gestalt insoweit etwas Empirisches ist, als sie stets eine für den inneren oder äusseren Sinn gegebene Erscheinung ist, während dagegen der Begriff rein d. h. unabhängig von aller Erfahrung ist. Die Lösung dieser Schwierigkeit finden wir in der bereits behandelten Darstellung in dem transszendentalen Schematismus. Es heisst dort: »In der That liegen unsern reinen sinnlichen Begriffen nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemata zum Grunde[2]». Und weiter: die Bilder werden mit dem Begriff *erst* durch das Schema verknüpft und kongruieren an sich nicht vollständig mit demselben[3]. Erinnern wir uns nun, dass Schema hier die apriorische Regel bedeutet, nach welcher die empirische produktive Einbildungskraft verfahren muss, um den Begriff darzustellen, so können wir an der Hand des Angeführten sagen, dass ein Bild oder eine Gestalt trotz ihres empirischen Charakters auf den reinen geometrischen Begriff bezogen werden kann, wenn sie als durch die empirische Einbildungskraft in

---

[1] Vgl. Kr. d. r. V., S. 552 und 224.

[2] S. 144. [3] S. 145.

einer Thätigkeit, die durch die Konstruktionsregel des Begriffes bestimmt ist, produzierbar gedacht werden kann. Eine solche Regel vermittelt zwischen dem reinen Begriff und der empirischen Gestalt, weil sie selbst apriorisch, aber Regel ist für ein empirisches Vermögen in seiner Thätigkeit. Eine gegebene Gestalt z. B. gehört unter den Begriff des Triangels, wenn sie als darstellbar betrachtet werden kann durch eine Thätigkeit der Einbildungskraft nach der Konstruktionsregel dieses Begriffs, d. h. durch Ziehen von drei geraden Linien, die einander schneiden. Es ist nun klar, dass das innere Bild in dem mathematischen Raume insofern, begriffsmässig gesehen, das Primat über das äussere Bild hat, als dieses auf den Begriff nur bezogen werden kann, soweit es als durch die empirische Einbildungskraft produzierbar betrachtet werden kann, deren Produkte, sofern sie Gestalten bildet, in erster Linie stets innere Bilder im reinen Raume sind. Ein äusseres Bild kann nur an der Hand des inneren reinen Bildes dargestellt werden, wenn auch das letztere Festigkeit erst durch diese seine äussere Darstellung erlangt. Um einen Triangel auf das Papier zu zeichnen, muss ich zuerst ein inneres Bild von ihm haben, dem ich folge [1]. Das Schema ist als Regel für die Gestaltenproduktion der empirischen Einbildungskraft zunächst eine Regel für die Hervorbringung von Gestalten in dem reinen (innern) Raumbilde [2]. Daher kann die äussere Gestalt auf das Schema nur durch das entsprechende innere reine Bild bezogen werden. Aber auch *nur* in dieser Beziehung hat das innere Bild Vortritt hinsichtlich der Entsprechung zum Begriff.

Wie Kant die Entsprechung des Bildes zum Begriff auffasst, ersehen wir auch aus der Bestimmung, die er in der Methodenlehre dafür giebt, wie ein mathematischer (geometrischer) Begriff definiert wird: »Also blieben keine anderen Begriffe übrig, die zum Definieren taugen, als solche, die eine willkürliche Synthesis enthalten, welche a priori konstruiert werden kann, mithin hat nur die Mathematik Definitionen. Denn den Gegenstand, den sie denkt, stellt sie auch a priori in der Anschauung dar, und dieser kann sicher nicht mehr noch weniger enthalten, als der Begriff, weil durch die Erklärung der Begriff von dem Gegenstande ursprünglich, d. i. ohne die Erklärung

[1] S. 548.

[2] Daher heisst es vom Schema des Triangels: "eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft, in Ansehung *reiner* Gestalten im Raume." S. 144.

irgend wovon abzuleiten, gegeben wurde» [1]. Hiernach ist nun klar, dass der geometrische Begriff sogar hinsichtlich seiner *Existenz* an die Konstruktion gebunden ist. Die Definition des Begriffs geschieht nämlich durch dessen Konstruktion, und erst mit der Definition ist der Begriff da. Das Ursprüngliche ist daher offenbar die Darstellung einer bestimmten Gestalt durch die Einbildungskraft. Die dabei hervortretende Konstruktionsweise, welche apriorischer Natur ist, giebt Anlass zur Bildung eines reinen Begriffs, welcher da nichts anderes ist als der Begriff von der Gestalt, dessen empirische Darstellung nach dieser Regel geschieht. »In der That liegen unsern sinnlichen (scil. reinen) Begriffen . . . Schemata zum Grunde.»

Damit dürfte Kants Meinung von dem allgemeinen Charakter der reinen Geometrie festgestellt sein, so wie diese Meinung in der methodischen Darstellung hervortritt. Ihr *Objekt* ist die *Gestalt* im Raume — sei es nun der innere reine oder der äussere, mit empirischen Elementen verbundene Raum — die Gestalt, soweit sie als nach einer bestimmten apriorischen Konstruktionsregel darstellbar betrachtet werden kann, d. h. auf einen reinen Begriff sich bezieht. Der Begriff wird in einer bestimmten Gestalt konstruiert. D. h. die empirische Einbildungskraft bringt ohne andere Leitung als die der Regel eine bestimmte Gestalt hervor. Die allgemeinen Konstruktionsbedingungen, unter welchen die Darstellung der Gestalt als stehend eingesehen wird, wird allgemein von dem Gegenstand des Begriffs an und für sich [2], d. h. von allen möglichen inneren und äusseren Gestalten, die dem Begriff korrespondieren, ausgesagt.

9. Sehen wir nun zu, wie Kant die reine Mathematik anderwärts behandelt, besonders um die Frage, ob *sie als Wissenschaft einen subjektiven oder objektiven Charakter habe,* zu erörtern. Wir haben zunächst *den Unterschied zwischen der reinen und angewandten Mathematik* zu beachten,

---

[1] S. 559; vgl. S. 560.

[2] "Aber in den mathematischen Aufgaben ist hiervon und überhaupt von der Existenz gar nicht die Frage, sondern von den Eigenschaften der Gegenstände an sich selbst, lediglich sofern diese mit den Begriffen derselben verbunden sind." (Kr. d. r. V., S. 552). Indem Vaihinger die Worte "Gegenstände an sich selbst" herausreisst, kommt er zu der fast parodistisch klingenden Behauptung, dass hier "die mathematischen Figuren, die Schemata . . . als Gegenstände an sich selbst bezeichnet werden" (Komm. II, S. 470).

wie ihn Kant an einer Stelle in den Proleg.[1] (später auch in die zweite Auflage der Kr. d. r. V.[2] aufgenommen) aufstellt. »Zuvörderst muss bemerkt werden: dass eigentliche mathematische Sätze jederzeit Urteile a priori und nicht empirisch sind, weil sie Notwendigkeit bei sich führen, welche aus Erfahrung nicht abgenommen werden kann. Will man aber dieses nicht einräumen, wohlan, so schränke ich meinen Satz auf die reine Mathematik ein, deren Begriff es schon mit sich bringt, dass sie nicht empirische, sondern bloss reine Erkenntnis a priori enthalte». Aus der hier vorkommenden Sonderung der reinen Mathematik von der angewandten hat man kein Recht zu schliessen, dass nach Kants Meinung die erstere nicht ebenso wie die letztere von empirischen Erscheinungen handle, oder dass überhaupt für Kant das *Problem* der *reinen* Mathematik ein anderes sei als das der angewandten. Die Sonderung geschieht hier aus folgendem Grunde. Die angewandte Mathematik behandelt *bestimmte* empirisch gegebene Gegenstände und muss also stets sich auf eine *bestimmte* Erfahrung beziehen oder *empirische* Begriffe behandeln. Es kann daher ja bestritten werden, dass die Sätze derselben eine *in strengstem Sinne* »reine Erkenntnis a priori» enthalten. Die Sätze der reinen Mathematik hingegen gelten ausschliesslich *reinen* sinnlichen Begriffen, sie müssen daher, soweit sie wirklich Erkenntnisse sind, »*reine* Erkenntnisse a priori» sein. Das schliesst aber keineswegs aus, dass die reine Mathematik mögliche empirische Erscheinungen behandelt. Im Gegenteil ist nach dem Vorhergesagten ein *rein* sinnlicher Begriff Begriff von einer bestimmten Art empirischer Erscheinungen, nämlich solcher, die sich auf eine bestimmte apriorische Konstruktionsregel beziehen. Dadurch jedoch, dass das Allgemeine in der empirischen Erscheinung, die durch den Begriff vorgestellt wird, nur das Bestimmtsein durch die apriorische Konstruktionsregel ist und nicht eine zur Erfahrung gehörige gleichartige Beschaffenheit, ist der Begriff ein reiner. — Die Sonderung geschieht hier aus einem Grunde, ähnlich dem, welcher Kant veranlasst, bei der Aufstellung des Moralprinzips die *reine* Moral an sich zu untersuchen. Die angewandte Moral beschäftigt sich mit empirischen Begriffen, das Moralprinzip muss aber vollständig a priori sein. Diese Sonderung will jedoch nicht besagen, dass die Sätze der reinen Moral an und für sich nicht auch für den

[1] S. 15—16. [2] S. 651.

empirischen Willen gelten sollten. Allerdings behandelt sie (wie wir finden werden) den Willen als Willen überhaupt, aber natürlich gelten die Sätze, die vom Willen überhaupt ausgesagt werden, auch für den empirischen Willen, und das Problem der angewandten Moral stellt sich nicht abseits von dem der reinen Moral, sondern die Lösung dieses schliesst auch die Lösung des ersteren in sich. — Die Richtigkeit der hier gegebenen Erklärung für die Bedeutung der Stelle wird in schlagender Weise durch die Behandlung besonders der reinen Geometrie bestätigt, wie sie in der transszendentalen Aesthetik vorkommt, und zu der wir nunmehr übergehn.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass *in der transszendentalen Aesthetik* die Möglichkeit der reinen Geometrie *bloss* hinsichtlich der *objektiven* Giltigkeit der Wissenschaft, d. h. ihrer Giltigkeit für den *wirklichen* Raum und die Gestalten in ihm, behandelt wird. Von einer anderen Art Giltigkeit ist als Problem niemals die Rede. — Wir folgen zunächst der Darstellung *der Proleg.* als der ausführlichsten. Im Anfang des § 6 wird darauf hingewiesen, dass wir in der reinen Mathematik »eine grosse und bewährte Erkenntnis» haben, »die durch und durch apodiktische Gewissheit, d. i. absolute Notwendigkeit, bei sich führet . . . überdem aber durch und durch synthetisch ist.» Woher das Vermögen, eine solche Erkenntnis zu erwerben? — § 7: Wir finden, dass alle mathematische Erkenntnis sich auf Konstruktion in der Anschauung stützt. Man muss sich also an eine reine oder apriorische Anschauung halten »und die Möglichkeit einer solchen ausfinden». Da erklärt es sich »daraus leicht, wie synthetische Sätze in der reinen Mathematik . . . möglich seien». Man beachte: dei Aufgabe ist, eine reine Anschauung zu finden und die Möglichkeit derselben zu erklären. *Damit* würde die Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori der *reinen* Mathematik erklärt sein. — § 8 schliesst mit der Frage: »Wie kann Anschauung des Gegenstandes vor dem Gegenstande vorhergehen?» Darin liegt eine grosse Schwierigkeit, da die Anschauung — im Gegensatz zum Begriff — die *unmittelbare* Gegenwart des Gegenstandes vor dem Bewusstsein verlangt. Wie kann ich nun die Form des Gegenstandes anschauen, obgleich der Gegenstand selbst nicht unmittelbar gegenwärtig ist? Wie kann ich zu anschaulicher Gewissheit darüber kommen, dass bei allen Gegenständen von Dreiecksform die Summe der Winkel

gleich zwei Rechten ist? — § 9: »Müsste unsre Anschauung von der Art sein, dass sie Dinge vorstellte, *so wie sie an sich selbst sind,* so würde gar keine Anschauung a priori stattfinden, sondern sie wäre allemal empirisch. Denn was in dem Gegenstande an sich selbst enthalten sei, kann ich nur wissen, wenn er mir gegenwärtig und gegeben ist.» »Es ist also nur auf eine einzige Art möglich, dass meine Anschauung vor der Wirklichkeit des Gegenstandes vorhergehe, und als Erkenntnis a priori stattfinde, *wenn sie nämlich nichts anders enthält als die Form der Sinnlichkeit, die in meinem Subjekt vor allen wirklichen Eindrücken vorhergeht, dadurch ich von Gegenständen affiziert werde.»* Dass nun Gegenstände der Sinne dieser Form gemäss angeschaut werden müssen, kann ich a priori wissen. Dadurch kann ich a priori und mit anschaulicher Evidenz (auf Grund der Gegenwart der Form in meinem Subjekt) Bestimmungen von den Gegenständen der Sinne als Erscheinungen aussagen. — § 10 zeigt, dass Zeit und Raum die erforderlichen reinen Anschauungen sein müssen. — § 11: »Die Aufgabe des gegenwärtigen Abschnitts ist also aufgelöset. Reine (!) Mathematik ist, als synthetische Erkenntnis a priori, nur dadurch möglich, dass sie auf keine andere als blosse Gegenstände der Sinne geht u. s. w.». Das Problem der *reinen* Mathematik ist damit gelöst! §§ 12 und 13 sind von mehr exemplifikatorischer Bedeutung. § 13 Anm. I ist besonders aufschlussreich: die reine Geometrie kann Giltigkeit haben, wenn sie auf Gegenstände der Sinne als Erscheinungen geht. »Daraus folgt, dass die Sätze der Geometrie nicht etwa Bestimmungen eines blossen Geschöpfes unserer dichtenden Phantasie, und also nicht mit Zuverlässigkeit auf wirkliche Gegenstände könnten bezogen werden, sondern dass sie notwendiger Weise vom Raume, und darum auch von allem, was im Raume angetroffen werden mag, gelten . . .» So nennt Kant es eine bemerkenswerte Erscheinung, dass es wirklich philosophierende Mathematiker gegeben hat, die wohl die Giltigkeit der Sätze der reinen Geometrie hinsichtlich des mathematischen Raumes anerkannten, aber doch annahmen, dass z. B. »der wahre Raum im Objekte aus einfachen Teilen bestehen» möge, »obgleich der Raum, den der Geometer in Gedanken hat, daraus keineswegs bestehen kann. Sie erkannten nicht, dass dieser Raum in Gedanken den physischen, d. i. die Ausdehnung der Materie selbst möglich mache u. s. w.».

Aus dieser Darstellung geht wohl mit voller Evidenz hervor, dass, wenn Kant hier von der reinen Geometrie als einer synthetischen Erkenntnis a priori spricht und ihre Möglichkeit aufzuzeigen sucht, es sich ausschliesslich um dieselbe handelt, insofern sie *objektiv* giltig ist, d. h. für den *wirklichen* Raum (»der wahre Raum im Objekte») und damit für alles, was in ihm angetroffen wird, gilt. Die *apodiktische Gewissheit*, welche die Mathematik haben, und welche erklärt werden soll, bezieht sich eben auf den wirklichen Raum. Ich weiss mit der Evidenz der Anschauung, dass *dieser* Raum und die Formen in ihm den oder den Charakter haben. Es handelt sich offenbar hierum, wenn Kant § 7 auf eine reine Anschauung als Erklärungsgrund hinweist. Wie die *empirische* Anschauung eine empirische und damit nur relativ allgemeingiltige und notwendige Erkenntnis von den Dingen geben kann, so kann die apriorische eine *absolut* giltige Erkenntnis von ihnen geben. Im Folgenden wird aufgezeigt, wie eine solche Anschauung möglich ist. — Wenn *Vaihinger*[1] nachzuweisen sucht, dass Kant bei seiner Erklärung der Möglichkeit der reinen Mathematik unmerklich in die Erklärung der angewandten hinübergleitet, so beruht das auf der Verwendung einer höchst eigentümlichen Forschungsmethode. V. sieht ohne weiteres den wissenschaftlichen Charakter der *reinen* Mathematik darin, dass sie den *mathematischen* Raum — ein subjektives Erzeugnis der Einbildung — behandelt, und nimmt an, dass Kant ursprünglich im § 7, wo er die apriorische Anschauung heranzieht, hiervon spricht, obwohl er dann später zu der Frage von der Anwendbarkeit der reinen Mathematik übergegangen sei. Ist man zu einer solchen Deutung berechtigt? Hat man nicht in erster Linie nachzusehen, was Kant *selbst* unter reiner Mathematik als Wissenschaft versteht? Und wie kann man zu einem Urteil darüber gelangen, wenn nicht dadurch, dass man Rücksicht nimmt auf die Art, auf welche die Lösung des Problems der reinen Mathematik bewerkstelligt wird? Hätte Kant *anderswo* einer Meinung Ausdruck gegeben, verschieden von der, die aus der Art der Lösung des Problems sich ergiebt, so würde sicherlich eine Nichtübereinstimmung zwischen verschiedenen Äusserungen über die reine Mathematik nachgewiesen werden können. Dass aber Kant wenigstens, wo er in den Prolegomena den Weg zur Lösung des

[1] Komm. II, S. 275.

Problems in Betracht nimmt, *die* Ansicht von der Bedeutung desselben hatte, die bei der Lösung selbst hervortritt, das dürfte wohl als unbestreitbar anzusehn sein. So weit zu gehn, dass man Kant die Wunderlichkeit zuschreibt, sich selbst ein Problem aufzustellen und dann bei der angeblichen Lösung desselben eine ganz andere Frage zu behandeln, ist doch wohl allzu kühn. Vaihinger führt die von uns aus der Anm. I zu § 13 angezogenen Worte von den philosophierenden Mathematikern, welche die Giltigkeit der Sätze der reinen Mathematik auf den gedachten Raum allein hätten einschränken wollen, an und fährt dann fort: »In der von uns gesperrt gedruckten Stelle haben wir nun endlich eine klare Unterscheidung der beiden Fragen: 1) Die geometrischen Sätze, sofern sie bloss den Raum betreffen. 2) Die objektive Giltigkeit und Anwendung derselben auf Natur». Das ist in Wahrheit höchst eigentümlich. Es handelt sich ja hier lediglich um die Frage, ob die Sätze der reinen Geometrie bloss dem gedachten Raume oder ob sie auch dem wirklichen Raume gelten. Und Kants Meinung ist ja die, dass, wenn man nicht von dem Raume, als einer apriorischen Anschauungsform ausgeht, man zu der gegen den *gemeinen Verstand* streitenden Annahme kommt, dass die Sätze der reinen Geometrie keine apodiktische Gewissheit oder (objektiv) notwendige Giltigkeit, keine Giltigkeit für »den wahren Raum im Objekte» haben. *Der* Raum, den der Geometer im Sinne hat, wäre da nicht der wirkliche Raum, sondern, »eine blosse Schöpfung unserer dichtenden Phantasie»[1]. Wo findet sich hier eine Andeutung davon, dass es eine *besondere Frage* wäre, zu beantworten, wie die Sätze der reinen Geometrie möglich seien als Sätze von dem bloss gedachten mathematischen Raume?

Die Darstellung in *der zweiten Auflage der Kritik* — die transszendentale Erörterung des Raumes — ist nur eine Zusammenfassung der in den Proleg. gegebenen, weshalb wir sie eigentlich, als zu demselben Ergebnis führend, bei Seite lassen könnten. Aber es ist dennoch von Interesse, sie besonders zu behandeln, weil man dabei erfährt, was es war, das *Vaihinger* irreführte. Es heisst dort: »Geometrie ist eine Wissenschaft, welche die Eigenschaften des Raumes synthetisch und doch a priori bestimmt». Daher, lautet der Schluss, muss die Vorstellung vom Raume ursprünglich *Anschauung*

[1] § 13 Anm. I Anfang.

sein, und da die mathematischen Sätze apodiktisch sind d. h. verbunden mit dem Bewusstsein von ihrer Notwendigkeit, so muss sie *apriorische* Anschauung sein. Sodann geht Kant zu dem in den Proleg. behandelten und gelösten Problem über: wie ist es möglich, a priori Objekte anzuschauen? Nun sagt Vaihinger: erst spricht ja Kant von der Geometrie als von dem Raume *als solchem,* d. h. dem mathematischen, gedachten Raume, handelnd und fragt nach ihrer Möglichkeit in dieser ihrer Eigenschaft. Dann aber geht er unmittelbar über zur Frage nach deren Giltigkeit für die Objekte[1]. Offenbar fasst Vaihinger, wenn Kant von der reinen Geometrie spricht, als apodiktisch gewisse Sätze vom *Raume* aussagend, dies so auf, als ob es sich nur um den gedachten Raum, nicht um den wirklichen, »wahren Raum im Objekte» handle. Aber es kann nicht der mindeste Grund angeführt werden, weshalb der Ausdruck trotz seines weiten Umfangs diese eingeschränkte Bedeutung haben sollte. Eine Parallelstelle haben wir in den Proleg., wo Kant der Auffassung, dass die Sätze der reinen Geometrie nur »einer Schöpfung unserer dichtenden Phantasie» gelten sollten, die *entgegenstellt,* dass *»sie notwendiger Weise vom Raume gelten»*. Im übrigen wird der Sachverhalt ja ganz wie in den Proleg. eben dadurch klar, dass Kant unmittelbar zu der Frage übergeht: wie können wir a priori Objekte anschauen? Ist mit dem *Raume,* von dem die reine Geometrie handeln soll, der *wirkliche* Raum, die Form der *wirklichen* Dinge, gemeint, und ist es unser Bewusstsein *hiervon,* was Anschauung a priori sein soll, so ergiebt sich ja die genannte Frage ganz von selbst. Denn schauen wir die Form der Dinge a priori an, so schauen wir natürlich a priori eine gewisse Seite der Dinge selbst an. Hat aber Kant mit dem *Raume* als dem Gegenstand der reinen Geometrie nicht den *wirklichen* gemeint, so ist die Aufstellung der Frage hier vollkommen unbegreiflich. Indessen haben wir hierdurch verstehen gelernt, wie Vaihinger Kant missdeuten konnte. Es beruht auf einem Missverständnis des Wortes *Raum,* wie es Kant auf die Gegenstände der Geometrie anwendet.

Zu genau demselben Ergebnis kommen wir, wenn wir die Art berücksichtigen, wie Kant die reine Geometrie in der transszendentalen Aesthetik *in der ersten Auflage* behandelt. Dort sind alle Beweise für den Charakter der Raumvor-

---

[1] A. a. O., S. 269, vgl. S. 274.

stellung als apriorischer Anschauung zusammengestellt. Derjenige, der sich auf die reine Geometrie bezieht, ist der dritte in der Reihe. Er lautet so: wenn der Raum ein a posteriori erworbener Begriff wäre, so wären die höchsten Grundsätze der Mathematik empirischer Natur, Induktionen, ermangelten also strenger Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit, welche sie doch besitzen. »Es wäre eben nicht notwendig, dass zwischen zween Punkten nur eine gerade Linie sei, sondern die Erfahrung würde es so jederzeit lehren . . . Man würde also nur sagen können, so viel zur Zeit noch bemerkt worden, ist kein Raum gefunden worden, der mehr als drei Abmessungen hätte». — Handelte es sich nun hier, wie *Vaihinger*[1] meint, *nur* um den mathematischen oder gedachten Raum, nicht um den *wirklichen*, so wäre ja das ganze Räsonnement der vollständigste Nonsens. Dass Grundsätze, die an sich durchaus nicht auf den realen Raum sich beziehen, ihren Erkenntnisgrund in der äusseren Erfahrung haben sollen, ist ja ein flagranter Widerspruch. Aber nichtsdestoweniger sollte Kant hier diese Möglichkeit bezüglich der geometrischen Grundsätze zur Behandlung aufnehmen und sie ausschliessen nicht auf Grund ihrer inneren Ungereimtheit, sondern allein aus dem Grunde, dass sie *dann* nur zufällige Giltigkeit hätten — mit Bezug auf den wirklichen Raum, *wirklich* aber absolute Giltigkeit besässen — mit Bezug auf den mathematischen Raum. Es ist ganz unmöglich zu verstehn, weshalb die beiden Arten von Giltigkeit einander ausschliessen sollten, wo es sich um verschiedene Giltigkeitssphären handelt.

Was die übrigen die Mathematik behandelnden Stellen in der transszendentalen Aesthetik betrifft, so mag hier darauf hingewiesen werden, dass Kant an den beiden wichtigsten Stellen[2] nach *Vaihingers*[3] Auffassung promiscue von der reinen und der angewandten Mathematik spricht. Wir wissen ja, dass, wo die Rede ist von der Giltigkeit der Geometrie hinsichtlich des *Raumes* ohne weiteres, es nach V. sich um die *reine* Geometrie handelt, die nur auf den gedachten Raum geht, dass hingegen, wo die Rede ist von der Giltigkeit für die Objekte, es sich um die angewandte handelt. Gerade dass Kant bei seiner Behandlung der Möglichkeit der reinen Geometrie promiscue von der Giltigkeit für den Raum und für die Objekte im Raum spricht, beweist zur Genüge, dass für

[1] A. a. O. S. 265. [2] Kr. d. r. V., S. 65 und 70. [3] A. a. O.

ihn der Raum, um den es sich bei der reinen Geometrie handelt, der *wirkliche* Raum und nicht nur der gedachte ist. — Ausserdem mag daran erinnert werden, dass Kant hier von denen, die die Begriffe Raum und Zeit als auf *Erfahrung* gegründete Schöpfungen der Einbildungskraft erklären, sagt, sie könnten nicht die *Anwendbarkeit* der mathematischen Sätze auf wirkliche Dinge, keineswegs aber, sie könnten nicht deren Giltigkeit bezüglich des gedachten Raums erklären. Es ist auch ganz klar, dass, wenn man den gedachten Raum von dem wirklichen Raum sondert, der erstere nur das reine Raumbild ist, ein Produkt unserer Phantasie, und zur Erklärung der Giltigkeit der Sätze mit Bezug auf dieses Bild bedarf es keiner von der Erfahrung unabhängigen, d. h. dem Bewusstsein ursprünglich zugehörigen Anschauung, sondern nur eines allen Menschen gemeinsamen Phantasiebildes von dem reinen Raume, mag es entstanden sein, wie immer es will. Nichts kann wohl besser beweisen, dass es eine andere Art Giltigkeit bei der reinen Mathematik ist, die Kant durch seine apriorische Anschauung erklären will. — Es ist endlich hier von Bedeutung, dass Kant als Ursache dafür, dass die Versuche der »metaphysischen Naturlehrer», die objektive Giltigkeit der reinen Mathematik zu erklären, missglückt seien, den Umstand angiebt, dass sie nicht eine »wahre und objektiv giltige Anschauung a priori» annähmen. Sie könnten also wohl nach Kant ein apriorisches Phantasiebild des Raumes angenommen haben. Wenn auch dieses von ihnen angenommene Phantasiebild als aus der Erfahrung entstanden angesehen werden muss und daher keine wahre Apriorität besitzt, so hindert doch nichts, es als apriorisch mit Rücksicht darauf zu betrachten, dass man, von ihm ausgehend, zu Sätzen gelangen kann, die unabhängig von aller Erfahrung den Charakter des eingebildeten Raumes bestimmen. Hieraus dürfte also wohl zu folgern sein, dass es sich in Kants Erklärung nicht um ein apriorisches *Phantasiebild* handelt, sondern um eine »wahre und objektiv giltige Anschauung a priori», also eine, in welcher der *reale* Raum gegeben ist, woraus sich auch ergiebt, was das ist, das Kant bei seiner Untersuchung über die Möglichkeit der reinen Mathematik erklären will.

Wir wenden uns nunmehr der Betrachtung einiger Stellen in *den übrigen Teilen der Kritik* zu, die auch von der reinen Geometrie handeln. Zuerst sei eine Stelle in der *transszen-*

dentalen Deduktion 2. Aufl. angeführt. »Sinnliche Anschauung ist entweder reine Anschauung (Raum und Zeit) oder empirische Anschauung desjenigen, was im Raume und der Zeit unmittelbar als wirklich durch Empfindung vorgestellt wird. Durch Bestimmung der ersteren können wir Erkenntnisse a priori von Gegenständen (in der Mathematik) bekommen, aber nur ihrer Form nach als Erscheinungen; ob es Dinge geben könne, die in dieser Form angeschaut werden können, bleibt doch daher unausgemacht. Folglich sind alle mathematischen Begriffe für sich nicht Erkenntnisse, ausser sofern man voraussetzt, dass es Dinge giebt, die sich nur der Form jener reinen sinnlichen Anschauung gemäss darstellen lassen.»[1] Hieraus geht hervor: 1) Die reine Geometrie ist, als auf die reine Anschauung des Raumes gegründet, Erkenntnis von Gegenständen, aber nur ihrer Form nach. Wenn sie z. B. vom Dreieck handelt, so handelt sie von einem Gegenstand in dieser Form. Sie ist also nicht nach Kant Erkenntnis von irgend welchen Gedankenbildern. 2) Es ist, sofern sie nur als in der reinen Anschauung gegründet betrachtet wird, an und für sich unausgemacht, »ob es Dinge geben könne, die in dieser Form (dem Raume) angeschaut werden können». 3) Aber nur, wenn auch dieses als möglich erwiesen werden kann, ist die reine Geometrie als wirkliche Erkenntnis anzusehn. — Wichtig für das Verständnis dieser Stelle ist eine andere im Stück »vom obersten Grundsatze synthetischer Urteile». Es heisst dort: »Wenn eine Erkenntnis objektive Realität haben, d. i. sich auf einen Gegenstand beziehen und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muss der Gegenstand auf irgend eine Art gegeben werden können.» Und weiter: synthetische Sätze a priori sind »gänzlich unmöglich», sofern nicht gezeigt werden kann, dass das Prinzip für die Synthese als notwendige Bedingung der Erfahrung in derselben Realität hat, »weil sie kein Drittes, nämlich keinen Gegenstand haben würden, an dem die synthetische Einheit ihrer Begriffe objektive Realität darthun könnte.» Es würde also die reine Geometrie überhaupt nicht Erkenntnis sein, sondern sich um ein blosses Hirngespinst drehen, wenn nicht der Raum als Bedingung der Erscheinungen anzusehen wäre: »daher sich jene reinen synthetischen Urteile, obzwar nur mittelbar, auf mögliche Erfahrung, oder vielmehr auf diese

[1] S. 669.

ihre Möglichkeit selbst beziehen und darauf allein die objektive Giltigkeit ihrer Synthesis gründen»[1]. Gemeint ist hiermit, dass ein Urteil objektive Realität und damit überhaupt »Bedeutung und Sinn» nur hat, sofern es eine Bestimmung von einem einer möglichen Erfahrung angehörenden Gegenstande aussagt. Ist es ein Urteil a priori, so wird die Bestimmung als notwendig geltend ausgesagt. Z. B. das Urteil: zwei gerade Linien können nicht eine Figur bilden, setzt, sofern es »Bedeutung und Sinn» hat, voraus, dass zwei gerade Linien wirklich in der Erfahrung gegeben werden können. Bei einem synthetischen Urteil a priori muss gezeigt werden können, dass das Prinzip der Synthese einer möglichen Erfahrung als ihre notwendige Bedingung angehört. Es muss einer möglichen Erfahrung angehören, um überhaupt Realität zu besitzen, es muss einer solchen als ihre *notwendige* Bedingung angehören, damit die darauf gegründete Synthese *notwendige* Giltigkeit bezüglich der einer möglichen Erfahrung angehörenden Objekte haben kann. Im Anschluss hieran scheint der Sinn der kurz zuvor referierten Worte so ausgedrückt werden zu können. Die Sätze der reinen Geometrie behandeln als wirkliche Erkenntnisse Objekte, die einer möglichen Erfahrung angehören. Wenn man nun bei der Erklärung der Möglichkeit derselben nur Rücksicht nimmt auf die reine Anschauung als ihre Grundlage, so kann man sie nur als hypothetisch real betrachten. Man kann dann nur sagen: *wenn* Gegenstände, die in der Form des Raumes angeschaut werden, in der Erfahrung gegeben werden können, so haben die Sätze der Geometrie in Bezug auf sie Realität. Können solche aber nicht gegeben werden, so sind ihre Sätze blosse Gedankenprodukte, denn von Gegenständen, von denen vorausgesetzt wird, dass sie einer möglichen Erfahrung angehören, handelt sie, sofern sie auf *Erkenntniswert* Anspruch macht.

Endlich haben wir noch in Betracht zu ziehen *Kants Beweis für die Anwendbarkeit der Mathematik auf die Erfahrung im Stück »von den Axiomen der Anschauung».* Es heisst dort, dass der transszendentale Grundsatz: alle Anschauungen sind extensive Grössen, die reine Mathematik anwendbar macht bezüglich der Dinge. »Die Synthesis der Räume und Zeiten, als der wesentlichen Form aller Anschauung, ist das, was zugleich die Apprehension der Erscheinung,

[1] S. 154—155; vgl. S. 206.

mithin jede äussere Erfahrung, folglich auch alle Erkenntnis der Gegenstände derselben möglich macht, und was die Mathematik im reinen Gebrauch von jener beweiset, das gilt auch notwendig von dieser» [1]. Auch hier ist indessen garnicht beabsichtigt, zwischen den Fragen nach der Möglichkeit der *angewandten* und der *reinen* Mathematik zu unterscheiden und diese Fragen als zwei verschiedene Probleme zu betrachten. Das geht aus den Schlussworten hervor: »und die Wissenschaft, die diese (die reinen Begriffe vom Raume) bestimmt, nämlich die Geometrie selbst nicht möglich sein würde» (falls die Anwendbarkeit »durch die Chikanen einer falsch belehrten Vernunft» verneint wird). Der Beweis ist auch, *sachlich* gesehen, genau derselbe wie der in der transszendentalen Aesthetik für die Möglichkeit der reinen Mathematik gegebene. — *In der transszendentalen Aesthetik* liegt es Kant daran, festzustellen, wie beschaffen unser Begriff von dem *wirklichen* Raume oder dieser selbst als für uns gegenwärtig sein muss, und in der »transszendentalen Erörterung» speziell, wie beschaffen er sein muss, damit die Möglichkeit der reinen Mathematik als einer auf *Konstruktion* und damit auf *anschauliche* Evidenz gegründeten Wissenschaft soll erklärt werden können. Er findet da, dass wir den wirklichen Raum a priori müssen anschauen können, und fragt, wie das möglich ist. Das ganze Problem resultiert deshalb hier in der Frage: wie kann der reale Raum a priori anschaulich gegeben sein? *In der transszendentalen Analytik* hingegen liegt ihm daran zu untersuchen, wie unsere »*subjektiven* Bedingungen für das Denken» auch *objektive* Giltigkeit haben können [2]. D. h. hier dreht sich das Problem um das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt. Hinsichtlich der reinen Mathematik liegt ihm deshalb hier daran, zu untersuchen, wie diese, trotzdem sie ihren Ausgangspunkt im Subjekt hat und sich auf eine apriorische, also dem *Subjekt selbst* ursprünglich zugehörige Anschauung und Synthesen in derselben stützt, Giltigkeit in Ansehung der Dinge haben kann. Also: weil wir auf Grund unserer apriorischen Anschauung des Raumes uns diesen und die Formen darin als von dieser oder jener Beschaffenheit denken müssen, ist damit gesagt, dass dies von den Sachen selbst gilt? Der Umstand, dass die reine Mathematik im Subjekt ihren Ursprung hat, drängt also hier zur Auf-

[1] S. 161—162. [2] S. 107.

stellung des Problems. — Mit einem Wort: *in der transszendentalen Aesthetik* wird die reine Mathematik hinsichtlich ihrer *anschaulichen Evidenz* betrachtet und deshalb in einer reinen Anschauung des realen Raumes begründet. Damit ist der zureichende Grund für deren objektive Giltigkeit gegeben: es fragt sich nur, wie eine solche reine Anschauung möglich ist. In *der transszendentalen Analytik* wird die reine Mathematik als eine auf das *Subjekt* gegründete Wissenschaft betrachtet. Die aus der transszendentalen Aesthetik übernommene reine Anschauung, die die Grundlage für sie sein soll, wird nur aus dem Gesichtspunkt ihres *subjektiven* Charakters betrachtet, nicht also aus dem Gesichtspunkt ihres *anschaulichen* Charakters, worin schon ihre Objektivität eingeschlossen ist. Es fragt sich da: wie kann die reine Anschauung mit ihrem *subjektiven* Charakter *objektive* Giltigkeit haben?

10. Wir haben nunmehr die synthetischen Urteile a priori als solche Erweiterungsurteile bestimmt, in denen wir *allgemeingiltig* und *notwendig* und daher unabhängig von aller Erfahrung die Beschaffenheit des gedachten *Objekts* bestimmen. Und wir haben gefunden, dass Kants Theorie von den Sätzen der reinen Mathematik keine Instanz hiergegen ausmacht. Sehen wir nun zu, was mit der in der Formulierung des Problems in Frage gestellten *Möglichkeit dieser Urteile* gemeint ist, so ist es auch nur bei unserer Auffassung möglich zu verstehen, wie Kant dem Worte *Möglichkeit* eine solche Bedeutung beilegen kann, wie er es thut. Nicht einmal ein so entschiedener Verfechter des Psychologismus in der Kantauffassung wie *Vaihinger* will es bestreiten, dass zum mindesten ein höchst wesentlicher Teil der Auseinandersetzung dieses Problems in dem Nachweise davon besteht, wie solche Urteile objektive Giltigkeit haben können. Wenn aber Kant, wie V. meint, unter ihnen nur Urteile versteht, in welchen der Prädikatsbegriff unabhängig von der Erfahrung dem Subjektsbegriff zugeschrieben wird, wie kann da in der Erörterung der Möglichkeit derselben eine Erörterung ihrer objektiven Giltigkeit liegen? Wenn es sich um einen psychologischen Bewusstseinsakt handelt, wie kann die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der objektiven Giltigkeit desselben etwas zu schaffen haben mit dessen eigener Möglichkeit? Ist z. B. das Urteil: »Gott existiert» als eine Äusserung des Urteilsvermögens der den-

kenden Wesen, z. B. der Methaphysiker, deshalb unmöglich, weil es vielleicht nicht objektive Giltigkeit hat?

Das Angeführte ist von um so grösserer Bedeutung, als in Wirklichkeit die einzige Möglichkeit, die in Frage kommen könnte, wenn es sich um einen psychologischen Bewusstseinsakt handelte — die psychologische Möglichkeit — nicht einmal, trotz Vaihingers Behauptung, in das Problem als ein besonderes erklärungsbedürftiges Moment aufgenommen worden ist. Man lese nur Kants Darstellung des Problems in der Einleitung zur Kritik: »Aber bei synthetischen Urteilen a priori fehlt dieses Hilfsmittel (die empirische Anschauung) ganz und gar. Wenn ich über den Begriff A hinaus gehen soll, um einen andern B, als damit verbunden zu *erkennen*[1], was ist das, worauf ich mich *stütze*[1], und wodurch die Synthesis möglich wird, da ich hier den Vorteil nicht habe, mich im Felde der Erfahrung darnach umzusehen?» u. s. w.[2] Ganz dieselbe Wendung kommt in den Proleg. bei der Erörterung der Bedeutung des Problems vor. V. führt als Beispiel für eine von Kant aufgestellte psychologische Bedingung für die synthetischen Urteile a priori an: die *apriorische Anschauung* für die Urteile der reinen Mathematik[3]. Wir haben schon oben V:s unrichtige Auffassung von der reinen Mathematik behandelt. Hier mag es genügen, die Worte anzuführen, mit denen Kant selbst in den Proleg. diese »psychologische» Bedingung einführt: »Wie ist es nun der menschlichen Vernunft möglich, eine solche Erkenntnis gänzlich a priori zustande zu bringen. Setzt dieses Vermögen, da es sich nicht auf Erfahrung fusst, noch fussen kann, nicht irgend einen *Erkenntnisgrund*[4] a priori voraus, der tief verborgen liegt . . .»[5].

Die einzige Stelle, die Vaihinger für sich anführen könnte als direkten Beweis dafür, dass Kant selbst zwischen einer psychologischen und einer erkenntnistheoretischen Seite des Problems unterscheidet, ist in Wirklichkeit äussert wenig beweisend in der Richtung, die V. annimmt. Die Stelle findet sich in Fortschr. R. I S. 495. V. stellt die Sache so dar, als wenn Kant hier zwischen zwei Fragen unterschieden hätte: 1) »Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?» und 2) »Wie ist aus synthetischen Urteilen eine Er-

[1] Kursiv. vom Verf. [2] S. 41. [3] I. S. 316.
[4] Kursiv. vom Verf. [5] § 6.

kenntnis a priori möglich?»[1] Das ist aber vollständig irreführend. Es werden hier *drei* Stadien in der Entwickelung der Transszendentalphilosophie unterschieden. Von diesen ist das zweite: »die Frage auch nur aufgeworfen zu haben: wie sind synthetische Urteile a priori möglich.» Keiner hat, heisst es unter 2), vor Kant die Frage in dieser ihrer Allgemeinheit aufgestellt. Wäre das geschehen, so hätte die ganze Metaphysik beiseite gelegt werden müssen, bis die Frage gelöst war[2]. »Der *dritte* Schritt ist die Aufgabe: wie ist aus synthetischen Urteilen eine Erkenntnis a priori möglich?» Vor allen Dingen kann angemerkt werden, dass, wenn Vaihingers Auffassung von 2) als die psychologische Frage und 3) die erkenntnistheoretische Frage ausdrückend richtig wäre, es unter 3) wohl billigerweise heissen sollte: Wie ist aus synthetischen Urteilen a priori eine Erkenntnis (a priori) möglich? Weiter aber ist zu bemerken, dass hier mit der »Aufgabe» als dem dritten Schritte nicht gesagt ist, dass die Bedeutung dieses Schrittes *darin* liegen sollte, dass die Aufgabe selbst *gestellt* worden ist. Über die Bedeutung von derartigem als einem besonderen Schritte findet sich kein Wort unter 3), während in 2) die Bedeutung des Umstandes, dass die dort erwähnte Frage *aufgeworfen* wurde, erörtert wird. Vielmehr geht Kant in 3) ohne auch nur irgend eine neue Eröffnung an die *Lösung der Aufgabe.* Offenbar also bedeutet *die Lösung selbst* den dritten Schritt, und die verschiedene Ausdrucksweise in der Formel unter 2) und der unter 3) hat keine sachliche Bedeutung — ebensowenig wie an der Parallelstelle in Proleg. § 5. Schliesslich ist zu bemerken, dass das Resultat der Lösung des Problems unter 3) (ein paar Seiten später) als eine Erklärung »der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori» bezeichnet wird.

Ein sicherer Weg, darüber Gewissheit zu erhalten, was Kant unter der *Möglichkeit* als Problem versteht, sei es dass das Problem so formuliert wird: »wie sind synthetische Urteile a priori möglich» oder aber »wie sind Erkenntnisse a priori möglich», ist wohl der, zu untersuchen, was er unter der *Wirklichkeit* solcher Urteile oder Erkenntnisse versteht, wenn er als Ausgangspunkt für die Untersuchung bisweilen die Wirklichkeit gewisser synthetischer Urteile a priori oder

[1] A. a. O., S. 323.

[2] Offenbar ist dies nur ein Auszug aus Proleg., S. 26 ff.

Erkenntnisse a priori hervorhebt. Versteht er darunter das *psychologische Vorhandensein* gewisser Urteile als Gedanken bei denkenden Personen, oder versteht er darunter *die objektive Allgemeingiltigkeit* gewisser Urteile, also das Vorhandensein eines Vermögens bei uns, über unsere eigenen Vorstellungen hinauszugehn und a priori die Dinge zu bestimmen? Da ursprünglich in den Proleg. die *Wirklichkeit* der synthetischen Urteile a priori zum Ausgangspunkt genommen wird, so wollen wir seine Äusserungen darüber in dieser Schrift untersuchen. § 4 beginnt mit der Behauptung, dass Metaphysik als *Wissenschaft* nicht *wirklich* ist. »Man kann kein einziges Buch aufzeigen, so wie man etwa einen Euklid vorzeigt, und sagen: da ist Metaphysik, hier findet ihr den vornehmsten Zweck dieser Wissenschaft, das Erkenntnis eines höchsten Wesens, und einer künftigen Welt, bewiesen aus Prinzipien der reinen Vernunft.» Später heisst es zusammenfassend: »Der Schluss dieses Paragraphs ist also: dass Metaphysik es eigentlich mit synthetischen Sätzen a priori zu thun habe, und diese allein ihren Zweck (!) ausmachen . . . Allein die *Erzeugung* der Erkenntnis a priori . . . endlich auch synthetischer Urteile a priori machen den wesentlichen Inhalt der Metaphysik aus» [1]. Man beachte, dass es der *Zweck* der Metaphysik ist, synthetische Urteile a priori zu erzeugen. Diesen Zweck hat sie nach Kant nicht erreicht, indem sie nicht als eine Wissenschaft vorliegt, die mit euklidischer Klarheit ihre über alle Erfahrung hinausgehenden Sätze beweisen kann. Ganz dasselbe wird in der 2. Aufl. der Kritik gesagt: »und so besteht Metaphysik wenigstens *ihrem Zwecke nach* aus lauter synthetischen Urteilen a priori» [2]. Es wird also nicht gesagt, dass die in den faktisch vorhandenen Versuchen zur Metaphysik aufgestellten Sätze *wirkliche* synthetische Sätze a priori sein sollten, sondern nur, dass solche ihr Ziel ausmachen [3].

---

[1] S. 22.

[2] S. 653.

[3] Allerdings spricht Kant von *synthetischen Sätzen* als in der bisherigen Metaphysik vorhandenen (Streitschrift gegen Eberhard R. I S. 460), das ist aber nicht dasselbe, als wenn gesagt würde, synthetische Sätze *a priori* seien vorhanden. Durch den Zusatz *a priori* oder *a posteriori* wird bei Kant das synthetische Urteil als eine bestimmte Art von *Erkenntnis* bezeichnet. Ohne diesen Zusatz bedeutet der Ausdruck: *Urteil überhaupt, in welchem der Prädikatsbegriff nicht im Subjekt*

Dagegen sind nun synthetische Urteile a priori oder Erkenntnisse a priori *wirklich in der reinen Mathematik* und *der reinen Naturwissenschdft:* »denn beide enthalten Sätze, die teils apodiktisch gewiss durch blosse Vernunft, teils durch die allgemeine Einstimmung aus der Erfahrung und dennoch als von Erfahrung unabhängig durchgängig anerkannt werden»[1]. D. h. es ist die auf die Vernunft gegründete apodiktische Gewissheit der Urteile und die durchgängige Übereinstimmung der Erfahrung mit ihnen, was sie zu *wirklichen* synthetischen Urteilen a priori oder Erkenntnissen a priori macht[2]. Was in *Wirklichkeit* auf dem erkenntnistheoretischen Gebiete liegt, wird später durch folgende Worte näher bestimmt: »Wir können (bezüglich der *Wirklichkeit* von Erkenntnissen a priori) uns nur auf zwei *Wissenschaften* der theoretischen Erkenntnis berufen, nämlich *reine Mathematik* und *reine Naturwissenschaft,* denn nur diese können uns die Gegenstände in der Anschauung darstellen, mithin, wenn etwa in ihnen ein Erkenntnis a priori vorkäme, die Wahrheit oder Übereinstimmung derselben mit dem Objekte in concreto, d. i. *ihre Wirklichkeit* zeigen»[3]. Dieselbe Bedeutung hat es, wenn in der Kritik von der reinen Mathematik und Naturwissenschaft gesagt wird, sie seien als Wissenschaften *wirklich* vorhanden. Diese ihre Wirklichkeit wird nämlich in Gegensatz gestellt zu dem »bisherigen schlechten Fortgang» der Metaphysik[4]. In einer ähnlichen objektiven Bedeutung ist es wohl aufzufassen, wenn darauf hingewiesen wird, dass notwendige und allgemeine Urteile als Grundsätze für den gemeinsten Verstandesgebrauch vorkommen[5]. Das soll wohl sagen, dass die Annahme der Giltigkeit solcher Sätze ebenso notwendig ist wie die Annahme der einfachsten Wahrheiten. Die Äusserung hat ihre negative Entsprechung in folgenden Sätzen aus der Methodenlehre: »Nun enthält die ganze reine Vernunft in ihrem bloss spekulativen Gebrauche nicht ein einziges direkt synthetisches Urteil aus Begriffen. Denn durch Ideen ist sie, wie wir ge-

---

enthalten ist, und das Urteil ist nur als eine faktische Aussage da. Dies widerstreitet nicht dem Obengesagten, dass die Einteilung der Urteile in analytische und synthetische nur in erkenntnistheoretischer Absicht vorgenommen wird. Das geht nur darauf, dass die Einteilung mit Rücksicht auf die Bedeutung vorgenommen wird, welche die Urteile für die Erkenntnis haben *können.*

[1] Proleg. S. 23. [2] Vgl. Proleg. S. 85.
[3] Proleg. S. 28. [4] S. 655. [5] S. 649.

zeigt haben, gar keiner synthetischer Urteile, die objektive Giltigkeit hätten, fähig; durch Verstandesbegriffe aber errichtet sie zwar sichere Grundsätze, aber gar nicht direkt aus Begriffen»[1]. Eine positive Entsprechung findet sich in folgenden Worten aus der Grundleg. z. Metaph. d. Sitten: »Dass nun Sittlichkeit kein Hirngespinst sei . . . erfordert einen *möglichen synthetischen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft* . . .»[2]. An beiden diesen Parallelstellen wird der Ausdruck »Gebrauch der Vernunft» in *objektivem*, nicht in psychologischem Sinne angewandt. — Klar tritt der *objektive* Gesichtspunkt hervor, wenn Kant hervorhebt, dass die Wirklichkeit reiner Grundsätze in der menschlichen Erkenntnis daraus einzusehn ist, dass anders die Erfahrung selbst hinsichtlich ihres Fortgangs keine Gewissheit haben würde. »Denn wo wollte selbst Erfahrung ihre Gewissheit hernehmen, wenn alle Regeln, nach denen sie fortgeht, immer wieder empirisch, mithin zufällig wären»[3].

---

[1] S. 564. [2] Ed. v. Kirchm. S. 73.

[3] S. 649—650. — Um einem Missverständnis vorzubeugen, dürfte darauf hinzuweisen sein, dass es sich hier nicht darum handelt, die Giltigkeit der reinen Grundsätze nachzuweisen, wie dieses in der transszendentalen Analytik geschieht. Auch dort wird allerdings diese Giltigkeit auf die Möglichkeit der Erfahrung gestützt, aber in einem ganz andern Sinne. Mit den hier angeführten Worten will Kant wohl nur sagen, dass die Erfahrungserkenntnis keinen Schritt über das unmittelbar Gegebene hinaus thun, nicht "fortgehen" kann, ohne dass *reine* Grundsätze vorausgesetzt werden. Offenbar kann die einfachste Annahme, die über das unmittelbar Erfahrene hinausgeht, nicht ohne die Voraussetznng von Regelmässigkeit in der Wirklichkeit gemacht werden. Z. B.: dass der Gegenstand, den ich vorher betrachtete, wirklich derselbe ist wie der, den ich jetzt betrachte, kann ich nicht mit Sicherheit annehmen, wenn nicht eine gewisse Uniformität als im Universum herrschend angenommen werden darf. Stände der nachfolgende Zustand auf keine Weise in regelbestimmtem Verhältnis zu dem vorhergehenden, so könnte ich keine Gewissheit darüber haben, ob Erscheinungen, die mir jetzt gegeben sind, etwas mit zuvor gegebenen zu thun haben. Dies Moment ist auch vollständig von Hume erkannt worden. "Von Ursachen, die *gleichartig* scheinen, erwarten wir gleichartige Wirkungen. Dies ist der Inbegriff aller unsrer Erfahrungsschlüsse" (Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Übers., Leipz. 1893, S. 46; vgl. ausserdem Riehl, Der phil. Krit. I, S. 112 ff. und John Stuart Mill, A System of Logik, Book III, Chapt. III, § 1). Dass dies und nichts anderes Kants Meinung ist, scheint unzweideutig aus einer Parallelstelle hierzu, nämlich Kr. d. pr. V. Vorr. S. 11, hervorzugehn. Kant sucht hier dem möglichen Einwand zu begegnen, dass es eine Vernunfterkenntnis überhaupt nicht gäbe. Er thut das u. a. mit folgenden Worten: "Aus einem Erfahrungssatze Notwendigkeit (ex pumice aquam) auspressen wollen, mit diesem auch wahre Allgemeinheit *(ohne welche kein Vernunftschluss, mithin auch nicht der Schluss aus der Analogie, welche eine wenigstens präsumierte*

Angesichts der oben dargelegten Thatsachen scheint es unbegreiflich, wie z. B. *Riehl*[1] und *Kuno Fischer*[2] u. a. behaupten können, Kant ginge von der Faktizität der synthetischen Urteile a priori in der Bedeutung aus, dass diese Urteile psychologisch vorhanden seien — und daher *dieselbe Art* von Faktizität in der transszendenten Metaphysik oder, besser gesagt, in den Versuchen dazu besässen wie in der reinen Mathematik und der reinen Naturwissenschaft. Ebenso irrtümlich ist *Cohens*[3] Behauptung, Kant ginge von der reinen Mathematik und der reinen Naturwissenschaft als einem *litterarischen* Faktum aus. Dass Kant auf den litterarischen Bestand der reinen Mathematik und reinen Naturwissenschaft hinweist, ist allerdings wahr. Aber das thut er nach dem oben Gesagten offenbar nur, um anschaulich das faktische Vorhandensein eines Vermögens in uns nachzuweisen, durch Urteile *a priori die Dinge zu bestimmen,* nicht um zu zeigen, dass Urteile von einer bestimmten Art faktisch gebildet werden.

Wenn aber Kant unter der *Wirklichkeit* der synthetischen Urteile a priori oder Erkenntnisse a priori die *wirkliche* und nicht bloss vorgebliche Apriorität oder objektive Allgemeingiltigkeit gewisser Urteile versteht, so ist es klar, dass er mit der erklärungsbedürftigen *Möglichkeit* auf das Problem abzielt, wie sie objektiv allgemeingiltig sein *können*: dies und nichts anderes.

Allgemeinheit und objektive Notwendigkeit ist, und diese also doch immer voraussetzt) einem Urteile verschaffen wollen, ist gerader Widerspruch“ (Kursivierung von mir). — Daher hat wohl die aus der Kr. d. r. V. angeführte Stelle ungefähr dieselbe Bedeutung wie eine Note in der Einleitung zur zweiten Auflage (S. 655), wo Kant den Bestand der reinen Naturwissenschaft als Wissenschaft zu beweisen sucht, insofern als ihre Grundsätze die der empirischen Physik sind und die Grundlage derselben bilden. Die letztgenannte Wissenschaft ist natürlich ein Ganzes von Erfahrungsschlüssen. Zu vergleichen ist auch R. I S. 650. — Der Unterschied zwischen Hume und Kant ist nun, von Kant aus gesehen, nur der, dass Hume nicht hat erkennen können, auf welchen *Erkenntnisgrund* eine solche für jeden Erfahrungsschluss notwendige Annahme reiner Grundsätze (speziell des Kausalgesetzes) gegründet werden kann, und daher zur Anzweifelung der Giltigkeit derselben gekommen ist, womit auch alle über das unmittelbar Gegebene hinausgehende Erfahrungserkenntnis, also alle empirische *Wissenschaft* zweifelhaft wird. Kant hingegen glaubt in der transszendentalen Deduktion den erforderlichen Erkenntnisgrund aufgezeigt zu haben: wie wir später sehen werden, ist dieser Erkenntnisgrund die *unmittelbare* Erfahrung, der hinsichtlich ihrer Okjektivität das reine Selbstbewusstsein als konstitutives Prinzip zu Grunde liegt.

[1] Der phil. Krit. I, S. 330—331.

[2] Gesch. d. n. Phil., III, 1, S. 294 u. 304. [3] S. oben. S. 5.

11. Eine weitere Behandlung der Bedeutung des Kantischen Hauptproblems dürfte hier überflüssig sein. Es empfiehlt sich indessen, mit einigen Worten die *Bedeutung seiner Lösung* nach Kants Meinung zu behandeln, besonders mit Rücksicht auf die bereits zu Beginn der Überlegungen angenommene Wirklichkeit der synthetischen Urteile a priori. Wie aus den Proleg. z. B. hervorgeht, ist Kant der Meinung, dass nur das Unvermögen, die *Möglichkeit* der als wirklich angenommenen synthetischen Urteile a priori zu *erklären*, zum Zweifel an ihrer Wirklichkeit[1] führen kann, einem Zweifel, den Kant selbst als an sich ungereimt, als »Chikane»[2], ansieht. Es ist daher klar, dass die blosse Erklärung der Möglichkeit der Sätze oder der Nachweis eines möglichen, an sich begreiflichen Erkenntnisgrundes für dieselben genügt, um sie zu »retten», zu »sichern», »darzuthun»[3]. Wenn Kant in den Proleg., obwohl es dort sein hauptsächliches Bestreben ist, durch Anwendung einer »analytischen» Methode zu erklären und nachzuweisen, wie die als wirklich angenommenen Urteile so angenommen werden *können*, oder welcher Erkenntnisgrund für dieselben *denkbar* ist, die obenerwähnten Ausdrücke von seiner Erklärung gebraucht, so kann man deshalb doch nicht sagen, es bedeute eine »logische Frontveränderung» von einer *Erklärung* des *Wie* zum *Beweise* des *Dass*[4]. Offenbar wird ja die Schwierigkeit, ein Faktum zu begreifen, möge dasselbe im übrigen noch so fest stehn, ein Anlass sein, es zu bezweifeln, ein Anlass aber, der fortfällt, wenn es begriffen wird. — Indessen wendet Kant bei der Lösung seines Problems auch die Methode an, synthetische Urteile a priori direkt aus dem Erkenntnisvermögen zu konstruieren, besonders mit Rücksicht auf dessen Vermögen, die Erfahrung zu konstituieren. Insbesondere begegnen wir dieser Methode in der Kritik. Aber auch in den Proleg. wird sie verwendet, wenn sie hier auch mehr analytischen

---

[1] S. 26 über Hume und S. 38 über das bemerkungswürdige Phänomen metaphysisch geschulter Mathematiker, die an der objektiven Giltigkeit der reinen Mathematik zweifeln (s. oben S. 39; vgl. Kr. d. r. V. S. 581: "Wir sind wirklich im Besitz synthetischer Erkenntnisse a priori, wie dieses die Verstandes grundsätze, welche die Erfahrung antizipieren, darthun. Kann jemand nun die Möglichkeit derselben sich gar nicht begreiflich machen, so mag er zwar anfangs zweifeln, ob sie uns auch wirklich a priori beiwohnen.")

[2] Proleg. S. 39,

[3] Proleg. S. 39, 43, 64 och 68.

[4] Vaihinger, Komm. I, S. 397.

Charakter hat. Der Grund ist sicherlich der, dass die Möglichkeit der reinen Naturwissenschaft nicht anders erklärt werden *kann* als durch Aufzeigung der Bedingungen der Erfahrung. Es ist da klar, dass die Erklärung an Kraft gewinnt, indem der dargelegte Erkenntnisgrund nicht nur denkbar wird, sondern für sich genommen feststeht. Das »Sichern» und »Retten» erhält da noch grössere Bedeutung. Ja, die Erklärung der Möglichkeit der Sätze wird nun ein direkter Beweis für ihre Giltigkeit. Es ist zu beachten, dass die ursprüngliche Annahme der Wirklichkeit der Sätze nicht gegründet ist auf einen *Beweis* in diesem Sinne oder auf eine direkte Herleitung aus einem an sich gewissen Erkenntnisgrunde. Es handelt sich bloss um eine Voraussetzung, die wir machen müssen — entweder, wie in der reinen Mathematik, auf Grund der anschaulichen Evidenz ihrer Sätze oder, wie in der reinen Naturwissenschaft, auf Grund der Thatsache, dass man an gegebenen Objekten die Giltigkeit gewisser Grundsätze demonstrieren kann. Wir wissen damit nur, *dass* sie gelten, aber wir können nicht einsehn, *wie* sie gelten, oder welches der letzte *Grund* für ihre Giltigkeit ist: *woher* die anschauliche Evidenz, *woher* die Übereinstimmung unserer Vernunftbegriffe mit den Dingen kommt. Der Nachweis hierfür bedeutet, wenn er vollständig ist, eine direkte Herleitung aus an sich gewissen Erkenntnisgründen, also *Beweis* im strengen Sinne — womit auch erst jede Möglichkeit eines Zweifels fortfällt. Vaihingers Beschuldigung, Kant habe *Erklärung* und *Beweis* unklar vermengt, entbehrt also aller Berechtigung. — Zum Abschluss der gegebenen Darstellung mögen folgende Worte Kants über den Skeptizismus angeführt werden: »Die Ausdehnung der Zweifellehre sogar auf die Prinzipien der Erkenntnis des Sinnlichen und auf die Erfahrung selbst kann man nicht füglich für eine ernstliche Meinung halten, die in irgend einem Zeitalter der Philosophie stattgefunden habe, sondern ist vielleicht eine Aufforderung an die Dogmatiker gewesen, diejenigen Prinzipien a priori, auf welchen selbst die Möglichkeit der Erfahrung beruht, zu beweisen, und da sie dieses nicht vermochten, die letztere ihnen auch als zweifelhaft vorzustellen» [1].

12. Nachdem wir nunmehr die allgemeine Bedeutung des Problems auseinandergesetzt haben, gehen wir über *zu der Frage, wie es zu lösen ist, und zu Fragen, die damit*

[1] Fortschr. R. I, S. 493.

in Zusammenhang stehen. Bekanntlich geht Kant aus von der *Möglichkeit der Erfahrung.* Was mit den Bedingungen dafür zusammenhängt, kann a priori von den Gegenständen der Erfahrung ausgesagt werden. Es ist deshalb besonders wichtig, festzustellen, was Kant eigentlich unter *der Erfahrung, um die es sich hier handelt,* versteht.

Schon aus den einleitenden Worten in der transszendentalen Aesthetik geht hervor, dass in der empirischen Anschauung, die ein wesentliches Moment in der Erfahrung ist, nach Kant *ein Gegenstand* »*uns gegeben wird*» wird» und zwar in der Weise, dass er den Sinn affiziert. »Die Wirkung eines Gegenstandesauf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden, ist Empfindung. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heisst empirisch». Dass am Objekt, wie es uns gegeben wird, zwei Seiten zu unterscheiden sind, eine phänomenale und eine transszendent-reale, ist ein späteres *Resultat* der Untersuchung. Höchst beachtenswert ist in jedem Fall der Ausgangspunkt der Kantischen Untersuchungen: dass in der empirischen Anschauung wirkliche *Objekte* uns gegeben sind und zwar durch eine Art Affektion des Bewusstseins. Die Erfahrung wird also von Kant als (eine gewisse Art von) *Erkenntnis des Objekts* aufgefasst. Wie streng Kant an der Objektivität der Erfahrung festhält, geht ja übrigens aus seiner bestimmten Erklärung (gegenüber Jakobi) hervor, dass es ein »Skandal» für die Philosophie und die allgemeine Menschenvernunft sein würde, wenn man genötigt wäre, die Gegenwart von Dingen ausser uns — im Raume — auf den blossen Glauben[1] zu gründen, und dass er bei der Widerlegung des Idealismus (zweite Aufl.) die Gegenwart derselben besonders beweisen zu müssen glaubt. Zu weiterer Bestätigung hierfür mag nur auf Kants Beweis für den Grundsatz der Kausalität hingewiesen werden, welcher Beweis davon ausgeht, dass nur durch Anwendung des Kausalitätsbegriffs die *objektive* Zeitfolge in der Erfahrung von der subjektiven unterschieden werden kann[2].

Aber obgleich die Erfahrung nach Kant Objektivität besitzt, ist damit nicht gesagt, dass sie, sofern es sich um sie als die *Grundlage* für die Erklärung der reinen Erkenntnisse handelt, mit der empirischen *Wissenschaft* zusammenfällt, deren prägnante Form die mathematische Naturwissenschaft

[1] Kr. d. r. V., S. 31. [2] S. z. B. Kr. d. r. V., S. 183.

ist. Wenn Kant die Möglichkeit der Erfahrung in dem Sinne der Möglichkeit dieser Wissenschaft bei der *Lösung* seines Problems zu Grunde legte, so würde die angebliche Erklärung der reinen Grundsätze bloss eine Auseinandersetzung dessen sein, was zu Anfang angenommen ist: nicht eine Herleitung aus einem dahinter liegenden Erkenntnisgrunde. Es ist zu beachten, dass Kant in solchem Fall der Erklärung die Regelbestimmtheit der anschaulich gegebenen Dinge und damit der unmittelbaren Erfahrung zu Grunde legen würde — gerade das, was er in der transszendentalen Deduktion der Kategorien beweisen will, um die Giltigkeit der reinen Grundsätze zu stützen. Indessen nehmen dies mehrere Kantforscher an, *Cohen*[1], *Vaihinger* (hinsichtlich der transszendentalen Deduktion)[2], *Volkelt*[3] u. a. Nun ist es sehr richtig, dass Kant in der zweiten Auflage der Kr. d. r. V. an einer Stelle — die Kantforscher haben sie wohl im Auge — von der Erfahrung im Sinne von empirischer Wissenschaft oder wenigstens im Sinne eines möglichen Hinausgehens über das unmittelbar Erfahrene ausgeht[4]. Aber die Absicht ist hierbei ja nur, zu beweisen, *dass* man reine Grundsätze *annehmen muss*. Die Möglichkeit, über das unmittelbar Erfahrene hinauszugehn, ist ja so augenfällig, dass Kant sie wohl als Mittel anwenden kann, um zu zeigen, dass es reine Grundsätze giebt. Niemand kann wohl im Ernst glauben, dass Kant in der Einleitung eine *Lösung* des Problems in demselben Augenblick geben will, wo er den Anlass auseinandersetzt, weshalb es überhaupt *aufgestellt* wird: die *Wirklichkeit* der Erkenntnis a priori. — Wenn die Erklärung der Möglichkeit dieser Erkenntnis später wirklich unternommen wird, geschieht das auf der Grundlage der Möglichkeit der Erfahrung in einem ganz anderen Sinne. Da bedeutet »Erfahrung» ganz zweifellos nur *die Zusammenfassung der in empirischen Anschauungen gegebenen Erkenntnisse* — nicht empirische Wissenschaft, die ein Hinausgehn über das unmittelbar Gegebene voraussetzt. Es wird bewiesen, dass eine solche Erkenntnis nur möglich ist durch Beziehung der Wahrnehmung auf die Einheit des Bewusstseins. Daher müssen alle Wahrnehmungen, soweit sie sollen Erkenntnisse werden können, unter den Bedingungen für die Einheit des Bewusstseins stehen, und da die Beziehung auf diese nur durch die

[1] S. oben S. 3. [2] Komm. I, S. 54, 219 u. 436.
[3] Kants Erkenntnistheorie S. 198 ff. [4] S. oben S. 53, Anm. 3.

logischen Urteilsfunktionen geschehen kann, so müssen die Wahrnehmungen bestimmbar sein in Ansehung dieser Funktionen, die als Bedingungen für die Objektivität der Erkenntnisse als Kategorien bezeichnet werden. D. h. es wird für das Ganze der empirischen Anschauungen als Momente in der Erfahrungserkenntnis bewiesen, dass es gesetzmässigen Zusammenhang in sich haben muss. Für jeden möglichen Gegenstand der Erfahrung kann der Grundsatz aufgestellt werden, dass er stehen muss »unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannichfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung»[1]. Dies nur eine Skizze der Beweisführung.

Belegstellen findet man fast überall in Kants Schriften. Man nehme nur die transszendentale Deduktion der Kategorien in *der ersten Aufl.* Es ist wohl klar, dass die drei »Synthesen», die hier behandelt werden, nichts als verschiedene Momente in der *anschaulichen* Erkenntnis eines bestimmten Objekts sind. Die beiden ersten zeigen, wie die Anschauung nur als Verbindung einer Mannichfaltigkeit sinnlicher Momente möglich ist. Die dritte — die Synthese der Rekognition im Begriff — stellt die Bedingungen dafür dar, dass aus der Anschauung *Erkenntnis* des Objekts soll werden können. »Alsdann sagen wir: wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannichfaltigen synthetische Einheit bewirkt haben. Diese ist aber unmöglich, wenn die Anschauung nicht durch eine solche Funktion der Synthesis nach einer Regel hat hervorgebracht werden können, welche die Reproduktion des Mannichfaltigen a priori notwendig und einen Begriff, in welchem dieses sich vereinigt, möglich macht[2]». D. h. aus der Anschauung wird Erkenntnis nur, wenn sie das Bewusstsein einer Einheit in der Synthese des Mannichfaltigen in ihr enthält. Aus dem eben vorher Gesagten wissen wir, dass diese Einheit *notwendig* sein soll, und dass Kant das Bewusstsein derselben *Begriff* nennt. Die betreffende Einheit würde unmöglich sein, wenn nicht die Synthese durch eine Regel bestimmt wäre, die die Verbindung notwendig »und den Begriff möglich» machte[3]. In dem Folgenden erfahren wir, dass die

[1] Kr. d. r. V., S. 155. [2] S. 119.

[3] Dass es sich hier nur darum handelt, die Bedingungen dafür festzustellen, dass die Anschauung zu einer Erkenntnis wird, geht direkt auch aus S. 120 hervor, wo es heisst, dass es ohne den an der Stelle erwähnten Begriff unmöglich sein würde, "zu Anschauungen irgend einen Gegenstand zu denken", und aus S. 127: "Alle Anschauungen sind für uns nichts" u. s. w.

transszendentale Apperzeption oder das reine Selbstbewusstsein als das ursprüngliche »transszendentale» Bewusstsein der Grund für die Gesetzmässigkeit der Synthese ist. Daher müssen alle Anschauungen, soweit aus ihnen Erkenntnisse entstehen sollen, also die Erfahrung im Ganzen, unter den Bedingungen für diese identische Einheit stehn, d. h. gesetzmässigen Zusammenhang haben[1]. Dass Kant *nach* dieser Auseinandersetzung sagt: »die durchgängige und synthetische Einheit der Wahrnehmungen macht nämlich gerade die Form der Erfahrung aus»[2], und dass er überhaupt *nachher* von der Erfahrung als einem zusammenhängenden Ganzen spricht, kann wohl nicht die Bedeutung haben, dass er von der unmittelbaren Erfahrung als einem gesetzmässigen Ganzen *ausgeht.*

Wenden wir uns nun zu der Auseinandersetzung in *den Proleg.* über die Möglichkeit der reinen Naturwissenschaft, so kommen wir zu demselben Resultat. Nachdem im § 17 gezeigt worden ist, dass die reine Naturwissenschaft möglich ist, wenn sie auf die Bedingungen der möglichen Erfahrung bezogen wird, wendet sich Kant im § 18 der Frage zu, wie aus dem eigentlich bloss subjektiven *Wahrnehmungsurteil* ein *Erfahrungsurteil* werden kann, das *objektiv* giltig ist. Hier ist es demnach ja selbstverständlich, dass unter der Erfahrung, deren Möglichkeit zur Lösung des Problems untersucht wird, die auf die Wahrnehmung bezügliche Erkenntnis zu verstehen ist. Sodann wird im genannten Paragraph auf ungefähr dieselbe Weise wie in der Kritik auseinandergesetzt, dass objektive Giltigkeit eine notwendige Allgemeingiltigkeit der Vorstellung in sich schliesst. Hiernach gelangt Kant im § 19 zu der Behauptung, dass, da 1:o das Objekt an sich unbekannt ist und also nicht unmittelbar angeschaut werden kann, und da 2:o die strenge Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit nicht durch die Sinne gewonnen werden kann, Erkenntnis aus der Wahrnehmung nur entstehen kann durch verstandesmässige Subsumtion der Vorstellungen unter Regeln für eine notwendige Verknüpfung. Es ist ganz klar, dass, was in den folgenden Paragraphen von der Erfahrung ausgesagt wird, nicht als *dogmatische Prämissen,* sondern als *Schlüsse* aus einer vorhergegebenen Beweisführung von derselben zu betrachten ist, soweit es nicht geradezu eine Wiederholung dieser Beweisführung ist,

---

[1] S. 120—121. [2] S. 123.

wie z. B. § 21 a. Hier wird die Sache nur näher ausgeführt, indem der verknüpfende Begriff dargestellt wird als »derjenige Begriff, der die Anschauung in Ansehung einer Form des Urteils vielmehr als der andern, als an sich bestimmt, vorstellt»[1]. Als irreführend ist es also anzusehn, wenn *Vaihinger*[2] bei der Erörterung des Erfahrungsbegriffes, der die *Basis* der Untersuchung bildet, auf Stellen in diesen Paragraphen hinweist, in denen sich Kant auf das bezüglich der Erfahrung in den vorhergehenden Paragraphen Bewiesene stützt.

Als weitere Belegstelle mag der abschliessende § 26 in der transszendentalen Deduktion in *der zweiten Aufl.* angeführt werden. Dieser Paragraph soll »die Möglichkeit» zeigen, »*durch Kategorien* die Gegenstände, die nur immer *unseren Sinnen vorkommen mögen*, . . . zu erkennen». Und dieses wird auf die Weise gezeigt, dass die Synthese der Apprehension, als unter den Kategorien stehend nachgewiesen wird. Damit steht die Erfahrung als »Erkenntnis durch verknüpfte Wahrnehmungen» unter den Kategorien. Unter der Synthese der Apprehension versteht Kant »die Zusammensetzung des Mannichfaltigen in einer empirischen Anschauung . . ., dadurch Wahrnehmung, d. i. empirisches Bewusstsein derselben (als Erscheinung) möglich wird». Man beachte, »Erscheinung» schliesst in sich den Begriff Objekt. Schliesslich mag Kants Beweis für das Kausalgesetz angeführt werden, der davon ausgeht, dass *die Wahrnehmung Erkenntnis objektiver Zeitfolge* nur werden kann durch Anwendung eines reinen Verstandesbegriffs[3].

---

[1] S. 57. [2] S. oben S. 58, Anm. 2.

[3] Kr. d. r. V., S. 180—181. — In Wirklichkeit ist es *Vaihingers* irrtümliche Auffassung des für die Kantische Beweisführung grundlegenden Erfahrungsbegriffs, welche die Kant zugeschriebene Verwirrung in den hergehörigen Fragen anstiftet. Nach V. wäre die Möglichkeit der Erfahrung für Kant zugleich Voraussetzung und Resultat der Argumentation, zugleich Beweismittel und Beweisthema (Komm. I, S. 440). Kant konnte, sagt V., nicht ohne weiteres das Vorhandensein einer Erfahrung mit strengem Zusammenhange annehmen. Er musste daher dieses auch zu beweisen suchen. Als wenn Kant nicht an jeder Stelle zu *beweisen* suchte, dass die Erfahrung als auf empirischer Anschauung fussende Erkenntnis von Objekten nur möglich ist, sofern sie in sich notwendigen Zusammenhang hat, womit gesagt ist, dass sie einen solchen Zusammenhang hat. — Vaihinger bringt den bei Kant äusserst einfachen Sachverhalt derartig in Verwirrung, dass Kants Meinung in reinen Unsinn sich auflöst. Man lese Komm. I, S. 438: “Aber Kant durfte die Voraussetzung: es giebt allgemeingiltige, notwendige, also (!) objektive Erfahrung nicht so ohne weiteres machen, angesichts der Skeptiker, angesichts eines

Es empfiehlt sich, näher zu bestimmen, in welcher *Weise* die Erfahrung als ein Ganzes von auf Wahrnehmungen sich beziehenden Erkenntnissen die Grundlage für die Erklärung der Erkenntnis a priori ausmacht. Es ist nicht genug, dass sie als Grundlage in der Weise dient, dass die Bedingungen für die Möglichkeit von Erkenntnis aus Wahrnehmung überhaupt auch für alle möglichen Objekte einer solchen Erkenntnis gelten. Hätten *wir* nicht wirklich empirische Anschauungen, wären also keine Objekte gegeben, von denen *wir* Erkenntnis gewinnen und auf die wir hinweisen könnten, wenn wir gewisse Begriffe a priori als *objektiv* giltig hinstellen, so würde der behaupteten objektiven Giltigkeit jeder Sinn fehlen[1]. Soll daher die Herleitung der Erkenntnisse a priori vollständig sein, so muss die Erfahrung, an deren Möglichkeit angeknüpft wird, sich auf *unsere* empirischen Anschauungen und jede darauf fussende Erkenntnis beziehen[2]. Wenn Kant die Möglichkeit der Erfahrung seinen Untersuchungen zu Grunde legt, so *setzt* er also *voraus*, dass *wir* empirische Anschauungen im erkenntnistheoretischen Sinne *besitzen* oder Vorstellungen, in welchen wirkliche *Objekte* uns durch Affektion unmittelbar gegeben sind, und auf welche also eine Erkenntnis

---

Hume und seines 'schrecklichen Umsturzes'. Wir sehen daher Kant bemüht, auch zu beweisen, dass es solche Erfahrung wirklich giebt . . . Wie bemüht er sich z. B. beim Kausalitätsgesetz A 189 ff., jene Annahme erst zu *beweisen*, dass die 'Erfahrung' eine nicht aus der Wahrnehmung stammende Allgemeinheit und Notwendigkeit enthalte". Hiernach scheint es, als hätte Kant nach V. in seinem Beweis für das Kausalitätsgesetz beweisen wollen, dass die Erfahrung eine notwendige Allgemeingiltigkeit und *damit* objektive Giltigkeit enthielte. Man beachte wohl die Worte "allgemeingiltige, notwendige, *also* objektive Erfahrung". Worauf aber *konnte* er anders stützen oder worauf *stützt* er ihre Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit, *wenn nicht auf ihre Objektivität?* Da die Seite der objektiven Giltigkeit der Erfahrung, die als Beweisgegenstand bei der Argumentation des Kausalitätsgesetzes bei Kant in Frage kommen konnte, die Möglichkeit ist, durch unmittelbare Erfahrung die objektive Zeitfolge zu bestimmen, so wäre es interessant, wenn Vaihinger die Stelle in der Argumentation angeben wollte, wo auch nur ein Ansatz zum Beweise für derartiges vorkommt. — Die ganze Unklarheit beruht auf der fehlerhaften Vermengung dessen, was Kant unter der Erfahrung als *Grundlage* der Beweisführung versteht, mit dem, was er von derselben beweisen will. Hier bei dem Kausalitätsgesetz geht er *aus* von der Erfahrung als Erkenntnis objektiver Zeitfolge und sucht zu *beweisen*, dass solche Erkenntnis nur möglich ist durch Einsicht in eine gewisse allgemeingiltige Regel für die successive Synthese der Apprehension, und dass diese Einsicht nur möglich ist durch den Verstand als kausal urteilenden.

[1] Kr. d. r. V., S. 154. [2] Kr. d. r. V., S. 670—673.

gegründet werden kann. Das Ganze der auf *unsere wirklichen* empirischen Anschauungen bezüglichen Erkenntnisse ist das, was Kant *die Erfahrung* nennt, wo er von ihr als Grundlage der Beweisführung spricht.

Nun kann man fragen, ob nicht diese Kantische Annahme einer Erfahrung als eines Ganzen von für *uns* möglichen, auf empirischen Anschauungen ruhenden Erkenntnissen *dogmatisch* ist. Was zunächst die *innere* Erfahrung betrifft, so dürfte es, ohne die Sache bis zum äussersten Skeptizismus zu treiben, nicht möglich sein, die Realität derselben als wirklicher Erkenntnis zu leugnen. Thut man das, so verliert man ja vollständig den Boden unter den Füssen, indem dann auch meine eigene Reflexion darüber nicht als wirklich betrachtet werden kann, sondern als in einem Traum oder etwas anderem dergl. gegeben anzusehen wäre. Auch dieser Traum dürfte dann nicht als wirklich angesehen werden, sondern wäre nur geträumt u. s. w. in infinitum. Anders scheint es sich mit der äusseren Erfahrung zu verhalten. Bekanntlich sucht auch Kant in der »Widerlegung des Idealismus» die Realität derselben besonders zu beweisen, indem er sie als Bedingung für die Realität der inneren Erfahrung nachweist[1]. Es ist hier nicht der Ort dazu, näher hierauf einzugehn. Nur darauf mag hingewiesen werden, wie gedankenlos sonst hervorragende Denker in dieser Frage haben räsonnieren können. So liegt nach Herbart eine Petitio principii darin, dass die Erfahrung objektive Giltigkeit hätte und in sich eine absolute Sicherheit enthielte, die sich weit über eine allgemeine gleichmässige Gewohnheit der Menschen erhebe[2]. *Wenn* Kant die Erfahrung *nur* als ein Produkt einer solchen gleichmässigen Gewohnheit angenommen hätte, *nicht* als objektiv giltig, so hätte er ja die Möglichkeit der Erfahrung als einer auf empirische Anschauung gestützten *Erkenntnis* vorausgesetzt und weiter sogar die Möglichkeit einer äusseren Erfahrung dieses Charakters. Wie hätte er anders z. B. von andern Menschen als ihm selbst sagen können, er hätte mit ihnen Gewohnheiten gemeinsam? Konnte er vielleicht die Wirklichkeit solcher

---

[1] Es ist zu beachten, dass dieser Beweis sich nicht auf die Beweisführung stützt, die der Lösung des Problems gilt, sondern ganz für sich zu nehmen ist, und dass die Aufstellung desselben nur geschieht, um dem Hauptbeweis sichrere Grundlagen zu geben.

[2] W. W. VI S. 286.

Wesen auf das blosse Denken oder auf eine geheimnisvolle Intuition stützen, die von aller Erfahrung als Erkenntnis unabhängig wäre? Oder wenn dem nicht so war, bedurfte es vielleicht *nur innerer* Erfahrungserkenntnis, um das Dasein derselben zu konstatieren?

13. Wir gehn nun dazu über, zu untersuchen, *von welchem Gesichtspunkt aus Kant die Bedingungen für die Möglichkeit der Erfahrung auseinandersetzt.* In der Einleitung zur Kritik sagt Kant, dass die synthetischen Urteile a posteriori nicht wie die synthetischen Urteile a priori *einer Erklärung bedürfen,* deshalb weil bei den ersteren das verbindende Glied »die vollständige Erfahrung von dem Gegenstande» ist[1]. Da die Erfahrung hier der Aufstellung des Urteils zu Grunde liegt, so ist ja das verbindende Glied unmittelbar mit dem Urteil selbst gegeben, was bei den synthetischen Urteilen a priori nicht der Fall ist. Daher bedürfen die letzteren einer Erklärung, nicht aber die ersteren. Hier ist mit dem synthetischen Urteil a posteriori als nicht der Erklärung bedürftig unzweifelhaft das auf empirische Anschauung gestützte Urteil gemeint, also ein Moment in der Erfahrungserkenntnis selbst, das Wort in der Bedeutung genommen, in der es verwendet wird, wenn Kant die Möglichkeit der Erfahrung seiner kritischen Untersuchung *zu Grunde legt.* Mit der »vollständigen Erfahrung» als Grund des Urteils ist hier auch offenbar die empirische Anschauung gemeint, in der das Objekt des Begriffes gegeben ist. Das heisst, dass ich, um das Urteil: *Körper sind schwer* aufzustellen, zurückgehn muss »auf die Erfahrung, von welcher ich diesen Begriff des Körpers abgezogen hatte» — also auf das ursprüngliche System von Anschauungen, in welchem das Objekt des Begriffs gegeben ist. Ich finde da mit den zum Begriff des Körpers gehörigen Merkmalen »auch die Schwere jederzeit verknüpft». »Es ist also die Erfahrung, worauf sich die Möglichkeit der Synthesis des Prädikats der Schwere mit dem Begriffe des Körpers gründet, weil beide Begriffe, ob zwar einer nicht in dem andern enthalten ist, dennoch als Teile eines Ganzen, nämlich der Erfahrung, die selbst eine synthetische Verbindung der Anschauungen ist, zu einander, wiewohl nur zufälliger Weise, gehören». Das hier behandelte Urteil — Körper sind schwer — wird also konstituiert 1:o) durch einen Begriff, gebildet durch Abstraktion aus einem System von empirischen Anschau-

[1] S. 40.

ungen, und 2:o) durch Verbindung derjenigen Merkmale mit diesem Begriff, die in den empirischen Anschauungen, aus welchen der Begriff gebildet ist, zusammen mit den Merkmalen des Begriffs selbst vorkommen. Da ausdrücklich gesagt wird, dass die Verbindung »nur zufälliger Weise» geschieht, so ist klar, dass das Urteil nicht über das, was in der Anschauung wirklich gegeben ist, hinausgeht, sondern nur eine Dechiffrierung derselben ist.

Wenn aber das synthetische Urteil a posteriori in der angegebenen Bedeutung keiner Erklärung bedarf, so sieht es aus, als ob eine Auseinandersetzung der Bedingungen für die Möglichkeit der Erfahrung *zwecklos* wäre. In Wirklichkeit aber giebt das über die synthetischen Urteile a posteriori Gesagte nur an, dass die Möglichkeit der Erfahrung nicht in *derselben* Bedeutung Problem ist, wie die Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori: in Wahrheit besagt das Angeführte nur, dass *die* Schwierigkeit, die man bei den synthetischen Urteilen a priori zu lösen hat, bei solchen Urteilen a posteriori nicht vorhanden ist. In Ansehung der ersteren gilt es ja nach Kant zu untersuchen, wie man a priori über den Begriff eines Objekts hinausgehn und damit einen in ihm nicht enthaltenen andern Begriff verbinden kann. Die entsprechende Schwierigkeit bei dem synthetischen Urteil a posteriori würde die sein, wie es möglich ist, über einen auf empirische Anschauung gegründeten Begriff eines Objekts hinauszugehn und damit einen in ihm nicht enthaltenen Begriff zu verbinden, gestützt auf die empirische Anschauung, in welcher das Objekt gegeben ist und auf welche der Begriff sich gründet. Eine solche Schwierigkeit besteht nicht. Es ist klar, dass, wenn das Objekt, z. B. der Körper, in empirischen Anschauungen gegeben ist, ich von dem Begriff des Objekts mit wenigstens relativer Allgemeinheit aussagen kann, was mit dem Objekt des Begriffs in der empirischen Anschauung verbunden ist — in dem angenommenen Beispiel: die Schwere. Ich bilde meinen Begriff nur weiter aus, gestützt auf das, worauf der Begriff selbst ruht, die empirische Anschauung. Also: die dem Problem des synthetischen Urteils a priori entsprechende Frage: wie ist es möglich, über den Erfahrungsbegriff durch die empirische Anschauung, in der das Objekt ursprünglich gegeben ist, hinauszugehn, bietet gar kein Problem. Wenn aber Kant in der transszendentalen Deduktion die Möglichkeit der Erfahrung untersucht, so gilt das auch einer ganz

andern Sache. *Hier* handelt es sich um die Frage: wie kann ich überhaupt über die *Anschauung mit ihrem subjektiven Charakter* hinausgehn zu dem ihr entsprechenden *Objekte* und damit: wie kann in der *subjektiven* empirischen Anschauung ein *Objekt* gegeben sein, nicht also um die Frage: wie ist ein Hinausgehn über den Begriff eines *Erfahrungsobjektes* in der Erfahrung möglich, sondern um diese: wie kann *das Subjekt* in der Erfahrung über sich selbst hinausgehn. Zur Bestätigung dieses bedarf es nur eines Hinweises auf das oben aus der transszendentalen Deduktion Angeführte. Da die Erfahrung die ursprüngliche Erkenntnis (des Objekts) ist, so handelt es sich hier darum, zu untersuchen, wie überhaupt Erkenntnis des Objekts als ein Hinausgehn über das Subjekt möglich ist. — Die Unvergleichbarkeit dieses Problems mit dem Problem des synthetischen Urteils a priori tritt ebenso hervor, wenn man die völlig heterogene Art der Lösung betrachtet. Das letztere Problem wird (in letzter Linie) gelöst durch Hinweis auf *eine andere Art Erkenntnis* — die Erfahrung überhaupt —, aus der sie hergeleitet werden kann. Aber das Erfahrungsproblem als Problem hinsichtlich der Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt kann nicht durch Hinweis auf eine tiefer liegende Erkenntnis (des Objekts) gelöst werden. Denn dann würde die Erkenntnis aus sich selbst erklärt werden. Es kann nur gelöst werden, indem man von Bestimmungen des *Subjekts* ausgeht, die an und für sich keine objektive Realität besitzen. Beim Denken derselben geht man nicht über den Gedanken selbst hinaus und auf ein Objekt. Wir werden das weiter unten bei Untersuchung des Begriffs des reinen Selbstbewusstseins bei Kant beleuchten.

14. Man könnte fragen, weshalb Kant das Problem, das die Möglichkeit der Erfahrung im angegebenen Sinne betrifft, nicht als *ein selbständiges Problem* aufstellt *neben dem Problem des synthetischen Urteils a priori,* sondern die Lösung desselben nur als Mittel zur Lösung des letzteren gebraucht. Zweifellos ist der Grund der, dass Kant der Meinung war, bei dem Erfahrungsproblem habe er es mit dem ursprünglichsten und daher sichersten aller Fakta, demjenigen Faktum, das die Voraussetzung aller besonderen Faktizität ist, — *der Erfahrung selbst* — zu thun. Ein Begreifen dieses Problems hat daher für Kant niemals die Bedeutung eines »Rettens» oder »Sicherstellens», wie das Begreifen des nicht so ursprüng-

lichen und sicheren Faktums der Erkenntnisse a priori. Noch weniger handelt es sich darum, das Faktum der Erfahrung durch einen direkten Beweis ihrer Wirklichkeit zu stützen. Die Bestimmungen des Subjekts, die als Bedingungen für die Erfahrung ausgesagt werden, erweisen sich nicht als an und für sich notwendig — wenigstens nicht Raum und Zeit und die Sensationen — sondern ihre Notwendigkeit beruht nach Kant auf ihrer Unumgänglichkeit als Bedingungen der Erfahrung. Daher hat die Lösung des Problems keine reelle Bedeutung für die Frage, *ob* die Erfahrung möglich ist. Und man versteht da auch, wie dieses Problem keine selbständige Bedeutung erhielt, da ja Kants Absicht darauf gerichtet war, gegenüber Hume den Anspruch der Wissenschaft auf Giltigkeit zu *festigen*.

15. Ganz anders liegen die Dinge in Ansehung der Möglichkeit *des über die unmittelbare Erfahrung hinausgehenden Erfahrungsschlusses*, z. B. des einzelnen Kausalitätsschlusses. Hier liegt natürlich für Kant ein Problem vor in derselben Weise, wie das bei der Erkenntnis a priori der Fall ist. Es wird aber nicht als besonderes Problem aufgestellt, weil es hinsichtlich seiner erkenntniskritischen Seite mit dem Problem des reinen Grundsatzes zusammenfällt. Ist einmal das Kausalitätsgesetz deduziert, so ist damit auch die Rechtmässigkeit eines speziellen Kausalitätsschlusses bewiesen. Was den Nachweis der Methoden betrifft, nach denen ein spezieller Kausalitätsschluss oder überhaupt Erfahrungsschluss vor sich gehen muss, so interessiert derselbe offenbar Kant nicht im mindesten. Es ist zu beachten, dass die Frage danach psychologischer Natur ist. Es handelt sich darum zu zeigen, wie wir verfahren müssen, um eine angenommene, der Erfahrung angehörige Gesetzmässigkeit entdecken zu können. Nichts zeigt wohl besser als Kants Interesselosigkeit für solche Untersuchungen, wie wenig seine Erkenntnistheorie mit der Untersuchung der psychologischen Seite der Erkenntnis zu schaffen hat [1].

---

[1] Es dürfte hier am Platze sein, die Auffassung *Vaihingers* von dem Verhältnis zwischen den beiden Problemen, dem der Möglichkeit der Erfahrung und der Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori, mit einigen Worten zu berühren. Diese beiden Probleme sollen *koordiniert* sein aus dem Grunde, weil auf der einen Seite die Erfahrungsurteile nur die Kategorien, *nicht* die Grundsätze, voraussetzen, auf der andern Seite die Frage der Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori nicht diejenige des Anwendungsrechtes der Kategorien in sich schliesst (Komm. I, S. 351—358 und S. 441). Hier kann man nun nicht anders als erstau-

16. Durch die gegebene Untersuchung einerseits der Bedeutung des Hauptproblems, andererseits des Stützpunktes für dessen Lösung — der Erfahrung — dürfte klargestellt worden sein, dass, wenn Kant die Ausdrücke »Allgemeingiltigkeit» und »Notwendigkeit» anwendet, diese *in der strengen Bedeutung als Objektivität bezeichnende Eigenschaften* zu nehmen sind. D. h. die Vorstellungen, zwischen denen ein allgemeingiltiger und notwendiger Zusammenhang als bestehend erkannt wird, besitzen, ob es sich nun um synthetische Sätze a priori oder um die Erfahrung handelt, diesen Zusammenhang *an sich* ohne Rücksicht auf den Zustand des Subjekts, d. h. rücksichtlich ihrer *Inhaltsbestimmtheit* oder rücksichtlich *dessen, was vorgestellt wird.* Das Vorgestellte besitzt *an sich,* ganz unabhängig von dem Verhältnis der Vorstellungen zu einander im Subjekt oder, um mit Kant zu reden, »ohne Unterschied des Zustandes des Subjekts», notwendigen Zusammenhang.

---

nen über eine derartige Auffassung Kantischer Kardinalfragen. Die Frage des Anwendungsrechtes der Kategorien soll nicht eingeschlossen sein in der Frage der Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori? Was drücken die Grundsätze der reinen Naturwissenschaft anders aus als eine Subsumtion aller Erscheinungen unter Kategorien, die hinsichtlich ihrer Berechtigung auf die transszendentale Deduktion der Kategorien gegründet wird, von welcher die einzelnen Beweise für die Grundsätze nur Spezifikationen sind. “Denn sie (die Grundsätze) sind nichts anders als Sätze, welche alle Wahrnehmung unter jene reinen Verstandesbegriffe subsumieren“ (Proleg. S. 56). Andererseits: was soll damit gemeint sein, dass das Erfahrungsurteil die Kategorie, nicht aber den Grundsatz voraussetzt? Wie könnte das Erfahrungsurteil, das objektiv giltig ist, kategorienmässig bestimmt sein, wenn nicht die Wirklichkeit selbst durch Gesetze bestimmt wäre? — Vaihinger macht im Zusammenhang hiermit eine nachweisbar unrichtige Angabe. Er beschuldigt Kant die beiden Probleme verwechselt zu haben, die einerseits das einzelne Kausalitätsurteil, andererseits die Möglichkeit des allgemeinen Kausalitätsgesetzes betreffen. Dies habe Kant gethan, trotzdem Hume, der den nächsten Anlass zu den Kantischen Untersuchungen gegeben habe, in der Kant bekannten Enquiry *nur* das erstgenannte Problem behandelt hat. Thatsache ist nun aber, dass Hume wirklich (verschieden von Vaihinger) die vollständige Zusammengehörigkeit der Probleme erkannt und beide in der Enquiry behandelt hat. Dies geht so klar aus Abschn. IV, T. II hervor, dass besondere Belegstellen kaum angeführt zu werden brauchen. Man lese nur Untersuchungen S. 46: “Von Ursachen, die gleichartig scheinen, erwarten wir gleichartige Wirkungen. Dies ist der Inbegriff all unsrer Erfahrungsschlüsse“. Was sagt das Kausalitätsgesetz — auch nach Kant — anders aus als diese Uniformität oder Gesetzmässigkeit des Geschehens? Oder man lese S. 48, wo Hume zeigt, dass man bei jedem Erfahrungsschluss ausgeht von der Annahme, “dass die Zukunft der Vergangenheit gleich und gleichartige Vermögen mit gleichartigen sinnlichen Qualitäten verbunden sein werden“, und dass man daher das letztere durch keinen Schluss aus der Erfahrung beweisen kann.

Die Synthese, um die es sich hier handelt, ist nicht eine psychologische Verbindung, sondern eine Verbindung in dem die Vorstellung als objektiv oder als etwas an sich, unabhängig von ihrem Gegebensein im Subjekt, bestimmenden Denken. Der *Verstand* und nichts anderes ist das synthetische Vermögen[1]. Es ist nicht nötig, dass die Vorstellungen zusammen im psychologischen Bewusstsein vorkommen, aber sie gehören zu einander »nach Prinzipien der objektiven Bestimmung aller Vorstellung, sofern daraus Erkenntnis werden kann»[2].

Wenn aber die Erfahrungserkenntnis wesentlich konstituiert wird durch einen objektiv notwendigen Zusammenhang innerhalb der Vorstellungen, so möchte es scheinen, als ob Kants Behauptung, das auf *die Erfahrung* gegründete Urteil könne im Unterschied von dem synthetischen Urteil *a priori* nicht Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit besitzen, in *Widerspruch* mit seiner Auffassung von *der Natur der Erfahrung* stände. Man muss jedoch genau zusehen, was Kant eigentlich meint, wenn er sagt, das Erfahrungsurteil sei zufällig. In der Einleitung zur zweiten Aufl. lesen wir: »Erfahrung giebt niemals ihren Urteilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und komparative *Allgemeinheit* (durch Induktion), so dass es eigentlich heissen muss: so viel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme»[3]. Es geht hieraus wohl hervor, dass das Erfahrungsurteil, dessen Notwendigkeit Kant bestreitet, und das er dem synthetischen Urteil a priori gegenüberstellt, selbst ein *allgemeines* Urteil ist oder eine gewisse Bestimmung von einem *Begriff* aussagt und zwar auf der Grundlage empirischer Anschauungen. Ein solches Urteil ist objektiv giltig nur als eine Art Registrierung der auf die einzelnen Wahrnehmungen sich beziehenden Erkenntnisse, und die Aussage ist als *allgemein* gehalten nicht notwendig giltig. Dass dieses Kants Meinung ist, geht im übrigen wohl aus dem von ihm oft angewendeten Beispiel für synthetische Urteile a posteriori — Körper sind schwer — hervor[4]. Wenn aber Kant von der Erfahrungserkenntnis als eine objektiv notwendige Synthese enthaltend spricht, so handelt es sich um *die auf die einzelne Wahrnehmung sich beziehende Erkenntnis — also*

---

[1] Kr. d. r. V., S. 658. [2] S. 666. [3] S. 648.

[4] Siehe z. B. Kr. d. r. V., S. 40 und 666.

die Bestimmung eines individuellen Objekts. Ich gehe über meine *Wahrnehmung* zur *Erkenntnis* des einzelnen Objekts in der Weise hinaus, dass ich erkenne, dass die einzelne Vorstellung, um als etwas an sich und unabhängig von ihrem Vorkommen im Bewusstsein Seiendes, d. h. als etwas Objektives gedacht zu werden, auf die synthetische Einheit des Raumes und der Zeit bezogen werden muss, in welch letzterer jedes Moment im Verhältnis zu jedem anderen völlig bestimmt ist[1]. Damit ist allerdings die individuelle Vorstellung, objektiv betrachtet, als notwendig bestimmt erkannt hinsichtlich des Verhältnisses zwischen ihren Momenten und des Verhältnisses zu anderen Vorstellungen, die auf die Einheit des Raumes und der Zeit bezogen werden können. Ich kann aber damit nichts Bestimmtes aussagen über diese anderen individuellen Vorstellungen. Gäbe es auch unter den empirischen Anschauungen eines Körpers keine, in welcher nicht die Verbindung zwischen Ausdehnung und Schwere als objektiv notwendig erkannt würde, so könnte ich zwar diese Verbindung als notwendig aussagen bezüglich aller Körper, die in der Anschauung gegeben waren, nicht aber bezüglich des *Begriffs* Körper in seiner Allgemeinheit. Darin unterscheidet sich die empirische Anschauung von der apriorischen, dass die erstere der Erkenntnis des Begriffs in seiner Allgemeinheit nicht als Material dienen kann[2]. Bei der empirischen Erkenntnis erkenne ich wohl eine gewisse Bestimmtheit des Gegenstandes als in einer allgemeingiltigen und notwendigen Regel für die Synthese begründet, welche Regel eine bestimmte Spezifikation der allgemeinen Regeln der Synthese, der Kategorien, ist. Wie aber die *spezielle* Regel, die notwendig den einzelnen Fall bestimmt, beschaffen sei, ist damit nicht gegeben. Es kann das überhaupt, soweit der Fall nicht auf mathematisch-mechanische Prinzipien zurückgeführt werden kann, nur durch eine Mannichfaltigkeit von gleichartigen Erfahrungserkenntnissen entschieden werden und auch da nur mit relativer Gewissheit. Gegeben also ist in der empirischen Erkenntnis zunächst *nur* die Bestimmtheit des einzelnen Objekts als notwendig gemäss einer bestimmten Kategorie. Die *bestimmte* Regel aber, in welcher die Kategorie hervortritt, ist damit nicht gegeben. Es kann daher auch kein allgemeiner Satz über den Begriff des Gegenstandes darauf gegründet wer-

[1] Kr. d. r. V., S. 679 f. und 187 f. [2] Kr. d. r. V., S. 548.

den. Wenn z. B. ein Geschehnis auf eine bestimmte Zeit bezogen wird, so ist dieses nur dadurch möglich, dass man es kausal im Verhältnis zu anderen möglichen oder wirklich gegebenen Erscheinungen bestimmt, die damit zeitlich vorhergehend werden. Welches aber die spezielle Kausalregel ist, die die zeitliche Bestimmtheit des Geschehnisses notwendig macht, ist damit nicht gegeben. Es ist damit nur gegeben, *dass* die Ursache unter einer Mannichfaltigkeit anderer Erscheinungen zu suchen ist. Daher sind damit nicht die allgemeinen Bedingungen für ein solches Geschehnis gegeben. Jetzt verstehen wir Kants an und für sich eigentümliche Äusserung über das (objektive) Urteil: »Darauf zielt das Verhältniswörtchen ist in denselben (den Urteilen), um die objektive Einheit gegebener Vorstellungen von der subjektiven zu unterscheiden. Denn dieses bezeichnet die Beziehung derselben auf die ursprüngliche Apperzeption und die *notwendige Einheit* derselben, wenn gleich das Urteil selbst empirisch, mithin zufällig ist, z. B. die Körper sind schwer.»[1] Das Urteil »die Körper sind schwer» enthält eine objektive Notwendigkeit zum Unterschiede von »der bloss subjektiven Giltigkeit nach Gesetzen der Assoziation»[2], insofern es eine Aussage von den *wahrgenommenen* Körpern enthält. Bei diesen ist die Verbindung zwischen Ausdehnung und Schwere notwendig. Aber das Urteil ist doch empirisch und damit zufällig, insofern die empirische Anschauung nur der Erkenntnis individueller Objekte zu Grunde liegt, und daher die Verbindung zwischen dem *Begriff* Körper und dem Begriff Schwere nicht daraus als notwendig abgeleitet werden kann.

17. Indessen giebt diese Kantische Auffassung von der Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit in erkenntnistheoretischem Sinne als einer *objektiven* Notwendigkeit die Erklärung zu seiner oft wiederholten Behauptung, *dass man zu ihr nicht auf sensitivem Wege oder durch Assoziation von Vorstellungen gelangen kann.* Durch noch so starke »inseparable Assoziationen» (John Stuart Mill), darauf gegründet, dass gewisse Sensationen beständig zusammen im Bewusstsein vorkommen, entsteht höchstens ein subjektiver *Zwang*, einen allgemeinen und notwendigen Zusammenhang anzunehmen, niemals aber kann ich darauf eine *Einsicht* darin gründen, dass die Vorstellungen, objektiv betrachtet, hinsichtlich der vorge-

---

[1] Kr. d. r. V., S. 666. [2] Dies. Seite weiter unten.

stellten »Sachen» zusammengehören. Man nehme z. B. das Kausalitätsgesetz. Wenn die Annahme desselben ihren Erkenntnisgrund in dem Umstande hätte, dass wir beständig den Satz bestätigt gefunden haben, dass gleichartige Erscheinungen von gleichartigen begleitet werden, so würde die Annahme auf recht unsicherem Grunde ruhen. Daraus liesse sich zwar möglicherweise erklären, wie die Vorstellung von der Giltigkeit des Gesetzes *psychologisch entstanden ist,* unmöglich aber könnten wir darauf *diese Möglichkeit selbst gründen.* Ebenso verhält es sich mit der Erfahrungssynthese, soweit dieselbe Objektivität und damit Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit besitzt. Die Erfahrung im Sinne von empirischem Bewusstsein von Objekten kann als ein psychisches Produkt möglicherweise durch auf assoziativem Wege gefundene Regeln für Verknüpfungen erklärt werden, durch deren Anwendung die Synthese subjektive Notwendigkeit erhielte. Unmöglich aber kann auf solche Regeln eine objektive Notwendigkeit gegründet werden. Mit einem Wort: man muss scharf unterscheiden zwischen dem subjektiven Zwang, auf eine bestimmte Weise sich die Dinge vorzustellen, und der inneren Notwendigkeit des Vorgestellten. — Es ist also verfehlt, wenn man als eine besondere dogmatische Prämisse für Kants Beweisführung den Satz aufstellt, dass Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit nicht auf sensitivem Wege gewonnen werden können. Diese Behauptung Kants ist nur eine *Folge* aus der *Bedeutung,* die er in den Begriff »allgemeingiltige Notwendigkeit» hineinlegt, eine Bedeutung, die ihrerseits wiederum eine Folge der Anwendung ist, die dieser Begriff in Kants Untersuchungen findet.

18. Wenn es nun aber feststeht, dass Kant sowohl den synthetischen Urteilen a priori wie dem Erfahrungsbegriff *Objektivität* beilegt, und demnach die allgemeingiltige Notwendigkeit, um die es sich hier handelt, objektiver Natur ist, so scheint es auch klar zu sein, dass *die Prinzipien für diese Notwendigkeit,* die apriorischen Bestimmungen des Bewusstseins, *für Kant nicht bedeuten können das Vorhandensein einer allgemeinen ursprünglichen Organisation bei dem individuellen psychologischen Bewusstsein,* auf Grund dessen es allgemein und notwendig auf eine bestimmte Weise funktionieren müsste, oder dem Ähnliches. Hieraus liesse sich ebenso wenig wie auf rein sensualistischem

Wege eine *objektive* Notwendigkeit erklären, nur eine subjektive Notwendigkeit, auf bestimmte Weise wahrzunehmen. Wir halten uns der Einfachheit wegen an die transszendentale Apperzeption und deren Bestimmungen, die Kategorien. Hier haben wir ja vor uns den letzten Grund für die Notwendigkeit jeder Verknüpfung. Für eine Kritik der erwähnten Auffassung derselben dürfte es geeignet sein, auf jede der beiden Hauptformen, welche dieselbe in der modernen Kantlitteratur angenommen hat, besonders Rücksicht zu nehmen.

Die eine dieser Hauptformen wird durch *Windelbandt*[1] vertreten. Das Objektive in unserem Bewusstsein hat nach der Kantdarstellung dieses Verfassers seinen Grund in einer überindividuellen Organisation, deren Wurzel die transszendentale Apperzeption ist. Diese Organisation, die dem individuellen Bewusstsein nur in ihrem Produkt, nicht in ihrer Wirksamkeit gegenwärtig ist, bringt unabhängig von ihm Synthesen hervor, welche ihm als allgemeingiltig und notwendig entgegentreten. Kants Phänomenalismus bedeutet, dass »die Welt der Objekte für den individuellen Geist das Produkt einer überindividuellen Organisation ist, die demselben nicht fremd gegenüber steht, sondern den Grund seines eigenen Lebens bildet». Diese Auffassung wird von mehreren Kantdarstellern, z. B. *Paulsen*[2], *Hicks*[3] und *Thiele*[4], geteilt. — Prüfen wir sie nun auf ihre Haltbarkeit, so kann man sagen, dass sie eigentlich sich selbst richtet, insoweit sie darauf abzielt, durch ihre Erklärungsweise den Kantischen Untersuchungen eine bestimmte Bedeutung zu geben. Sie will darstellen, wie Kant die Objektivität der Erfahrung als Erkenntnis erklärt, kommt aber nicht weiter als höchstens zur Erklärung eines psychischen Zwanges, gewisse Synthesen als feststehende zu fassen — nicht zur Erklärung einer *Erkenntnis* des Objekts. Windelbandt sagt selbst von den »objektiven Synthesen»: »Sie zeichnen sich nur dadurch aus, dass ihnen ein Gefühl von Notwendigkeit und Allgemeinheit beiwohnt» — also nur ein *Gefühl* von solcher, nicht eine *wirkliche innere*

[1] Gesch. d. n. Phil. II, S. 75—78 und 86.

[2] Imm. Kant, sein Leben und seine Lehre, S. 147.

[3] Die Begriffe Phän. und Noum., S. 104 f. und 138 ff.

[4] Kants intellektuelle Anschauung, S. 203—205. (Die Notwendigkeit der Kategorien wird der subjektiven Notwendigkeit, den Ideen objektive Realität zu geben, gleichgestellt.)

Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit. — Ausserdem ist eins zu beachten: wenn das Problem der Erfahrung für Kant wirklich nichts anderes bedeutete als die Aufgabe, die psychologische Seite der Erfahrung zu erklären — den psychischen Zwang, den sie in sich schliesst —, so wäre die Problemlösung, sowie sie von Windelbandt dargestellt wird, zum wenigsten etwas wunderlich. Seit lange hat man gezeigt, wie wohlfeil es ist, den Wuchs des einzelnen Baumes aus einer allgemeinen Organisation im Samen zu erklären. Hier aber soll eine solche Erklärung für die Erfahrung angewendet werden, insofern sie aus einer allgemeinen Anlage zu einer festen Verbindung der Wahrnehmungen erklärt wird. In Wirklichkeit muss man mit Paulsen ausrufen: »Das magische Wort 'transszendental' befreit von einer konkret sachlichen Untersuchung.»[1]

Die andere Hauptform der hier vorhandenen Auffassung finden wir bei *Riehl.* Es muss zugegeben werden, dass dieser Verfasser insofern den Begriff der Erfahrung als Problem bei Kant richtig erfasst, als er sie wirkliche *Erkenntnis* des Objektes bedeuten lässt. Daher ist auch sein Standpunkt ein anderer und höherer als der bei den eben erwähnten Verfassern. Dass er jedoch in Wirklichkeit die Bewusstseinseinheit als ein allgemeines Gesetz oder eine solche Einrichtung des individuellen psychologischen Bewusstseins auffasst, ist oben gezeigt worden[2]. Aber die Anwendung, die davon gemacht wird, ist für Riehl eigentümlich. Sein Standpunkt dürfte am besten folgendermassen zu bestimmen sein. In der Erfahrung ist nur die *formale* Einheit im Bewusstsein begründet. Der *bestimmte* Inhalt kommt von den Gegenständen (den Dingen an sich), die bestimmte Eindrücke auf das Bewusstsein bewirken[3]. Das Bewusstsein *empfängt* diese Eindrücke nach gewissen ursprünglichen Gesetzen, wie sie in den Begriffen des allgemeinen Raumes und der reinen Zeit als den Grundformen des aufnehmenden Bewusstseins gegeben sind. Daher haben die für uns gegebenen Dinge einen subjektiven Charakter. Es sind aber auch *nur* diese allgemeinen Gesetze des aufnehmenden Bewusstseins, die einen rein sub-

---

[1] A. a. O., S. 167. Eine Andeutung davon, wie sich eine vollständige Erklärung ausnehmen würde, haben wir auch bei Paulsen, S. 172.

[2] S. 12.

[3] Der phil. Krit. I, S. 313, 338, 352, 354 und 391.

jektiven Charakter haben. »Kants Idealismus ..... ist ausschliesslich enthalten in der Lehre von der Idealität des allgemeinen Raumes und der reinen Zeit.»[1] Damit aber aus den Eindrücken *Erkenntnis* der Objektivität derselben soll entstehen können, müssen sie auf den »ursprünglich erworbenen»[2] Einheitsbegriff des intellektuellen Bewusstseins bezogen werden. Denn der Begriff der Einheit des Bewusstseins ist die *ideelle Seite* der Vorstellung des Objekts[3]. Daraus folgt, dass die *objektive* Bestimmtheit, welche die Eindrücke haben, in Übereinstimmung stehen muss mit dem Einheitsgesetz des Bewusstseins, so dass dieses zur Vollziehung kommen kann; anders würde die Objektivität derselben nicht Gegenstand der Erkenntnis werden können. »Das System der Wirklichkeit muss der Gesetzlichkeit des Denkens deshalb entsprechen, weil das Bewusstsein der Rahmen ist, in welchem die Erscheinung der Wirklichkeit empfangen und erfasst wird»[4]. — Eines fällt hierbei von vornherein in die Augen, dass nämlich die Objektivität der Erkenntnis für Riehl sich auf das Ding an sich bezieht und dadurch gegeben ist, dass die Vorstellung diesem letzteren entspricht. In der Erfahrung ist auf Grund der Bestimmtheit der von den Dingen kommenden Eindrücke eine Erkenntnis der Gegenstände an sich enthalten[5]. Zwar muss das Bewusstsein, um zu dieser Erkenntnis zu kommen, von seinen eigenen ursprünglich erworbenen Begriffen Gebrauch machen: diese aber gelten von den Dingen selbst, weil die Eindrücke, die Erscheinungen derselben, in Übereinstimmung mit ihnen stehen müssen, damit wir sie auf Objekte sollen beziehen können. Dass die Eindrücke in den rein subjektiven Formen des Raumes und der Zeit aufgenommen werden, benimmt auch nicht der Erkenntnis ihre Objektivität in dieser Bedeutung, denn der *bestimmten* Gesetzmässigkeit im Inhalt dieser Formen entspricht ja die eigene Gesetz- mässigkeit der Dinge[6]. — Hiermit aber hat Riehl in doppelter Hin-

[1] S. 312. [2] Wegen der Bedeutung dieses Ausdrucks s. oben S. 9.

[3] Siehe z. B. S. 389.

[4] S. 384. Vgl. übrigens die oben gegebene Darstellung.

[5] So heisst es S. 391 von der Wirklichkeit, die den Phänomenen zu Grunde liegt, dass sie "in der besonderen Gestalt und Beschaffenheit der Phänomene sich offenbart".

[6] Es ist wahr, dass Riehl in seiner Kantauffassung von dem Realismus in der gewöhnlichen Bedeutung sich fernhält, indem er sagt, dieser glaube sich mit den Dingen selbst zu beschäftigen, verwechsele sie also mit ihren Anschau-

sicht von der Kantischen Denkrichtung sich entfernt. Man lese nur, was Kant in der »Summarischen Vorstellung der Richtigkeit und einzigen Möglichkeit dieser Deduktion der reinen Verstandesbegriffe» sagt: »Wären die Gegenstände, womit unsere Erkenntnis zu thun hat, Dinge an sich selbst, so würden wir von diesen gar keine Begriffe a priori haben können. Denn woher sollten wir sie nehmen» u. s. w.[1] Oder man lese eine gleichfalls zusammenfassende Darstellung in den Proleg.: »Wie ist Natur in formeller Bedeutung als der Inbegriff der Regeln . . . möglich? . . . Sie ist nur möglich vermittelst der Beschaffenheit unseres Verstandes . . . wodurch allererst die eigentümliche Art unseres Denkens . . . und vermittelst dieser die Erfahrung, *welche von der Einsicht der Objekte an sich selbst ganz zu unterscheiden ist,* möglich ist» [2]. Es lässt sich wohl nicht bestreiten, dass der ganze Nachweis der transszendentalen Deduktion, wie wir ein Recht haben können, die Kategorien auf die Dinge in der Erfahrung anzuwenden, darauf ausgeht, zu zeigen, dass diese Dinge hinsichtlich ihres objektiven Charakters vom *Verstande* konstituiert werden, dass sie also *wesentlich* subjektiver Natur sind. Die aus Riehl angeführten Worte: »Das System der Wirklichkeit u. s. w.», die seine Darstellung der transszendentalen Deduktion zusammenfassen, und in denen »die Wirklichkeit» offenbar »die Dinge an sich» bedeutet, sind absolut unkantisch. Eine Übereinstimmung oder Entsprechung zwischen den Kategorien und den Dingen an sich kann nach Kant durch *keine* Deduktion nachgewiesen werden. — Aber auch in der Hinsicht ist Riehl in einen unkantischen Gedankengang hineingeraten, dass er die bestimmte Gesetzmässigkeit der Eindrücke einen unmittelbaren Ausdruck für die Beschaffenheit des Dinges an sich sein (»offenbaren») lässt. Dieses Lockesche Räsonnement

---

ungen (S. 391). Der Phänomenalismus erklärt die Vorstellungen als die Erscheinungen der Dinge. Die Erscheinung vermittelt zwischen dem Dinge und dem Bewusstsein. Mit dieser Erscheinung hat es die transszendentale Deduktion zu thun. — Wenn aber das Einzige im Bewusstsein, das rein subjektiven Charakter besitzt, der *allgemeine* Raum und die *reine* Zeit ist, so werden ja doch die Dinge rücksichtlich der *bestimmten* Gesetzmässigkeit der Eindrücke so aufgefasst, wie sie sind, und die Bedeutung der Unterscheidung zwischen Phänomen und Ding an sich verliert ihre Spitze. Ausserdem wird ja ausdrücklich gesagt, dass die Dinge an sich selbst sich uns "offenbaren".

[1] Kr. d. r. V., S. 136. [2] S. 74. Kurs. von mir.

dürfte sich wohl schwerlich als kantisch verteidigen lassen. Man beachte Kants Worte in den Proleg.: »Denn was in dem Gegenstande an sich selbst enthalten sei, kann ich nur wissen, wenn er mir gegenwärtig und gegeben ist. Freilich ist es auch alsdann unbegreiflich, wie die Anschauung einer gegenwärtigen Sache mir diese sollte zu erkennen geben, wie sie an sich ist, *da ihre Eigenschaften nicht in meine Vorstellungskraft hinüberwandern können* . . .»[1].

Es herrscht zwischen den beiden beschriebenen Hauptformen der Art, die apriorischen Bestimmungen des Bewusstseins aufzufassen, ein eigentümliches *Wechselverhältnis.* Nach der *zuerst* behandelten bleibt die von Kant behauptete Objektivität der Erfahrung, die nach ihm der Erklärung bedarf, offenbar ganz *unerklärt,* ja, sie wird bei der vorgeblichen Erklärung *vollständig beiseite geschoben* zu Gunsten eines anderen Problems, des psychologischen Problems der Erfahrung. Nach der *andern* wird dieselbe Objektivität *unrichtig aufgefasst,* nämlich als eine gewisse Erkenntnis des Dinges an sich — freilich vermittelst der Erscheinungen derselben, in denen jedoch das einzige rein Subjektive die Formen des *allgemeinen* Raums und der *reinen* Zeit sind. Mit einer solchen Auffassung aber lässt sich nach Kants Meinung weder die apriorische noch die empirische Erkenntnis erklären. Offenbar hält sich die *erstere* hauptsächlich an Kants *Idealismus,* und da sie das Bewusstsein nicht anders als das *psychologische,* in der inneren Erfahrung gegebene Bewusstsein fassen kann, so ist ihr Idealismus im Grunde von derselben Art wie *Berkeleys* oder besser *John Stuart Mills* sensualistischer Idealismus, und die von Kant angenommene innere *Objektivität* der Erfahrung wie des apriorischen Urteils geht verloren. Alles löst sich auf in Arten von psychischem Zwang, auf bestimmte Weise sich Dinge vorzustellen. Die *andere* hält sich hauptsächlich an Kants unbestreitbar *objektive* Grundanschauung, und da keine Objektivität ihren Grund haben kann in einer allgemeinen Organisation *des psychologischen Bewusstseins,* auf welches auch Riehl die transszendentale Apperzeption bezieht, so kommt für diesen Verfasser die von Kant urgierte Objektivität in dem *Verhältnis der Vorstellung zu dem Ding an sich* zu liegen, womit auch die Grundlage der ganzen Kantischen Erkenntniskritik, *der Idealismus,* umgestossen wird, so sehr auch Riehl

[1] S. 32. Kurs. von mir.

sich bemüht, sie zu retten. — Incidit in Scyllam, qui vult vitare Charybdim!

Dass wir uns so lange damit aufgehalten haben, die Kantauffassung, die die apriorischen Formen auf eine überindividuelle Organisation des individuellen (psychologischen) Bewusstseins zurückführt, zu kritisieren, indem wir zeigten, wie sie mit unwiderleglich feststehenden Fundamentalsätzen bei Kant in Widerspruch gerät, hat seinen eigentlichen Grund darin, dass die genannte Ansicht so tief in der modernen Kantforschung eingewurzelt ist. An und für sich bedurfte es allerdings nicht so weitschweifiger Untersuchungen. Die Kritik hätte auf einem viel einfacheren Wege geschehen können. Wir finden im § 27 der zweiten Auflage der Kritik, wo Kant eine Zusammenfassung der Ergebnisse der transszendentalen Deduktion giebt, dass diese davon ausgeht, dass nur zwei Wege offen stehen, auf denen eine notwendige Übereinstimmung zwischen den Gegenständen der Erfahrung und unseren Begriffen von ihnen möglich ist. Diese Wege werden wir sogleich betrachten. Hier interessiert es uns, dass Kant als einen dritten Ausweg den von Crusius benutzten aufnimmt. Hält man sich an diesen, so hätte man die Kategorien als *subjektive Anlagen zum Denken* aufzufassen, deren Gebrauch infolge einer prästabilierten Harmonie mit der Beschaffenheit der Natur übereinstimmte. Hierzu sagt Kant indessen: Einzuwenden ist, »dass in solchem Falle den Kategorien die *Notwendigkeit* mangeln würde, die ihrem Begriffe wesentlich angehört. Denn z. B. der Begriff der Ursache, welcher die Notwendigkeit eines Erfolges unter einer vorausgesetzten Bedingung aussagt, würde falsch sein, wenn er nur auf einer beliebigen, uns eingepflanzten subjektiven Notwendigkeit, gewisse empirische Vorstellungen nach einer solchen Regel des Verhältnisses zu verbinden, beruhete. *Ich würde nicht sagen können: die Wirkung ist mit der Ursache im Objekte (d. i. notwendig) verbunden, sondern ich bin nur so eingerichtet, dass ich diese Vorstellung nicht anders als so verknüpft denken kann* . . . und es würde auch an Leuten nicht fehlen, die diese subjektive Notwendigkeit *(die gefühlt werden muss*[1]*)* von sich nicht gestehen werden»[2]. Wäre nicht

---

[1] Vgl. hierzu das oben S. 73 zitierte Merkmal der "objektiven" Synthesen nach *Windelbandt,* darin bestehend, "dass ihnen ein Gefühl von Notwendigkeit und Allgemeinheit beiwohnt". Kurs. von mir.

[2] S. 683.

die oben erwähnte Auffassungsart so eingewurzelt, wie sie es ist, so würden schon die eben angeführten, besonders die von uns kursivierten Worte, allein hinreichen, um mindestens starke Zweifel daran zu erwecken, dass der für die Auffassung Kants eingeschlagene Weg der richtige sei.

19. Das zuletzt Angeführte leitet uns hinüber zu der vielumstrittenen Frage *der sog. dritten Möglichkeit,* eine Übereinstimmung zwischen der Vorstellung und ihrem Objekt zu erklären. Da die Untersuchung dieser Frage von grossem Gewicht ist, um recht zu verstehen, welche Bedeutung bei Kant die »Vorstellung» als Grundlage für die Erkenntnis des Objekts hat, so gehen wir hier näher auf die Sache ein. Beiseite lassen wir jedoch hierbei die spezielle Frage nach dem möglichen Doppelcharakter des Raumes und der Zeit, die wir in anderem Zusammenhange besonders behandeln werden. — Kant wirft die Frage auf, unter welchen Bedingungen eine notwendige Übereinstimmung zwischen der Vorstellung und ihrem Objekt stattfinden kann und antwortet, dass das nur auf zwei Wegen geschehen kann: entweder so, dass das Objekt die Vorstellung, oder so, dass die Vorstellung das Objekt möglich macht[1]. Hiergegen wird nun eingewendet, dass Vorstellung und Objekt unabhängig von einander sein und doch mit einander übereinstimmen können, z. B. wenn sie verschiedene Seiten desselben Ganzen sind. Insbesondere wird gegen Kant der Vorwurf erhoben, er habe diese Möglichkeit höchstens nebenbei und eigentlich nur, nachdem er auf sie aufmerksam gemacht worden war, in Betrachtung gezogen und als eine Ungereimtheit beiseite geschoben[2]. Aber sollte nicht gerade dieser Umstand vermuten lassen, dass man selbst eine unrichtige Auffassung von Kants Gedankengang hat? Die Aufstellung dieser dritten Möglichkeit ist wohl kaum so tiefsinnig, dass sie über Kants Fassungsvermögen völlig hinausging. Er hatte ja doch zum mindesten in Leibniz' Nouveaux Essais eine ausführliche Theorie, die die Erkenntnis mit Hülfe der »dritten Möglichkeit» erklärte. Offenbar verstehen die, welche Kant des erwähnten Versehens beschuldigen, die von ihm aufgestellte Frage so, als ob es sich darum handelte, zu beantworten, wie zwei, *jede für sich, unabhängig von unserem Bewusstsein derselben,* bestehende Arten

---

[1] Kr. d. r. V., S. 109 und 682.

[2] Siehe z. B. *Volkelt,* Erkenntnistheorie, S. 54—59.

von Wirklichkeit, in dem speziellen Fall hier unsere Vorstellungen auf der einen und deren Objekte auf der andern Seite, mit einander übereinstimmen können. Ein analoger Fall wäre die Frage nach den Bedingungen für den gleichförmigen Gang zweier Uhren. Es ist ja ganz klar, dass diese Gleichförmigkeit nicht eine wirkliche Beeinflussung des einen Teiles durch den andern vorauszusetzen braucht. Es liesse sich ja denken, dass die beiden Arten von Wirklichkeit, resp. die beiden Uhren, von Anfang an eine solche Konstitution hätten, dass sie ohne gegenseitige Beeinflussung einander entsprächen, oder dass sie geradezu nichts als zwei verschiedene Seiten derselben Sache wären und daher einander korrespondierten. Eine derartige Auffassung der Kantischen Fragestellung ist aber durchaus *unrichtig.* Für Kant liegt die Bedeutung der Frage weit tiefer. Es ist zu beachten, dass ihre Aufstellung in der Kritik im engsten Zusammenhang mit dem Erfahrungsproblem steht, d. h. nach dem, was wir oben auseinandergesetzt haben, mit der Frage, wie empirische *Erkenntnis* des Objekts *möglich* ist. Dies ist, wie wir gesehen haben, insofern ein Problem, als man fragen muss, wie wir über die empirische *Vorstellung,* die von den zweien, Vorstellung und Objekt, das einzige uns *unmittelbar Gegebene* ist, hinaus und zum Objekt gelangen können[1]. Unsere Frage hier ist nur eine Verallgemeinerung dieser speziellen erkenntnistheoretischen Frage und bedeutet also: wie können wir *durch* die uns gegebene Vorstellung, die das einzige ursprünglich Gegebene ist, Erkenntnis des Objekts erlangen? Es handelt sich also nicht um die Frage, wie zwei unabhängig von unserer Vorstellung bestehende Wirklichkeiten übereinstimmen können, sondern um die Frage, wie wir überhaupt *durch* Vorstellungen zur Erkenntnis einer unabhängig von dem Zustand des auffassenden Subjekts bestehenden Wirklichkeit kommen können — wie der *Übergang vom Subjekt zum Objekt* möglich ist. — Ist aber diese Auffassung von der Bedeutung der Kantischen Fragestellung richtig, so ist auch die Antwort unanfechtbar. Kann ich nicht verteidigen, dass die *Vorstellung selbst* das Ganze ist, in dem das Objekt enthalten ist, so kann ich auch nicht auf die *Vorstellung* eine Erkenntnis des Objekts gründen. Bedeutet die Vorstellung nur einen subjektiven Zwang, auf bestimmte Weise aufzufassen, so ist mein Denken irregeführt, wenn ich darauf

[1] S. 66.

eine Erkenntnis der Sache selbst gründe. Man beachte wohl: alles hängt davon ab, was die Vorstellung selbst in sich enthält. Ist sie nicht *selbst* das Ganze von Subjekt und Objekt, ist sie nur subjektiv, so kann ich *auf sie* keine Erkenntnis gründen — auch wenn sie zugleich eine Seite einer subjektiv-objektiven Wirklichkeit sein sollte. Dass aber das Objekt selbst in der Vorstellung immanent wäre, lässt sich nur auf zweierlei Weise denken: entweder ist die Vorstellung als das Ganze konstituiert durch die Bestimmung, die das Objekt dem Vorstellungsvermögen giebt, oder es ist das Objekt bestimmt durch das Ganze, in dem es enthalten ist. Stehn sie nur in äusserer Übereinstimmung, z. B. als verschiedene Seiten desselben *höheren* Ganzen, so ist ja die Vorstellung selbst nicht das Ganze. Überhaupt lässt sich sagen, dass die dritte Möglichkeit eine erkenntnistheoretische Unmöglichkeit ist. Habe ich einmal Vorstellung und Objekt nebeneinander gestellt, so habe ich damit schon die erstere zu etwas *bloss* Subjektivem gemacht. Damit aber habe ich mir selbst jede Möglichkeit abgeschnitten, das Objekt durch meine Vorstellung zu bestimmen, die doch das einzige mir ursprünglich Gegebene ist. Wie aber kann ich da die Behauptung begründen, dass Objekt und Subjekt in Übereinstimmung miteinander stehn?

Dass die hier vertretene Auffassung von der Bedeutung der Kantischen Fragestellung richtig ist, geht (ausser aus den schon angeführten Gründen) aus der Kritik hervor, die Kant in den oben[1] zitierten Worten aus dem Schluss der transszendentalen Deduktion in der zweiten Auflage dem »Präformationssystem» zukommen lässt. Hier ist ja offenbar der Gedankengang der, dass die Kategorien, sobald man ihnen soll objektive Realität beimessen können, nicht als subjektive Einrichtungen betrachtet werden können, wenn sie auch wirklich durch Präformation mit der Natur übereinstimmen sollten. Ich würde da nämlich mittelst des kategorialen Denkens keine Bestimmung von der Natur aussagen können, da diese ja ausserhalb meines Denkens läge. Schliesst dieses nur eine subjektive Notwendigkeit in sich, so ist es auch nur eine irreführende Täuschung, wenn ich glaube, mit dessen Hilfe etwas von der Natur aussagen zu können[2]. Noch deutlicher aber

---

[1] S. 78. Vgl. Metaphys. Anfangsgründe der Naturwiss., Vorr. und Kr. d. pr. V., Vorr., S. 11.

[2] Vollständig irreführend ist *Thieles* Deutung (Kants Intellektuelle Anschau-

ergiebt sich die Richtigkeit unserer Auffassung aus einer Stelle in den Proleg., wo auch die genannten Möglichkeiten untersucht werden. Dort heisst es § 36 (nahe dem Ende): »Denn wie wäre es sonst möglich, diese Gesetze, da sie nicht etwa Regeln der analytischen Erkenntnis, sondern wahrhafte synthetische Erweiterungen derselben sind, *a priori zu kennen?*[1] Eine solche und zwar notwendige Übereinstimmung der Prinzipien möglicher Erfahrung mit den Gesetzen der Natur kann nur aus zweierlei Ursachen stattfinden», und nun folgt eine Darstellung dieser Ursachen, die den oben angezogenen Stellen entspricht. Hier wird ja ausdrücklich gesprochen von der Möglichkeit einer *Erkenntnis* der allgemeinen Naturgesetze. Und es wird auseinandergesetzt, dass diese Gesetze, damit eine Erkenntnis derselben möglich sei, entweder a posteriori oder a priori im Bewusstsein gegenwärtig sein müssen. Im letzteren Fall — dem einzig möglichen, wenn die Erkenntnis a priori sein soll — sind sie identisch mit den Gesetzen des Bewusstseins als Prinzipien einer möglichen Erfahrung.

Was ergiebt sich nun aus der Auseinandersetzung dieser Frage hinsichtlich der Auffassung Kants von der Erkenntnis? Nun, dass die Vorstellung, soweit sie einer *Erkenntnis* des Objekts zu Grunde liegen soll, nicht als auf *subjektive,* psychische Organisation gegründet, sondern als *objektiv* bestimmt anzusehn ist.

20. In der That führt uns auch die gegebene Untersuchung

ung, S. 203) der betreffenden Stelle. Er stellt nämlich die Sache so dar, als hätte Kant in Wirklichkeit behaupten wollen, dass die Kategorien "eingepflanzte Anlagen zum Denken" wären, an die unser Erkenntnisvermögen gebunden wäre, und als hätte er zeigen wollen, dass diese rein *subjektiven* Vorstellungsweisen nicht auf die Dinge an sich übertragen werden könnten . . . Dabei läge der Gedanke zu Grunde, dass "eine Übereinstimmung zwischen unsern Vorstellungen und einem Ansichsein *überhaupt undenkbar, weil sinnlos*" (S. 207) sei. Kant aber stellt hier ja doch ausdrücklich einander gegenüber: *auf der einen Seite* die beiden Ansichten, dass die Kategorien "selbstgedachte erste Prinzipien" seien (sein eigener Standpunkt), und dass sie aus der Erfahrung geholt wären, *auf der andern Seite* die Ansicht, dass sie "eingepflanzte Anlagen zum Denken" seien. Ja, er sagt ausdrücklich, dass die Begriffe im letzteren Falle der Realität ermangeln, dass sie *falsch* sein würden, welches eben die Konsequenz ist, die Kant selbst vermeiden will. "Denn z. B. der Begriff der Ursache u. s. w." — Noch unbegreiflicher ist Thieles Behandlung der Parallelstelle, Kr. d. pr. V., Vorr., S. 11, a. a. O. S. 221. Dort ist dieselbe Sache, womöglich noch deutlicher, ausgesprochen.

[1] Kurs. von mir.

ein in Kants Lehre *von dem Objekt als Phänomen* und einen der Gründe für diese Lehre. Wir wissen aus dem Vorhergehenden, dass empirische Erkenntnis (zum Unterschied von apriorischer) nur möglich ist, wenn *durch das Objekt* das sinnliche (receptive) Vorstellungsvermögen bestimmt wird, das wegen seiner Receptivität an und für sich rein subjektiver Natur ist. Wir wissen aber auch, dass das Objekt, damit die Vorstellung nicht bloss subjektiv sei, in dieser immanent sein muss. Damit ist gesagt, dass das Erkenntnisobjekt von uns bestimmt werden oder für uns da sein kann nur durch die Bestimmtheit, die es dem sinnlichen, subjektiven Vorstellungsvermögen verleiht, und dass also die Bestimmungen des Objekts, soweit dasselbe Gegenstand der Erkenntnis ist, subjektiver Natur sind, obwohl sie gleichzeitig objektiv sind. Auf diese Weise kommt Kant zu seinem Phänomenbegriff in der transszendentalen Deduktion der Kategorien, indem er dort die Möglichkeit einer empirischen Erkenntnis des Objekts untersucht. Er weist nach, besonders in der ersten Auflage der Kritik und in den Proleg., dass das Objekt an und für sich, abgesehen von der Art und Weise, wie es die subjektive Vorstellung bestimmt, ein unbekanntes X ist, und dass es wirkliches *Erkenntnisobjekt* nur ist, insofern ihm selbst die Bestimmtheit, die es der *Vorstellung* giebt, beigelegt wird, also insofern es selbst als eine Bestimmung des Bewusstseins betrachtet wird [1]. Es ist schon darauf hingewiesen worden, dass die *objektive* Bestimmtheit der Vorstellung in der notwendigen Regel für die Synthese des Mannichfaltigen in der Anschauung gegeben ist. Kant hat zwar auch andere Gründe für seine Phänomenlehre — die Möglichkeit der apriorischen Erkenntnis und die Beschaffenheit der Raum- und Zeitvorstellungen. Dass sie aber nach Kant auch in der Natur der empirischen Erkenntnis selbst, als einer auf empirische Vorstellung *gegründeten* Erkenntnis des Objekts, eingeschlossen ist, ist unzweifelhaft. — Wir finden also, dass Kants Phänomenbegriff neben anderem ein Ausdruck gerade für seinen *objektiven* Standpunkt ist. Wäre die empirische Vorstellung rein subjektiv, durch psychische Anlagen oder Einrichtungen

[1] Vgl. Kr. d. r. V., S. 121 u. 122 und S. 232 von den Worten an: "Dieses transszendentale Objekt lässt sich" u. s. w., ferner Proleg. § 19. Man beachte ausserdem S. 32 über die Schwierigkeit zu begreifen, wie die Anschauung einer Sache "nur diese sollte zu erkennen geben, wie sie an sich ist, da ihre Eigenschaften nicht in meine Vorstellungskraft hinüberwandern können".

bestimmt, so könnte ich von ihr aus nicht zur *Erkenntnis* ihres Objekts kommen. Damit eine solche möglich sei, muss dies Objekt selbst die an und für sich subjektive Vorstellung bestimmen und als Erkenntnisobjekt in der objektiven Bestimmtheit, die es der Vorstellung giebt, vorhanden sein. Wäre das Objekt nicht in der Vorstellung, die es bestimmt, immanent, so könnte diese nicht einer Erkenntnis des Objekts zu Grunde liegen. Wäre das Ding an sich das einzig mögliche Erkenntnisobjekt, so wäre eine empirische Erkenntnis unmöglich, denn das Ding an sich kann nicht in die durch dasselbe bestimmte Vorstellung hinüberwandern. Diese würde also das Objekt selbst nicht in sich enthalten, könnte also auch nicht eine Erkenntnis desselben geben. — Wir haben im Obigen nicht beabsichtigt, eine erschöpfende Darstellung des Phänomenbegriffs bei Kant zu geben. Es war nur eine bestimmte Seite desselben, die zu untersuchen uns hier interessierte.

21. Wir haben nunmehr zu zeigen versucht, dass, wenn Kant die Möglichkeit der Erfahrung der Lösung des Hauptproblems zu Grunde legt, er unter der *Erfahrung* ein Ganzes von auf empirische Anschauungen gegründeten *Erkenntnissen* des Objekts versteht, und wir haben gesehn, wie naheliegende Hauptfragen der Kantischen Erkenntnistheorie durch diese Stellung Kants zum Erfahrungsbegriff beleuchtet werden. Noch eine Voraussetzung für Kants erkenntnistheoretische Untersuchungen wäre indessen zu berühren, wenn sie auch im engsten Zusammenhang mit der bereits behandelten steht. Diese Voraussetzung liegt in der *Objektivität des Denkens.* Das logische Urteilen, das die Thätigkeit des Verstandes eigentlich ausmacht [1], ist seiner Natur nach ein Beziehen der Vorstellungen auf die *objektive* Einheit des Bewusstseins. »Dadurch allein wird aus diesem Verhältnisse (dem Verhältnisse zwischen zwei Vorstellungen) ein Urteil, d. i. ein Verhältnis, das objektiv giltig ist« [2]. Aus den angeführten Worten geht auch hervor, dass alle objektive Verbindung zwischen Vorstellungen vom *Verstande* aufgefasst wird. Dass das Denken bei dem synthetischen Urteil einen besonderen *Erkenntnisgrund* nötig hat, die Erfahrung oder die Möglichkeit der Erfahrung, hebt das Gesagte nicht auf. Also: die Verbindung der Vorstellungen seitens des Verstandes ist an und für sich objektiv giltig. Man

[1] Kr. d. r. V., S. 88. [2] S. 666.

darf nicht sagen: so muss ich die Sache auffassen, sondern: so verhält sich die Sache selbst. Daher sind die Kategorien — die Funktionsweisen des Verstandes — nicht subjektive Weisen des Auffassens, sondern Regeln für Synthese, durch deren Anwendung eine Erkenntnis wirklicher Objekte möglich ist. Dass das Erkenntnisobjekt Phänomen d. h. eine eigene Bestimmung des Bewusstseins ist, ist hierbei von keiner Bedeutung. Die Kategorie hat dennoch objektive Bedeutung, indem das Denken durch sie eine bestimmte Synthese des Mannichfaltigen in der Anschauung als notwendig feststellen kann mit Hinsicht auf den Vorstellungsinhalt an sich d. h. die Vorstellung als selbst Objekt — »ohne Unterschied des Zustandes des Subjektes»[1]. Dass durch die Kategorie nicht das Ding an sich Gegenstand der Erkenntnis wird, beruht keineswegs darauf, dass sie nur eine *subjektive Vorstellungsweise* ist, sondern darauf, dass sie eine Weise ist, gegebene Anschauungen zu verbinden, und das Ding an sich in keiner Anschauung uns als solches gegeben ist[2]. Dass die Kategorie, *auch wenn* das Ding an sich in einer Anschauung gegeben wäre, keine Anwendung finden würde[3], beruht darauf, dass die intellektuelle Anschauung, um die es sich hier handeln würde, an sich selbst intellektuell bestimmt ist[4]. Im übrigen ist ja bereits der Umstand, dass Kant das Ding an sich als möglich nur für einen *Verstand* betrachtet, der selbst anschauend ist[5], ein Beweis dafür, dass der Ausscbluss des Dinges an sich aus der Giltigkeitssphäre der Kategorien durchaus nicht auf einer Art reiner Subjektivität des Denkens beruht[6]. Im Gegenteil deutet dieses ja gerade darauf hin, dass das Denken in der empirischen Erkenntnis eben das ist, was sie zur Erkenntnis macht, d. h. ihr Objektivität giebt. Dass das Objekt Phänomen ist, beruht in Übereinstimmung hiermit darauf, dass die Anschauung desselben sinnlich und *nicht* intellektuell ist.

Wir wollen hier etwas bei *Volkelt* verweilen, der zu beweisen versucht, dass das Denken für Kant etwas seinem Wesen

---

[1] A. a. O. [2] S. 226 ff., 234 ff. u. anderswo.

[3] S. 256, 670 ("wenn sie nur sinnlich und nicht intellektuell ist") und 671.

[4] S. 668; näheres hierüber unten. [5] S. 231.

[6] Diese Lehre Kants von den Dingen an sich als nur für eine intellektuelle Anschauung möglich, wie sie bei unserem Philosophen beständig wiederkehrt, bedeutet für *Thiele,* a. a. O. S. 208—212, nur, dass der entscheidende kritische Gedanke der reinen Subjektivität der Kategorien bei Kant nicht zum Durchbruch gekommen ist!

nach rein Subjektives ist, das daher niemals zum Sein hinüberführen kann. Er führt zum Beweis dafür an, dass die Ideen nach Kant subjektiv notwendige Gedanken der reinen Vernunft wären, nichtsdestoweniger aber objektiver Giltigkeit ermangelten. »Die *logische* Notwendigkeit ist noch lange keine absolute Notwendigkeit der *Sachen.*» Besonders ginge es aus Kants Kritik des ontologischen Beweises hervor, dass Denknotwendigkeit und Existenznotwendigkeit zwei verschiedene Dinge für ihn sind [1]. — Kant betrachtet wirklich die reine Vernunft als *Sitz* eines transszendentalen Scheines [2] und spricht von einer »Dialektik der reinen Vernunft» [3] und von ihren dialektischen Schlüssen [4]. »Schein» bedeutet überhaupt, dass »die subjektive Bedingung des Denkens für Erkenntnis des Objektes gehalten wird» [5]. Bei dem transszendentalen Schein handelt es sich um »Grundregeln und Maximen» für den subjektiven Gebrauch der reinen Vernunft, die fälschlich für objektiv gehalten werden [6]. Alle diese Grundregeln sind auf eine einzige zurückzuführen: »Wenn das Bedingte gegeben ist, so sei auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben» [7]. Dieser Grundsatz, der eigentlich »nichts anderes als die logische Forderung ist, vollständige Prämissen zu einem gegebenen Schlusssatze anzunehmen» [8], ist, an sich genommen, unbedingt giltig. Aber wegen des rein logischen Gehalts — das Bedingungsverhältnis wird hier rein logisch betrachtet — kann er objektive Anwendung nur finden in Hinsicht auf mögliche Dinge an sich als reine Gedankendinge [9]. Hinsichtlich der Phänomene ist er nicht objektiv anwendbar, weil hier das logische Bedingungsverhältnis durch den Zeitbegriff eingeschränkt ist [10]. Jedoch hat hier der Grundsatz wegen seiner inneren Richtigkeit stets Anwendung als eine Aufgabe für das Erkenntnisvermögen, auf die Totalität der Bedingungen fortzugehn, d. h. er hat regulative Bedeutung [11]. — Damit haben wir gefunden, in welcher Weise der transszendentale Schein seinen »Sitz» haben kann in der reinen Vernunft. — Die reine

---

[1] Kants Erkenntnistheorie, S. 24 ff. An Volkelt schliesst sich an O. Pfleiderer, Gesch. der Religionsphilosophie, S. 128.

[2] Kr. d. r. V., S. 264. [3] A. a. O. und Proleg. S. 91.

[4] Kr. d. r. V., S. 291. [5] S. 332 und Proleg. S. 87.

[6] Kr. d. r. V., S. 263. [7] S. 270. [8] S. 407.

[9] S. 406: "Ferner: wenn das Bedingte, sowohl als seine Bedingungen u. s. w."

[10] S. 407—408. [11] Siehe z. B. S. 407, 412 und 522.

Vernunft stellt als allgemeinen Grundsatz den genannten, an und für sich richtigen Satz von der Totalität der Bedingungen für das gegebene Bedingte auf. Dieser Grundsatz wird auch dem empirischen Verstandesgebrauch zu Grunde gelegt, wenn auch nur als regulatives, nicht als konstitutives Prinzip. Nun sagt indessen dieser Satz etwas aus von dem rein logisch betrachteten Ding überhaupt. Infolge dieses seines, an und für sich richtigen, objektiven Inhalts und infolge seiner Allgemeinheit bringt er den Schein mit sich, als könne er objektiv auch auf die Phänomene angewendet werden. Aus diesem Schein erwachsen die einzelnen dialektischen Schlüsse, mit denen man die Realität der Ideen zu beweisen sucht. Diese Schlüsse haben alle zum gemeinsamen Obersatz den genannten Grundsatz als objektiv anwendbar auf die Phänomene[1]. Es geht hieraus nun klar hervor, dass, wenn Kant von dem transszendentalen Schein und den dialektischen Schlüssen als ihren »Sitz» in der reinen Vernunft habend spricht, dieses nicht bedeutet, dass sie an und für sich vernünftiger Natur wären, sondern nur, dass sie ihre *Veranlassung* in der reinen Vernunft haben. *Als solche* giebt diese nur einen an sich richtigen Grundsatz ab als regulatives Prinzip für den Verstandesgebrauch, obwohl sie damit einen notwendigen Schein und dialektische Schlüsse verursacht. »Dergleichen Schlüsse sind in Ansehung ihres Resultats also eher *vernünftelnde* als Vernunftschlüsse zu nennen, wiewohl sie ihrer Veranlassung wegen wohl den letzteren Namen führen können, weil sie doch nicht erdichtet oder zufällig entstanden, sondern aus der Natur der Vernunft entsprungen sind»[2]. Auf dasselbe kommt auch Kants oft wiederkehrende Äusserung hinaus, dass man einer Täuschung durch den transszendentalen Schein nur entgehen könne durch die »Selbsterkenntnis der reinen Vernunft[3]. Wäre die reine Vernunft *ihrem Wesen nach* dem Schein unterworfen, so könnte sie natürlich nicht durch »Selbsterkenntnis» sich über denselben stellen[4]. Wenn Kant also sagt, die reine Vernunft denke die auf dem Schein beruhenden Schlüsse selbst, so ist das wohl so aufzufassen, dass die subjektive psychologische Vernunft sie auf Grund eines notwendigen

---

[1] S. 271.

[2] S. 291—292; vgl. S. 273.

[3] S. 5, 392 u. 640; Proleg. S. 87 und 88.

[4] So heisst es auch ausdrücklich Kr. d. r. V., S. 568.

Scheins fällt, der aus dem eigentlichen Wesen der Vernunft, der rein objektiven Vernunft, hervorgeht[1].

Aus diesen Untersuchungen dürfte sich klar ergeben, dass es verfehlt ist, auf Kants Lehre von den Ideen der reinen Vernunft das Vorhandensein einer *subjektiven* Anschauungsweise bei Kant bezüglich des Denkens und der logischen Notwendigkeit zu stützen — wie Volkelt das thut. Was zunächst den allgemeinen Grundsatz selbst angeht: wenn das Bedingte gegeben ist u. s. w., auf welchen alle Ideen sich stützen, so ist dieser Satz nach Kant rein logischen Inhalts und gilt eben *deshalb* von den Dingen an sich als reinen Gedankendingen. Was ferner den transszendentalen Schein und die darauf gegründeten dialektischen Schlüsse betrifft, so sind diese gewiss hinsichtlich ihres Grundes vernünftiger Natur, durchaus aber nicht an und für sich. D. h. die subjektive Notwendigkeit vorzustellen ist hier nicht *dasselbe wie* eine *logische* (innere) Notwendigkeit. Eine solche Notwendigkeit liegt hier nur scheinbar vor. Die dialektischen Schlüsse widerstreiten geradezu den Forderungen der Logik. Kant gebraucht von ihnen Ausdrücke wie Sophistikationen[2], Sophisma figurae dictionis[3]. Auch ist es ja Kants Ansicht, dass den Ideen nicht objektive Realität gegeben werden kann, weil die Vernunft (subjektiv, psychologisch betrachtet) bei ihrem Versuch, sie zu beweisen, zu Paralogismen und Widersprüchen gelangt[4]. Es wird ja der Beweis für die Substantialität der Seele verworfen, weil er ein *Paralogismus*, weil er *logisch unrichtig* ist, und nicht aus dem Grunde, weil das Denken überhaupt nicht für das transsubjektive Gebiet Geltung habe. Der kosmologischen Idee wird ja die Giltigkeit abgesprochen, weil sie zu *Antinomien* führt, und in Zusammenhang damit wird gezeigt, dass die Annahme derselben auf einem Sophisma figurae dictionis ruht! Zu Kants Kritik des ontologischen Beweises kommen wir sogleich. Es heisst also Kants ganzen Gedankengang in der transszendentalen Dialektik auf den Kopf stellen, will man die vorliegende nicht objektiv gil-

---

[1] Vermutlich zielt Kant auch in den Proleg. mit ihrer mehr populären Ausdrucksweise auf einen derartigen Unterschied zwischen einer *objektiven* und einer *subjektiven* Vernunft hin, wenn er dort einerseits von der *Bestimmung* der Vernunft, andrerseits von der ihre Bestimmung *missdeutenden* Vernunft spricht. S. 87 und 91.

[2] Kr. d. r. V., S. 292. [3] S. 407.

[4] Kr. d. r. V. S. 3. R. I, Fortschr. S., 492; Grundl., S. 23.

tige, subjektive Notwendigkeit vorzustellen einer *logischen* Notwendigkeit gleichstellen und auf Grund dessen der Kantischen Anschauungsweise die Annahme der Subjektivität des Denkens zuschreiben. Bei Kant steht die Sache so, dass eben *deshalb*, weil hier die subjektive Notwendigkeit *nicht* eine logische Notwendigkeit ist, sie nicht objektiv giltig ist. In anderem Zusammenhange wird eine vollständigere Darstellung von der Bedeutung der Denknotwendigkeit für die Ideen gegeben werden.

Verkehrt ist es auch von Volkelt, die Behauptung Kants in seiner Kritik des ontologischen Beweises, dass »die unbedingte Notwendigkeit der Urteile nicht eine absolute Notwendigkeit der Sachen» ist[1], als ein Argument für die Auffassung Kants als Subjektivisten anzuwenden. Was mit dieser Äusserung gemeint ist, ergiebt sich aus dem Folgenden. »Der vorige Satz sagte nicht: dass drei Winkel schlechterdings notwendig seien, sondern unter der Bedingung, dass ein Triangel da ist, sind auch drei Winkel (in ihm) notwendiger Weise da». Hier ist ja nur die Rede davon, dass die logische Notwendigkeit *bedingt* ist, d. h. dass etwas als logisch notwendig nur im Verhältnis zu etwas anderem als Bedingung ausgesagt werden kann. Im besonderen wird gezeigt, welch eine Begriffsverwirrung bei Cartesius es war, die angenommene logische Notwendigkeit der *Existenz* Gottes der logischen Notwendigkeit eines mathematischen Satzes wie dieses, dass der Triangel drei Winkel hat, gleichzusetzen. Beweist dieses nun eine skeptische Anschauung bezüglich der *objektiven Giltigkeit der logischen Notwendigkeit?*

Ebenso verkehrt ist es, wenn Volkelt die ganze Kantische Kritik des ontologischen Beweises als Stütze für seine Ansicht heranzieht. Deshalb, weil Kant erklärt, dass aus dem *Begriff* einer Sache unmöglich die *Existenz* der Sache hergeleitet werden kann, dass das »Sein» in der Bedeutung von Existenz nicht eine Begriffsbestimmung ist, sondern das Denken, um mit einem Begriffe das Sein zu verbinden, eines besonderen Erkenntnisgrundes, der Anschauung, bedarf, deshalb sollte er eine skeptische Auffassung von der objektiven Bedeutung der logischen Notwendigkeit haben? Kant will ja hiermit nur sagen, dass es *niemals logisch notwendig sein kann*, analytisch von dem Begriff zur Existenz zu gehn. — Schliesslich ist in diesem Zusammenhange auch Volkelts Behauptung

[1] Kr. d. r. V., S. 469.

an einer andern Stelle zu erwähnen, Kant behandle in der Vernunftkritik den Satz des Widerspruchs als einen bloss logischen Grundsatz, »ohne sich indessen darüber auszusprechen, ob dieser von allem *Denken* überhaupt geltende Satz eben damit auch von allem *Sein* gelte»[1]. Man lese hierzu Kants Darstellung dieses Grundsatzes als des höchsten Grundsatzes für alle analytischen Urteile: »Der Satz nun: Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht, heisst der Satz des Widerspruchs und hat ein allgemeines, obzwar bloss negatives Kriterium *aller Wahrheit*...»[2] und an einer andern Stelle: »Der Gegenstand eines Begriffs, der sich selbst widerspricht, ist nichts, weil der Begriff nichts ist . . .»[3]. In der That hält Kant es für überflüssig, dieses noch weiter auszuführen. Natürlich steht dieses nicht im geringsten im Widerspruch mit der Lehre Kants, dass man durch blosse Anwendung des Gesetzes des Widerspruchs niemals zu einer *Erkenntnis* des Dinges an sich kommen kann: nur zu einer Analyse dessen, was in unserem Begriff von demselben liegt.

22. Es dürfte nunmehr nach der Auseinandersetzung der Bedeutung des erkenntniskritischen Problems und der Grundlagen zur Lösung desselben möglich sein, sich einen Begriff davon zu bilden, was Kant eigentlich unter dem Bewusstsein versteht, das in der ganzen Kritik als das Subjekt der Erkenntnis oder das *Erkenntnisvermögen* selbst behandelt wird.

Es empfiehlt sich hierbei, mit dem Vermögen zu beginnen, das Kant das »Radikalvermögen»[4] benennt — *der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption.* Wir finden eine ausserordentlich klare und anschauliche Darstellung hiervon in *§ 16 der transszendentalen Deduktion der Kategorien — 2:te Aufl.* Es heisst dort, dass der Gedanke »ich denke» jede meiner Vorstellungen muss begleiten können. Dieses Bewusstsein wird, um es von dem *empirischen* Selbstbewusstsein zu scheiden, die *reine* Apperzeption, und weil es der Erkenntnis a priori zu Grunde liegt, die *transszendentale* Einheit des Selbstbewusstseins genannt. Aus dem Gesagten folgt nun, dass alle meine Vorstellungen unter den Bedingungen für ein allgemeines, sie umfassendes Selbstbewusstsein stehen müssen. Damit ich aber die Mannichfaltigkeit gegebener Anschauungen auf mich selbst als identisches Subjekt beziehen kann, ist er-

[1] Kants Erkenntnistheorie, S. 106 f. [2] S. 151. Kurs. von mir.
[3] S. 260. [4] Kr. d. r. V. S. 126.

forderlich, dass ich sie mit einander zu einem Ganzen in *einem* Bewusstsein *verbinden* kann. »Also nur dadurch, dass ich ein Mannichfaltiges gegebener Vorstellungen *in einem Bewusstsein* verbinden kann, ist es möglich, dass ich mir *die Identität des Bewusstseins in diesen Vorstellungen* selbst vorstelle.» Wenn ich denke: alle diese Vorstellungen gehören mir, so liegt darin, dass ich mindestens sie in einem identischen Bewusstsein *verbinden kann.* »Synthetische Einheit des Mannichfaltigen der Anschauungen als a priori gegeben, ist also der Grund der Identität der Apperzeption selbst, die a priori allem *meinem* bestimmten Denken vorhergeht.» Aus dem zuletzt Angeführten geht hervor, dass die Verbindung a priori muss geschehen können. Andernfalls wäre ja der Zusammenhang nicht notwendig: die Vorstellungen wären nicht als *in sich selbst,* durch ihren eigenen Inhalt, zusammengehörig zu betrachten, was notwendig ist, damit sie auf eine *identische Funktion* des Bewusstseins bezogen werden können. »Denn diese Einheit des Bewusstseins wäre unmöglich, wenn nicht das Gemüt in der Erkenntnis des Mannichfaltigen sich der Identität der Funktion bewusst werden könnte, wodurch sie dasselbe synthetisch in einer Erkenntnis verbindet. Also ist das ursprüngliche und notwendige Bewusstsein der Identität seiner selbst zugleich ein Bewusstsein einer eben so notwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinungen» — so heisst es bei Kant an der Stelle, wo er in der ersten Auflage die transszendentale Apperzeption einführt[1]. Ich habe nun also ein Vermögen, »a priori zu verbinden und das Mannichfaltige gegebener Vorstellungen unter die Einheit der Apperzeption zu bringen». Dieses Vermögen ist der Verstand.

Es ist hierbei besonders zu beachten, dass, wenn Kant sagt, die Vorstellungen gehören unter die Einheit des Bewusstseins, er nicht die Vorstellungen vom psychologischen Standpunkt aus meint, sondern nur Vorstellungen, die etwas *Objektives* bezeichnen und daher zur *Erkenntnis* gehören können. Dies geht bereits aus den ersten motivierenden Worten im § 16 hervor: »Denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte u. s. w.» Ausserdem ist zu beachten, dass Kant hier sofort den Ausdruck »Anschauung» an Stelle von »Vorstellung» einführt. »Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann, heisst

[1] S. 121.

Anschauung». Nun weiss ja ein jeder, dass Kant unter Anschauung stets eine Vorstellung versteht, in der das *Objekt unmittelbar gegeben* ist, und dass er stets von ihr hinsichtlich ihrer positiven Bedeutung für die *Erkenntnis* spricht. Ferner ist zu beachten, dass Kant an der Parallelstelle in der ersten Auflage den Begriff Vorstellung offenbar in der angegebenen Bedeutung anwendet: »Wir sind uns a priori der durchgängigen Identität unserer selbst in Ansehung aller Vorstellungen, die zu unserer Erkenntnis jemals gehören können, bewusst, als einer notwendigen Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellungen (weil diese in mir nur dadurch etwas vorstellen) u. s. w.»[1] Entscheidend aber ist, dass Kant im § 17 den Grundsatz von der Einheit der Apperzeption als »das oberste Prinzip alles Verstandesgebrauches» betrachtet. Es heisst bei der Darstellung desselben, dass die Einheit der Apperzeption notwendig ist, weil ohne sie nichts *gedacht oder Gegenstand der Erkenntnis werden* könnte. Schliesslich kann auch an die Anwendung erinnert werden, die Kant hiervon macht, dass nämlich »alles Mannichfaltige, sofern es in einer empirischen Anschauung gegeben ist, in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urteilen bestimmt» (ist), d. h. den Kategorien untersteht (§ 20). Nach Kant sind die Kategorien bloss Prinzipien der Erkenntnis. Wenn wir also im Folgenden von der reinen Einheit des Bewusstseins als der Einheit in meinen *Vorstellungen* sprechen, so ist der letztere Ausdruck in erkenntnistheoretischer Bedeutung zu nehmen.

Schon aus dem behandelten § 16 geht hervor, dass Kant das Bewusstsein vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus als in sich *ein einfaches Subjekt mit persönlicher Identität* enthaltend begreift. Dieses ergiebt sich auch aus dem nächstfolgenden *§ 17.* Man lese nur den Abschnitt, der mit den Worten beginnt: »Verstand ist allgemein zu reden u. s. w.» Hieraus ersieht man ja, dass die *Verbindung* von Vorstellungen, welcher die Einheit des Bewusstseins zu Grunde liegt, *objektiver d. i. an sich notwendiger* Natur ist, und dass im Gegenteil alle Erkenntnis, die als solche eine *objektiv giltige* Verbindung enthält, die Einheit des Bewusstseins voraussetzt. Die gleiche Darstellung findet sich in *§ 18:* »Die transszendentale Einheit der Apperzeption ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannichfaltige in einem Begriff vom Objekt vereinigt

[1] S. 127.

wird. Sie heisst darum objektiv und muss von der subjektiven Einheit des Bewusstseins unterschieden werden, die eine Bestimmung des inneren Sinnes ist ... Jene Einheit ist allein objektiv giltig; die empirische Einheit der Apperzeption, die wir hier nicht erwägen, ... hat nur subjektive Giltigkeit ... die Einheit des Bewusstseins in dem, was empirisch ist, ist in Ansehung dessen, was gegeben ist, nicht notwendig und allgemein geltend». Offenbar unterscheidet hier Kant zwischen einer *a priori* gegebenen Einheit der Vorstellungen, die einer *inneren* und damit allgemeingiltigen und notwendigen Verbindung zu Grunde liegt, und einer *empirisch* gegebenen, die von äusserer und zufälliger: assoziativer Natur ist. Fügen wir noch hinzu, dass Kant im *§ 19* zeigt, dass der Charakter des Urteils, *objektiv* giltig zu sein, auf den Charakter desselben hinweist, sich auf die *notwendige* Einheit der Apperzeption zu beziehen, und erinnern wir daran, was oben über die Bedeutung der Objektivität bei Kant gesagt worden ist, so dürfte wohl kein Zweifel darüber herrschen, dass er wirklich die betreffende Einheit als *reale* Einheit der Vorstellungen und diese als zu einer identischen Funktion des Bewusstseins gehörig auffasst. Im übrigen kann als ein besonderer Beweis dafür, dass Kant unter der Einheit des Bewusstseins eine *reale* Einheit von allen möglichen Vorstellungen versteht, angeführt werden, dass er von derselben oft den Ausdruck »Vermögen», »Radikalvermögen aller unserer Erkenntnis» [1] anwendet. »Die Möglichkeit der logischen Form alles Erkenntnisses beruht notwendig auf dem Verhältnisse zu dieser Apperzeption als ein Vermögen» [2]. »Die Einheit der Apperzeption in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand» [3]. — Weiterhin sei darauf aufmerksam gemacht, auf welche Weise die fragliche reale Einheit gegeben ist. Aus dem oben Angeführten geht hervor, dass sie in dem reinen Selbstbewusstsein gegeben ist d. h. der reinen Ichvorstellung »ich denke», die allem meinem bestimmten Denken vorhergeht [4], und durch deren Vorhandensein im Denken dieses seine logische Form oder seine Notwendigkeit [5] und damit seinen Charakter als erkenntnisgebendes Denken [6] hat. Es ergiebt sich hieraus klar, dass wir es hier mit einer ursprünglichen Einheit zu thun haben, die in sich selbst bestimmt ist vor jeder empi-

[1] S. 126. [2] S. 128. [3] S. 129. [4] Siehe oben S. 91.
[5] § 19. [6] S. 296 u. 297.

rischen Bestimmtheit, und die durch ihre Gegenwart im Denken selbst eine bestimmte notwendige Synthese des Mannichfaltigen in der Anschauung konstituieren kann.

23. Wir haben bisher indessen die Einheit hauptsächlich von der einen Seite derselben betrachtet — *ihrer Realität.* Sie hat noch *eine andere, ebenso wichtige Seite.* Damit das Denken a priori die Vorstellungen auf die Einheit des Bewusstseins soll beziehen können, muss diese Einheit die eigene, innere, selbstbewusste Einheit des Denkens, d. h. völlig immanent in dem Denken als solchem sein, so dass es weder transszendente noch empirische Realität hat. Kants Behandlung der Paralogismen der rationalen Psychologie ist hier besonders von aufschlussgebender Bedeutung. Kant weist hier nach, dass der notwendige Gedanke meiner selbst als letzten, einfachen, mit sich selbst identischen Subjekts, als Korrelates alles Daseins[1], nicht zu der Erkenntnis eines Objekts führen kann. Es handelt sich hier nur um notwendige Weisen sich selbst zu denken, die jedem bestimmten Denken von Objekten vorhergehn und daher zu den konstitutiven Elementen der Erkenntnis überhaupt gehören: »Modi des Selbstbewusstseins», in welchen das Denken sich nur mit sich selbst als »bestimmendem Selbst» beschäftigt[2]. Es handelt sich hier also nur um das *logische* Subjekt, die *logische* Einfachheit, die *logische* Identität, die *logisch* selbständige Existenz, wobei der Ausdruck *logisch* bedeutet, dass das Denken durch die genannten Modi nicht *über sich selbst hinaus* und zu einem bestimmbaren *Objekt* gelangt. — Es sind besonders zwei Punkte in der Kantischen Beweisführung, die zu beachten sind: einmal, dass, wenn ich mich selbst denke als identisches Subjekt u. s. w. im reinen Selbstbewusstsein, das allem bestimmten Denken vorhergeht, ich mich nicht als Objekt oder Ding, also nicht als etwas für sich, unabhängig von dem Denken desselben Bestehendes denke, sondern unmittelbar das Gedachte auf das Denken selbst beziehe. In dem Paralogismus macht man dies bestimmende Ich zu dem bestimmbaren Ich, das von dem ersteren vermittelst der Anschauung als bestehende *objektive* Realität[3] bestimmt werden kann, »Subreptio apperceptionis substantiatae»[4]. — Das andere Moment in Kants Beweisführung ist sein Hinweis darauf, dass das denkende Wesen die kategorialen Begriffe und damit

[1] S. 336. [2] S. 687. [3] S. 689—690 (Anm.). [4] S. 337.

jeden Gegenstand durch die Einheit der Apperzeption, mithin durch sich selbst als denkend erkennt, und dass es also nicht sich selbst als denkend durch die Kategorien oder sich selbst als Objekt erkennen kann[1].

24. Aber bedeutet nun der Umstand, dass die Einheit des Bewusstseins nicht als bestehendes *Objekt* gedacht werden kann, sondern nur als identisches Subjekt u. s. w. *in dem Denken,* womit sie gedacht wird, oder dass das Denken durch sie nicht über sich selbst hinaus kommt — bedeutet dieser Umstand, dass die Einheit des Bewusstseins überhaupt *der Realität entbehrt,* sodass sie nur etwas ist, was *wir* uns vorstellen müssen, ohne dass sie an sich etwas Reales sei? Dass dies nicht Kants Meinung sein kann, steht unwiderleglich fest. Aus der obigen Darstellung geht hervor, dass Kant eine reale, für sich selbst bestimmte Einheit meiner Vorstellungen als Erkenntnisse annimmt, wodurch es möglich ist, sie in der Einheit des Objekts, mithin auf notwendige Weise, zu verbinden. Dies setzt auch voraus, dass alle Vorstellungen einer identischen Funktion des Bewusstseins angehören. Übrigens sehen wir ja auch aus dem oben Angezogenen, dass Kant, eben indem er zeigt, dass es sich hier nur um ein Subjekt *im* Denken handelt, das Ich als »*das bestimmende Selbst*« bezeichnet. Ja, er sagt an einer Stelle, dass dieses Ich selbst der Anschauung alle ihre Bestimmtheit giebt[2]. Zu weiterer Bestätigung mag nur noch der Satz angeführt werden: »Im Bewusstsein meiner selbst beim blossen Denken, bin ich *das Wesen selbst*«[3]. — In der That liegt die Sache so, dass für Kant die objektive Einheit des Bewusstseins wesentlich subjektiver Natur ist: ihre Realität ist wesentlich ideal und daher *identisch mit dem Bewusstsein derselben,* so dass das Denken derselben wesentlich ein reines, unmittelbares *Selbst*bewusstsein ist. Es verhält sich nicht so, dass ich mich selbst als identisches Subjekt u. s. w. nur denken muss, ohne das wirklich zu sein, sondern ich *bin* es; man beachte aber wohl: dieses Ich, das Subjekt u. s. w. *ist,* ist nur die selbstbewusste Einheit in dem Denken, das es als solches Subjekt denkt. — Es ist hiernach also begreiflich, weshalb Kant oft von der Einheit des Bewusstseins den Ausdruck anwendet: *mein* identisches Selbst, *mein* Selbstbewusstsein. Vom Gesichtspunkt *meines* Denkens aus ist die Bewusstseinseinheit nur *ich selbst*

[1] S. 336—337 und 696. [2] S. 674. [3] S. 701.

als denkend. Gewisslich kann ich mir in abstracto ein anderes denkendes Wesen als mich selbst und damit dessen Bewusstseinseinheit denken. Aber diese Einheit ist da doch nichts anderes als die Einheit meines Denkens, die ich auf dieses Wesen übertragen habe. »Nun kann ich von einem denkenden Wesen durch keine äussere Erfahrung, sondern bloss durch das Selbstbewusstsein die mindeste Vorstellung haben. Also sind dergleichen Gegenstände nichts weiter als die Übertragung dieses meines Bewusstseins auf andere Dinge, welche nur dadurch als denkende Wesen vorgestellt werden können»[1].

Um in dieser Sache zur Klarheit zu kommen, wollen wir etwas näher auf den Unterschied zwischen dem *bestimmenden* und dem *bestimmbaren* Ich eingehn. Wenn ich in meiner Erkenntnis von mir selbst als zeitlich Daseiendem (*neben* äusseren Dingen und anderen existierenden geistigen Wesen) ausgehe, so ist ein Ich erforderlich, das mich selbst als zeitlich Daseiendes bestimmt. Dieses letztere Ich muss, damit sein Denken *Objektivität* besitzen soll, die Vorstellungen auf sich als *reine identische Einheit* beziehen. Es muss daher ein *reines* Selbstbewusstsein sein, die blosse Vorstellung *»ich denke»*. Wird nun dieses Selbstbewusstsein objektiviert, so dass es als etwas von dem denkenden Subjekt Unabhängiges bestimmt oder als Gegenstand für einen äusseren Zuschauer betrachtet wird, so bleibt mir nichts übrig als die leere Vorstellung Ich, wie sie all mein Bewusstsein begleitet. Diese Vorstellung, sagt Kant, ist so leer, dass sie nicht einmal Begriff genannt werden darf, sie ist nichts als Bewusstsein überhaupt, das als allgemeine, abstrakte Form den Begriff begleitet[2]. Diese Vorstellung nun, die abstrakter ist als jedes andere Erkenntnisobjekt, objektiv betrachtet als ein bestimmendes *Ich* zu denken, das der Erkenntnis ihre objektive Bestimmtheit giebt, würde vollkommen widersinnig sein. Wir können nicht einmal entscheiden, »ob dieses Ich (ein blosser Gedanke)» (objektiv von dem Gesichtspunkt eines fremden Betrachters aus gesehen) »nicht ebensowohl fliesse als die übrigen Gedanken, die dadurch an einander gekettet werden» [3]. Überdies leuchtet es ein, dass für die vorausgesetzte Objektivierung ein dahinter liegendes denkendes Ich erfordert würde, das in diesem Fall das bestimmende Ich wäre. Es ergiebt sich hier-

[1] S. 296. [2] S. 296. [3] S. 309.

aus, dass, wenn das bestimmende Ich objektiviert wird, es sich *verflüchtigt.* Es kann also nur so gedacht werden, dass es eo ipso *unmittelbar* auf das Denken selbst bezogen wird. Damit ist der Unterschied zwischen "*dem bestimmenden*" und "*dem bestimmbaren Selbst*" gegeben. Das letztere wird als etwas für sich, unabhängig von dem eigenen Gedachtwerden Bestehendes gedacht, während das erstere die eigene innere Einheit des Denkens in einem reinen, unmittelbaren Selbstbewusstsein ist. Vermöge dieser Identität zwischen dem Denken und dem Gedachten kann auch das reine Selbstbewusstsein als *Objektivität* bestimmendes Ich gedacht werden. Als reine Identität kann es der Synthese *notwendige* Einheit geben. Hierdurch auch kann die gedachte Bewusstseinseinheit die reale in sich bestimmte Einheit *sein,* in welcher alle möglichen Vorstellungen, sofern sie zu Erkenntnissen werden können, enthalten sind. Wäre die Einheit des Bewusstseins als etwas Objektives gegeben, d. h. ohne dass es unmittelbar auf das Denken selbst bezogen wird, so wäre der Begriff davon der leerste aller Gedanken. Er wäre da als das Produkt einer vorausgegangenen Abstraktion zu betrachten. Wenn aber das Denken desselben das reine unmittelbare Selbstbewusstsein meines Denkens ist, so kann es in keiner Hinsicht abstrakt sein. Denn das Denken ist selbst der Grund aller Abstraktion, wie es auch das alleinige objektiv Bestimmende ist. Daher kann es nicht selbst abstrakt sein. Schliesslich ist es auch nur die erwähnte vollständige Immanenz im Denken, vermöge welcher die Einheit des Bewusstseins nicht nur *Realgrund* der Objektivität der Erkenntnis, sondern auch *Erkenntnisgrund* derselben sein kann.

25. Bevor wir das Kapitel von der Einheit des Selbstbewusstseins verlassen, haben wir noch *das Verhältnis zwischen den beiden Seiten derselben als analytischer und synthetischer Einheit zu betrachten. Analytisch* ist diese Einheit, betrachtet als Bewusstsein meiner selbst als der identischen Einheit aller meiner Vorstellungen [1]. Diese Einheit, die wesentlich ein reines, unmittelbares Selbstbewusstsein ist, geht als höchste Bedingung, als erstes logisches Subjekt, jedem bestimmten Denken vorher. Erst dadurch hat die Synthese ihre notwendige Einheit [2]. Auf der andern Seite aber ist diese Einheit nur möglich *durch die Synthese des Denkens* oder dadurch,

[1] Kr. d. r. V., S. 660. [2] Siehe oben.

dass dieses alle Vorstellungen zu einer notwendigen Einheit verbindet[1]. Wir haben so hier ein eigentümliches Wechselverhältnis. Die reine Einheit, als von allen *besonderen* Gedankenbestimmungen geschieden, ist Bedingung der Synthese (des Denkens), ist aber selbst andererseits durch dieselbe bedingt. Dieses Wechselverhältnis ist indessen auf die eigene innere Natur des reinen Selbstbewusstseins, so wie sie oben dargestellt worden ist, zurückzuführen. Die Absonderung meiner selbst als einer reinen Einheit, welche höchste Bedingung ist für alles Denken, oder das Denken meiner selbst in dieser Eigenschaft ist seiner Natur nach derart, dass es nicht über sich selbst hinaus zu einem Objekt in eigentlichem Sinne geht. Die reine Einheit ist also höchste Bedingung des Denkens *bloss im Denken selbst.* Das Denken selbst ist also *das Ganze,* in welchem man die beiden Seiten unterscheiden kann: die analytische Einheit des Selbstbewusstseins als logisches Prinzip und die Synthese als dadurch bedingt. Dass die erstere Seite auch durch die letztere bedingt ist, bedeutet bloss, dass das Denken bei der Absonderung der Einheit des Selbstbewusstseins nicht über sich selbst hinauskommt, mithin das Ganze ist, und dass vom Denken die synthetische Natur untrennbar ist.

26. Indem wir nun aber bestimmt haben, was unter der transszendentalen Apperzeption bei Kant zu verstehen ist, haben wir in Wirklichkeit auch bestimmt, was er unter dem *Erkenntnisvermögen überhaupt* oder, wie er es zu bezeichnen pflegt, dem »Gemüt» versteht. Alle Vorstellungen inhärieren nämlich nach Kant, erkenntniskritisch betrachtet, meinem identischen Selbst. »Wir sind uns a priori der durchgängigen Identität unserer selbst in Ansehung aller Vorstellungen, die zu unserer Erkenntnis jemals gehören können, bewusst . . .»[2]. Alle Erscheinungen oder Gegenstände für uns sind »Bestimmungen meines identischen Selbst»[3]. Auch Zeit und Raum bedeuten für mich etwas nur, insofern ich sie auf *mein* identisches Selbst beziehen kann[4]. — Wenn wir die einzelnen Erkenntnisvermögen durchgehen, so finden wir auch, dass sie alle auf die Einheit des Bewusstseins zurückzuführen sind. Dass dieses vom *Verstande* gilt, haben wir schon ge-

[1] Kr. d. r. V., S. 660 und oben S. 90.

[2] Kr. d. r. V., S. 127 [3] S. 137.

[4] S. 308: Der Satz "diese ganze Zeit ist in mir als individueller Einheit" wird "ein völlig identischer Satz des Selbstbewusstseins" genannt; vgl. S. 121 und 678.

sehen[1]. Dass die *transszendentale Einbildungskraft* nur der Verstand ist, angewandt zur Bestimmung der Sinnlichkeit, wird ausdrücklich gesagt[2]. Aber auch *das rezeptive Vermögen, die Sinnlichkeit,* ist hierauf zu beziehen. Nur als »Bestimmungen meines identischen Selbst» stellen die Anschauungen etwas vor oder haben objektive Bedeutung. Sie müssen also diesem selbst inhärieren, und dieses muss von einer gewissen Seite als Sinnlichkeit zu betrachten sein. Diese Seite ist nichts anderes als ein gewisser Ausdruck für die Endlichkeit des menschlichen Denkens. Wäre der Verstand unendlich, so wäre die Anschauung intellektuell, d. h. der Verstand wäre *als solcher* anschauend[3].

27. Nach dieser Erklärung der Natur des Erkenntnisvermögens nach Kant ist es verständlich, wie *das Bewusstsein über die subjektiven Bewusstseinszustände hinaus und zum Objekt kommen kann, d. h. wie Erkenntnis möglich ist.* Zum Bewusstsein gehört eine mit sich selbst identische, reine Einheit aller Vorstellungen als Erkenntnisse, in welcher diese bloss Bestimmungen sind und durch welche sie eine objektiv *notwendige* und damit *allgemeingiltige* Einheit besitzen. Diese Einheit ist nicht eine thatsächlich vorhandene Einrichtung des Bewusstseins. Sie würde solchenfalls nur ein bestimmtes Vorstellen subjektiv notwendig machen. Sondern sie ist das *Wesen* selbst und Prinzip *aller* Realität, soweit diese *für mich* vorhanden sein kann. Sie ist also auch das Prinzip aller psychologischen Realität als Gegenstandes der Erkenntnis. Daher kann sie nicht selbst in gewöhnlicher Bedeutung Gegenstand der Erkenntnis sein. Das Denken, in dem sie gedacht wird, kommt nicht über sich selbst hinaus. Durch die angenommene Immanenz im Denken ist auch erklärt, wie dieser höchste Realgrund der Realität der Erkenntnis gleichzeitig Erkenntnisgrund derselben Realität sein kann.

28. Ist die gegebene Darstellung richtig, so ist damit *die Methode der Kritik im Ganzen* entschieden. Sie beschäftigt sich nicht mit *objektiven* — psychischen, physischen oder metaphysischen — Realitäten, sondern nur mit Bestimmungen eines Vermögens, welches nur auf die Weise zu denken ist, dass es unmittelbar auf das Denken selbst, womit es gedacht

---

[1] Oben S. 91.

[2] Kr. d. r. V., S. 671 u. 672.

[3] Kr. d. r. V., S. 75 und Kr. d. Urt., S. 294—296.

wird, bezogen wird. D. h. die transszendentale Erkenntnis kommt nicht über das Denken, durch welches sie konstituiert wird, hinaus. Jedoch ist sie deshalb nicht realitätslos, denn nach Kant ist das reine Denken, das auf sich selbst gerichtet ist, Prinzip aller Erkenntnis und damit aller Realität, wie sie in der Erkenntnis gegeben ist. Was in ihr gedacht wird, hat daher die höchste Realität. — Dem widerstreitet nicht, dass Kant in seine Erkenntnistheorie auch *den Begriff des Dinges an sich* einführt. Denn gesetzt auch, dass dieses von Kant als eine Realität betrachtet wird, so dient diese Realität doch nicht als ein Prinzip für die *Erklärung* der Objektivität der Erkenntnis. Dass es wirklich Dinge an sich giebt, ist nach Kant nicht *ein Resultat* der erkenntniskritischen Untersuchungen, sondern steht mit der Thatsache der empirischen Erkenntnis fest, ist m. a. W. ein Moment in dieser Faktizität. Also bloss eine *Voraussetzung* für die Untersuchung. Nur dass das Ding an sich aller *sinnlichen* Bestimmungen entkleidet werden muss, ist ein solches Resultat. Oder von einem andern Gesichtspunkt aus gesehen: *der Begriff* des Dinges an sich als nicht-sinnlich gehört zu den erkenntniskritischen Prinzipien, dass aber dieser Begriff überhaupt objektive Realität hat, wird nicht durch die erkenntniskritische *Untersuchung* bewiesen, ebensowenig wie die objektive Realität anderer Erkenntnisprinzipien auf diese Weise bewiesen wird. Sondern es ist diese Realität nur als ein *Faktum* zu betrachten, das mit dem Faktum der empirischen Erkenntnis gegeben ist. (Diese Bemerkungen stehen hier antezipationsweise. Kants Lehre vom Ding an sich wird erst weiter unten dargestellt, und man findet dort den Beweis für die Richtigkeit des Gesagten). — Indessen ist bezüglich dieser intrasubjektiven Methode zu beachten, dass sie zwar positiv in Kants Anschauung von der Einheit der Apperzeption und negativ in seiner Ablehnung der psychologischen Auffassungsweise auf erkenntniskritischem Gebiet enthalten ist. Man kann aber nicht sagen, dass sie bei ihm zum vollen Durchbruch kommt. Die Ursache hierfür werden wir weiter unten finden, wo wir sehen werden, dass Kant nicht ganz frei von Psychologismus ist, obwohl man eine entschiedene Tendenz, ihn fernzuhalten, erkennen kann. — Indessen müssen wir darauf aufmerksam machen, dass die genannte Methode bei Kants Bestimmung des Begriffs Transszendental hindurchschimmert. »Ich nenne

alle Erkenntnis transszendental, die sich nicht sowohl mit *den Gegenständen* sondern mit unserer *Erkenntnisart* von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, beschäftigt»[1]. Eine ähnliche Bestimmung des Begriffes haben wir auch anderwärts[2]. Dort wird besonders betont, dass keine Vorstellung als solche transszendental ist, z. B. die Raumvorstellung. »Nur die Erkenntnis, dass und wie eine Vorstellung Prinzip der Erkenntnis a priori sein kann, ist transszendental». Nach diesen zwei Mal ausdrücklich gegebenen Definitionen sollte, scheint es, die Apperzeption nicht transszendental genannt werden dürfen, überhaupt nicht die Prinzipien der Erkenntnis a priori *an sich,* sondern nur *die Erkenntnis derselben.* Indessen ist nichtsdestoweniger Kants bestimmter Sprachgebrauch der, dass er jede apriorische Bestimmung des Erkenntnisvermögens, insofern sie als einer Erkenntnis a priori zu Grunde liegend gedacht wird, transszendental nennt. So wird die Einheit der reinen Apperzeption transszendental genannt[3]. So wird die Einbildungskraft als die Raum- und Zeitformen konstituierend als transszendental bezeichnet[4]. Dieselbe Benennung wird bezüglich der reinen Vernunftideen als scheinbarer Prinzipien einer Erkenntnis a priori angewendet[5]. Schliesslich heisst auch der Gegenstand überhaupt, dessen Begriff notwendiges Prinzip der Erfahrung ist und damit eine Erkenntnis a priori begründet, transszendental, und die gleiche Bezeichnung gilt für die mögliche Anwendung der Kategorien auf Gegenstände überhaupt[6]. Wenn aber trotzdem ausdrücklich betont wird, dass nur *die Erkenntnis* dieser Prinzipien, insofern sie der Erkenntnis a priori zu Grunde liegen, transszendental ist, so kann das nicht anders zusammenstimmen, als dass sie *diesen Charakter nur in der Erkenntnis desselben haben können.* Sie würden dann transszendental heissen, weil sie, als Prinzipien einer Erkenntnis a priori gedacht, in diesem Denken immanent sind, welches Denken die eigentliche transszendentale Erkenntnis ist. — Zum Schluss mögen hier nur einige für die Beurteilung der vorliegenden Sache wichtige Worte angeführt werden, die sich an die Behauptung anschliessen, dass bei den Untersuchungen über die Denkbarkeit der Freiheit in der transszendentalen Dialektik gar nicht die Ab-

---

[1] Kr. d. r. V., S. 43—44. Kurs. von mir. [2] S. 80.
[3] S. 121 u. anderswo. [4] S. 118, 672 u. anderswo. [5] S. 279.
[6] Siehe z. B. S. 221 ff.

sicht vorlag, die *Wirklichkeit* der Freiheit zu beweisen. Als Grund dafür wird angeführt: »Denn ausser, dass *dieses gar keine transszendentale Betrachtung, die bloss mit Begriffen zu thun hat, gewesen sein würde:* so könnte es auch nicht u. s. w.»[1].

29. Nun dürfte es möglich sein, zu grösserer Klarheit darüber zu kommen, was in dem Kantischen Begriff *der Erscheinung* liegt. Wir knüpfen zu dem Zweck an die Darstellung des vierten Paralogismus in der ersten Auflage an. Kant behandelt hier den Cartesianischen »problematischen» Idealismus, d. h. jenen, welcher das Dasein der äusseren Dinge nur auf Grund eines Schlusses von den unmittelbar gegebenen Wahrnehmungen, also von der Wirkung auf die Ursache, annimmt, eines Schlusses, der stets zweifelhaft ist. Kant sagt nun hier: »Wir können mit Recht behaupten, dass nur dasjenige, was

---

[1] S. 445. Kursivierung von mir. — Eine eigentümliche Auffassung von dem Charakter des Erkenntnisvermögens bei Kant und damit von der transszendentalen Erkenntnis selbst verficht *Staudinger* in seiner Schrift *Noumena*. Er hält sich hier an den unbestreitbar Kantischen Satz, dass das erkennende Ich nicht zum Objekt gemacht werden kann. Nun wird indessen nach Staudingers Darstellung "alles, was ich denke, selber Objekt". "Wenn ich also von den Thätigkeiten rede, die mir Objekte bedingen, so werden diese Thätigkeiten, indem ich davon rede, selber objektiv vorgestellt." Daher wird die transszendentale Erkenntnis mit ihrer notwendigen objektiven Form nur *eine objektive Bezeichnung für "subjektive Vorgänge"* (S. 10—12). Alles Erkennen ist ein Beziehen des Inhalts des Ichs auf die Einheit des Objekts (S. 14). Das Objekt ist als solches nicht in dem Ich immanent. Auch die transszendentale Erkenntnis hat diesen "ich-gegenständlichen" Charakter, trotzdem hier Subjekt und Objekt identisch erscheinen, da hier ja die eigenen Thätigkeitsweisen des erkennenden Ichs Gegenstand der Erkenntnis sind. Diese Thätigkeitsweisen kommen aber nicht so isoliert und abstrahiert im aktiven Erkennen vor. Daher herrscht auch hier die Relation "Ich — Gegenstand". Demungeachtet *bezeichnen* unsere Begriffe das subjektive Bewusstsein selbst (S. 21—22). D. h. wir haben hier eine "Erkenntnis", durch welche das, was erkannt werden soll, nicht wirklich erkannt wird, weil es nicht zum Objekt gemacht werden *kann*. Nichtsdestoweniger wird es *bezeichnet*. *Was für einen Sinn hat dies?* — Hier ist eine kantische Denkunmöglichkeit, das bestimmende Ich zum Objekt zu machen, verbunden worden mit einem durch und durch empiristischen Satz, dass *alles* Erkennen ein Beziehen von subjektivem Inhalt auf ein von ihm verschiedenes Objekt ist. Die Folge davon ist, dass das bestimmende Ich nicht selbst erkannt werden kann, was doch in absolutem Widerspruch mit Kants Meinung steht, wie die Thatsache der Kritik selbst es zeigt. Man muss, um aus diesen Schwierigkeiten herauszukommen, die Augen offen haben für Kants eigentümlichen kritischen Rationalismus, nach welchem der Erkenntnis ein reines, unmittelbares Selbstbewusstsein im Denken zu Grunde liegt. Dadurch ist das erkenntnisgebende Denken auch zu einer Erkenntnis seiner selbst befähigt, in welcher das Gedachte unmittelbar auf das Denken selbst bezogen wird.

in uns selbst ist, unmittelbar wahrgenommen werden könne, und dass meine eigene Existenz allein der Gegenstand einer blossen Wahrnehmung sein könne . . . Daher auch Cartesius mit Recht alle Wahrnehmung in der engsten Bedeutung auf den Satz einschränkte: Ich (als ein denkendes Wesen) bin. Es ist nämlich klar, dass, da das Äussere nicht in mir ist, ich es nicht in meiner Apperzeption, mithin auch in keiner Wahrnehmung, welche eigentlich nur die Bestimmung der Apperzeption ist, antreffen könne». — Bevor wir hier weiter gehen, wollen wir die Aufmerksamkeit auf *die verschiedenen Momente richten,* die hinsichtlich der *Apperzeption* »Ich denke» als letzten Prinzips der Erkenntnis in Betracht gezogen werden müssen. *Erstlich* ist sie an sich, *d. i. rein intellektuell* und gereinigt von allen empirischen Elementen zu betrachten, so wie sie von Kant bei dem Nachweis der Paralogismen der rationalen Psychologie behandelt wird. Wir haben gesehen, dass sie da ein Denken meiner selbst als identischen Subjekts u. s. w. bedeutet, worin das Gedachte durch unmittelbares Selbstbewusstsein auf das Denken selbst bezogen wird. Da aber alles Denken nach Kant in gewisser Weise eine Objektivierung in sich schliesst, auch wenn es an und für sich reine Apperzeption ist, so ist es für ihn natürlich, auch das Ich, das in dem »Ich denke» gedacht wird, als äusseres Objekt des Denkens zu fassen. Da dieses Objekt nicht unmittelbar gegeben, sondern nur in abstracto gedacht ist, so können jedoch keine Bestimmungen von demselben ausgesagt werden. Durch das blosse Denken meiner selbst als Subjekt u. s. w. bestimme ich zwar mich selbst *im* Denken, aber nicht mich selbst als äusseres Objekt des Denkens. Als solches Objekt bin ich bloss denkendes Wesen überhaupt: »Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt»[1]. Dieses Objekt ist vollständig unbestimmt hinsichtlich seines anschaulichen Charakters, d. h. es ist unbestimmt, wenn es Gegenstand sinnlicher oder intellektueller Anschauung ist[2]. »Der Satz »Ich denke» wird aber hierbei nur problematisch genommen, nicht sofern er eine Wahrnehmung von einem Dasein enthalten mag (das Cartesianische cogito, ergo sum), sondern seiner blossen Möglichkeit nach . . .» [3]

Nun muss aber die Apperzeption als Prinzip der Erkenntnis so gedacht werden, dass sie *ausser dem blossen Denken ih-*

[1] S. 293—294. [2] S. 700. [3] S. 296—297.

rer selbst auch ein *Dasein* in sich enthält. D. h. das erwähnte Denkobjekt (»das transszendentale Subjekt der Gedanken») muss als Dasein im Selbstbewusstsein gegeben sein. Der Satz der Apperzeption ist, wenn dieses Dasein mitgenommen wird, empirisch »und enthält die Bestimmbarkeit meines Daseins bloss in Ansehung meiner Vorstellungen in der Zeit» [1]. Daher gehört zur Apperzeption insofern eine Wahrnehmung und also eine Sensation. Diese Wahrnehmung, die eine Wahrnehmung meiner selbst als etwas Gegebenen ist, ist unbestimmt, indem sie »nur etwas Reales» bedeutet, »das gegeben worden und zwar nur zum Denken überhaupt». Sie geht aller bestimmten Erfahrung voraus und giebt das Substrat ab für den inneren Sinn (die Seele), das dann durch die Wahrnehmung und das Denken bestimmt werden kann [2]. — Man beachte nun hier, dass ich in der unbestimmten Wahrnehmung bei der Apperzeption unmittelbar obwohl unbestimmt mir selbst gegeben bin. Also kann auch die Wahrnehmung ein unmittelbares Selbstbewusstsein enthalten, obwohl natürlich das Ichbewusstsein, das hier vorkommt, rein intellektueller Natur ist [3]. Der Unterschied zwischen diesem Selbstbewusstsein und dem, das die reine Apperzeption für sich enthält, ist der, dass das erstere nicht durchweg reine Selbstthätigkeit involviert, anderseits aber unmittelbares Bewusstsein meiner selbst als *gegebenen Objekts* giebt, was bei dem letzteren nicht stattfindet. — Ausserdem ist zu beachten, dass die unbestimmte Wahrnehmung meiner selbst, die dem bestimmenden Selbst inhäriert, nicht ein in der Zeit gegebener psychischer Akt ist. Das Ich, auf das die Wahrnehmung bezogen wird, und wodurch sie erst eine Wahrnehmung *meiner selbst* als gegebenen Daseins ist, ist ja nur *in* dem auf sich selbst gerichteten Denken vorhanden. So ist es auch klar, dass die Wahrnehmung meiner selbst, von der hier die Rede ist, bloss für dieses Denken und in ihm vorhanden ist, und nicht als zur objektiven Wirklichkeit in Zeit und Raum, wie sie durch die Objektivierung des Denkens konstitutiert wird, gehörig zu betrachten ist. Sie gehört mit einem Wort zu den Bedingungen der Erkenntnis und kann daher nicht selbst Erkenntnisobjekt sein.

---

[1] S. 695.

[2] S. 696 Anm. — Die "unbestimmte Wahrnehmung" der Kritik ist in den Proleg. § 46 Anm. das Ich als "Gefühl eines Daseins".

[3] Kr. d. r. V., S. 696, Anm. Ende.

Indessen genügt nicht einmal diese unbestimmte Wahrnehmung, um die Apperzeption als Prinzip der Erkenntnis zu kennzeichnen. *Nur* hierdurch wird nicht Erkenntnis gewonnen. Und damit kommen wir zu *dem dritten Moment*, das bei der Apperzeption in Betracht zu ziehen ist. Es ist eben das, von dem an der oben[1] zitierten Stelle aus dem vierten Paralogismus die Rede ist. Dort wird gesagt, dass alles, was unmittelbar soll wahrgenommen werden können, etwas in mir sein muss, und dass Cartesius in diesem Satze recht hat. Die Wahrnehmung ist nämlich nichts anderes als »die Bestimmung der Apperzeption». Kant geht dann weiter unter Hinweis auf seinen transszendentalen Idealismus, nach welchem alle Erscheinungen, also auch äussere Gegenstände, Körper, blosse *Vorstellungen* sind. Der transszendentale Idealist kann nun wohl empirischer Realist sein. Er kann »die Existenz der Materie einräumen, ohne aus dem blossen Selbstbewusstsein hinauszugehen, und etwas mehr als die Gewissheit der Vorstellungen in mir, mithin das cogito, ergo sum anzunehmen .... Denn ich bin mir doch meiner Vorstellungen bewusst; also existieren diese und ich selbst, der ich diese Vorstellungen habe. Nun sind aber äussere Gegenstände (die Körper) bloss Erscheinungen, mithin auch nichts anderes als eine Art meiner Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas sind, von ihnen abgesondert aber nichts sind. Also existieren ebenso wohl äussere Dinge, als ich selbst existiere, und zwar beide auf das unmittelbare Zeugnis meines Selbstbewusstseins, nur mit dem Unterschiede, dass die Vorstellung meiner selbst als des denkenden Subjekts bloss auf den inneren, die Vorstellungen aber, welche ausgedehnte Wesen bezeichnen, auch auf den äusseren Sinn bezogen werden»[2]. Offenbar ist der Sinn hier der, dass in der unmittelbaren an und für sich unbestimmten Selbstwahrnehmung auch bestimmte Vorstellungen als gegeben vorkommen, deren wir uns dabei unmittelbar bewusst sind. Diese Vorstellungen, die Bestimmungen der Apperzeption, sind teils Vorstellungen, die nur auf mich selbst, auf den *inneren* Sinn, bezogen werden, z. B. Lust und Unlust, teils Vorstellungen, die auch auf den *äusseren* Sinn bezogen werden — solche, die »ausgedehnte Wesen» bezeichnen. Hieraus ergiebt sich, dass die Apperzeption, insofern sie Erkenntnis giebt, einen be-

[1] S. 103. [2] S. 313 u. 314.

stimmten Inhalt, bestimmte Vorstellungen besitzt. Diese Vorstellungen, welche Bestimmungen der Einheit der Apperzeption ausmachen, an und für sich aber subjektiver Natur sind, insofern sie zunächst dem aufnehmenden (sinnlichen) Bewusstsein inhärieren, hat Kant im Auge, wenn er die Dinge als Erscheinungen bezeichnet und damit sowohl ihren subjektiven — Nicht-ding-an-sich- — Charakter und zugleich ihre Objektivität ausdrücken will.

Man hat gesagt, dass Kant hier — in dem vierten Paralogismus (1:ster Aufl.) — den Cartesianischen Idealismus mit Berkeleys Waffen zu besiegen sucht[1], und man hat diese Stellen als Beweise für das Vorhandensein eines exklusiven Subjektivismus angeführt, nach welchem alle Erkenntnis einer wirklichen Aussenwelt unmöglich ist[2]. Suchen wir aber nun die Sache im Lichte der obigen Darstellung zu beurteilen, so kommen wir zu einem anderen Ergebnis. Es ist zu beachten, dass diese unmittelbar in mir gegebenen Vorstellungen nicht Bestimmungen des *empirischen*, sondern des *reinen* Selbstbewusstseins sind. Diese Thatsache, die unmittelbar aus dem Zusammenhange hervorgeht, nach welchem es sich ja um die *reine* Apperzeption handelt, ist von der grössten Bedeutung. — 1:o ist es klar, dass die Vorstellungen, die Kant als Erscheinungen betrachtet, nicht Bestimmungen von Objekten des inneren Sinnes — der empirisch gegebenen Seele — sind, also psychologisch betrachtet werden. Wie wir oben gesehen haben, inhärieren die Vorstellungen der Einheit der Apperzeption bloss als Erkenntnisse. Dies geht auch aus Kants Darstellung an der betreffenden Stelle hervor. Es wird dort scharf unterschieden zwischen den Wahrnehmungen als der ursprünglich gegebenen Realität in den Formen des Raumes und der Zeit und den Einbildungen, die auf der Grundlage dieser Realität entstehen können. Nur die *ersteren* besitzen erkenntnistheoretische Bedeutung und machen die Bestimmungen der reinen Apperzeption aus. *Nur die Wahrnehmungen* sind also Erscheinungen[3]. 2:o ist zu beachten, dass die Wahrnehmungen, wenn sie als Bestimmungen der *reinen* Apperzeption betrachtet werden, als nur in dem reinen Denken meiner selbst vorhanden zu denken sind. Zwar sagt Kant

---

[1] Siehe z. B. *George Dawes Hicks,* Die Begr. Phän. und Noum., S. 152—153.

[2] *Volkelt,* Imm. Kants Erkenntnistheorie, S. 19 ff.

[3] S. 316—318.

von der Synthese der Apprehension, sie sei successiv, mithin zeitlich bestimmt[1]. Was für einen Sinn dies aber hat, findet man, wenn man zusieht, auf welche Weise Kant in der transszendentalen Deduktion der Kategorien beweist, dass die Synthese der Apprehension unter den Bedingungen der Einheit des Bewusstseins stehen muss. Die Apprehension muss zum Zweck der Erkenntnis mit der Zeit als Anschauung verbunden werden, diese aber hat ihre Einheit in der Einheit des Bewusstseins[2]. Die Zeit also, durch welche die Wahrnehmung bestimmt ist, ist die, welche sich *in* der Apperzeption oder in mir findet, und die bloss die subjektive, nicht die objektive Zeit ist. Man beachte, dass die Zeit, durch die *meine* Wahrnehmungen als Erkenntnisse oder als Bestimmungen der reinen Apperzeption bestimmt sind, die Zeit ist, die als zur Einheit meines Ichs gehörig in meinem Bewusstsein ist, nicht die Zeit, in die ein anderer Beobachter mich und meine Zustände verlegt[3]. Diese meine eigene Zeitvorstellung aber zugleich mit der dadurch bestimmten Apprehension ist selbst Voraussetzung der Erkenntnis von Objekten, sofern sie in die Zeit fallen. — Es ist im höchsten Grade, um Kant zu verstehen, vonnöten, dass man unterscheidet zwischen der psychologisch gegebenen Vorstellung, die eine objektive in die Zeit fallende Realität ist, und der Wahrnehmung als Erkenntnis, die ganz in dem Denken meiner selbst als Subjekt, der letzten Voraussetzung aller Erkenntnis, eingeschlossen ist. Die erstere ist bloss ein Wahrnehmungsgegenstand *neben* anderen. Die letztere ist die Vorstellung, in welcher allein ein Vorstellungsgegenstand Realität hat. 3:o hat man zu beachten, dass das »Mannichfaltige in der Anschauung» als immanent in der reinen Apperzeption unter den Bedingungen der Einheit des Bewusstseins stehen muss. D. h. es muss auf eine notwendige synthetische Einheit bezogen werden können und daher unter a priori bestimmenden Regeln stehn. In diesem Verhältnis liegt die Objektivität der Wahrnehmung[4]. 4:o ist es nun leicht zu verstehen, wie Kant einerseits vollständig die Wahrnehmung in ihrem subjektivem Charakter mit dem Erkenntnisobjekt identifizieren, andererseits aber das letztere als etwas, das mit der Wahrnehmung korrespondiert, betrachten

[1] Siehe z. B. S. 181. [2] S. 678. [3] S. 308.

[4] Vgl. die transszend. Deduktion, 2:te Aufl., bes. § 16, 17 u. 20.

kann[1]. Die *Identifikation* ist notwendig, teils weil die Wahrnehmung das Einzige ist, das in der reinen Apperzeption, die durch ihre Objektivität die Trägerin aller Objektivität im Bewusstsein ist, unmittelbar gegeben ist[2], teils weil die Formen der Erkenntnisobjekte, Raum und Zeit, bloss Formen der Sinnlichkeit sind[3]. — Die *Unterscheidung* derselben ist aber notwendig, denn die Wahrnehmung, bestimmt als Erkenntnisobjekt, muss unterschieden werden von der Wahrnehmung in ihrem ursprünglichen Charakter als unmittelbar in der Einheit der Apperzeption gegeben. Sie muss nämlich, um als Erkenntnisobjekt fixiert zu werden, hinsichtlich der ihre Synthesis bestimmenden Regeln und hinsichtlich ihres notwendigen Zusammenhanges mit anderen möglichen Wahrnehmungen bestimmt werden: d. h. sie muss auf eine mögliche Erfahrung bezogen werden[4]. Daher der Unterschied zwischen dem (subjektiven) Wahrnehmungsurteil und dem (objektiven) Erfahrungsurteil, in welch letzterem die Wahrnehmung nach den Kategorien bestimmt wird. Das Objekt enthält also nichts anderes als die Wahrnehmung, ist aber doch von dieser als einer unmittelbar gegebenen verschieden, indem die Wahrnehmung Objekt nur hinsichtlich ihrer kategorialen Bestimmtheit ist. Kant drückt auch das Verhältnis so aus, dass die Wahrnehmung als unmittelbar gegeben das Material ist, aus der das Objekt durch das Denken bestimmt wird[5].

---

[1] Siehe oben S. 15. [2] Nach dem 4:ten Paralogismus.

[3] Nach der transszendentalen Aesthetik.

[4] Siehe z. B. die Definition der Kategorien, in welcher deren Bedeutung für die Objektivierung hervorgehoben wird (S. 112), und S. 89, 109 u. 122.

[5] S. 316: "Allein dieses Materielle oder Reale, was im Raume angeschaut werden soll, setzt notwendig Wahrnehmung voraus u. s. w." und: "so ist Wahrnehmung dasjenige, wodurch der Stoff, um Gegenstände der sinnlichen Anschauung zu denken, zuerst gegeben werden muss". Hier kommt auch der Satz vor, dass die Wahrnehmung Sensation ist, die auf einen Gegenstand überhaupt bezogen wird, "ohne diesen zu bestimmen". Vgl. S. 49: "der unbestimmte Gegenstand der empirischen Anschauung ist Erscheinung" und Anm. 4 oben. — Im übrigen wäre auch Kants Lehre von dem Unterschied zwischen Wahrheit und Schein anzuführen. Weder eins noch das andere wohnt den Sinnen (den Anschauungen) inne, weil diese überhaupt nicht urteilen, sondern durch den Verstand entstehen, welcher richtig oder unrichtig das Verhältnis einer Wahrnehmung zu einer möglichen Erfahrung bestimmen kann. Siehe Proleg. § 13 Anm. III Abschn. 2. Die Sinne zeigen uns die Planeten so, als ob sie bald rechtläufig, bald rückläufig sich bewegten. Wir sagen hier, weil leicht ein falsches Urteil entstehen kann: sie scheinen zurückzugehn, "allein der Schein kommt nicht auf Rechnung der Sinne,

Indem man übersehen hat, dass Kant die Vorstellungen, die er mit den gegebenen Dingen identifiziert, als Bestimmungen der reinen Apperzeption betrachtet, und indem man ihren subjektiv-objektiven Charakter nicht genügend erkannt hat, ist man zu einer irrtümlichen Auffassung der Kantischen Erscheinungslehre gekommen. Man glaubt, dass Kant unter dem Ding als Erscheinung die Vorstellung verstehe, so wie sie auf Grund eines subjektiven (psychologischen) Zwanges notwendig sei [1]. Aus einem solchen Zwange kann keine *wirkliche* Objektivität der Erkenntnis abgeleitet werden. Oder man verlegt auch die Objektivität der Erkenntnis, um an derselben festzuhalten, in eine gewisse Übereinstimmung mit den »Dingen an sich» [2], was völlig unkantisch ist. Geht man von der reinen Apperzeption aus, so sind es nicht die *subjektiv* aufgezwungenen Vorstellungen, die das Reale ausmachen, sondern der ursprünglich gegebene Inhalt der Formen der Apperzeption als aufnehmenden Bewusstseins — des Raumes und der Zeit. Dieses Reale ist in keiner psychologisch gegebenen, also bloss subjektiven Vorstellung vorhanden, sondern in einer solchen, die aller

---

sondern des Verstandes, *dem es allein zukommt, aus der Erscheinung ein objektives Urteil zu fällen*" Kurs. von mir.; vgl. Kr. d. r. V., S. 261 und S. 73 u. 68. Ein Schein entsteht, wenn man die Wahrnehmung der roten Farbe der Rose hinsichtlich ihres Verhältnisses zu der möglichen Erfahrung im Ganzen unrichtig bestimmt und nicht bedenkt, dass sie hinsichtlich dieser nicht der Rose an sich, sondern nur in ihrem Verhältnis zu der Auffassung des auf bestimmte Weise organisierten empirischen Subjektes beigelegt werden kann. — Diese Aufgabe des Verstandes, aus dem Material — den Wahrnehmungen — das Objekt dadurch zu *bestimmen*, dass er dieselben zu einer Erfahrung ordnet, wird von Kant dahin erweitert, dass der Verstand eben nach der Tauglichkeit einer Vorstellung, zu dem Komplex einer gesetzmässig bestimmten Erfahrung zu gehören, zu beurteilen hat, ob dieselbe eine wirkliche Wahrnehmung oder nur eine darauf gegründete Einbildung ist, d. h. ob sie wirklich zu dem Objektiven im Bewusstsein gehört. Dabei wird nach der Regel verfahren: "Was mit einer Wahrnehmung nach empirischen Gesetzen zusammenhängt, ist wirklich", S. 318. Offenbar meint Kant, dass die unmittelbare Auffassung dessen, was wirklich gegeben ist, die Anschauung und der Verstand zusammenwirken müssen. — Es ist zu beachten, dass das zuletzt von dem Verhältnis zwischen Wahrheit und Schein und den Regeln, sie zu unterscheiden, Angeführte nicht eigentlich zu Kants erkenntniskritischen Untersuchungen gehört. Diese beschäftigen sich, wie wir zu zeigen gesucht haben, nur mit *dem Begriff* der Erkenntnis als Relation zwischen Subjekt und Objekt. In dem Angeführten handelt es sich um gewisse psychologische Folgerungen aus oder Zusätzen zu der eigentlichen Erkenntniskritik, welche jedoch auch auf Kants erkenntniskritischen Standpunkt Licht werfen.

[1] *Windelbandt, Paulsen* u. a. [2] *Riehl.*

Erkenntnis, sowohl der meines eigenen psychischen Daseins in der Zeit als der äusserer Dinge, vorausgeht. Sie ist zwar zunächst subjektiv, insofern sie zunächst nicht der intellektuellen, sondern der sinnlichen Seite des Bewusstseins inhäriert. Aber sie hat dennoch eine objektive Seite, und kann daher durch das Denken als Objekt bestimmt werden, weil die Einheit des Bewusstseins, zu welcher sie gehört, als innere reale Einheit allen ihren Bestimmungen notwendigen Zusammenhang giebt.

30. Mit dieser Art und Weise, Kant aufzufassen, steht die *Kritik des Idealismus in der zweiten Auflage* der Kr. d. r. V. in vollkommenster Übereinstimmung. Mein Dasein kann nicht hinsichtlich der Zeit bestimmt werden, ohne dass etwas Konstantes gegeben ist, mit Bezug worauf die psychischen Funktionen zeitlich bestimmt werden können. Das einzig gegebene Konstante ist aber die Materie. Dass diese als unabhängig von den Vorstellungen vorhanden angesehen werden muss, bedeutet natürlich nichts anderes, als dass sie, um als Bestimmungsgrund für das zeitliche Dasein der Vorstellungen zu dienen, nicht selbst eine solche Vorstellung oder eine der Vorstellungen, die zeitlich bestimmt werden, sein darf. Es handelt sich ja also nur darum, dass sie unabhängig von den in die *Zeit* fallenden Vorstellungen oder den Vorstellungen als psychologischen Realitäten vorhanden ist. Davon sind zu trennen die in der reinen Apperzeption gegebenen Vorstellungen, die Anschauungen, die (dem Begriff nach) jeder Zeitbestimmung vorhergehn.

31. Zur vollständigen Behandlung des Erscheinungsbegriffs gehört auch eine Untersuchung *des Kantischen Beweises für die transszendentale Idealität des Raumes und der Zeit.* Besonders zu behandeln ist dabei die Behauptung *Trendelenburgs,* dass in ihm eine Lücke vorhanden sei: Kant habe übersehen, dass die Vorstellung von Raum und Zeit apriorische Anschauung sein könne, während *gleichzeitig* Raum und Zeit selbst bei den Dingen an sich vorhanden seien. Die Frage berührt in gewisser Hinsicht einen Spezialfall der allgemeinen Frage der »dritten Möglichkeit«, die bereits Gegenstand unserer Untersuchung gewesen ist[1]. Sie hat aber eine tiefergehende Bedeutung als die allgemeine, und ihre Behandlung setzt einen tieferen Einblick in Kants Gedankengang voraus. Daher ist sie hier erst aufgenommen, nachdem der Begriff Erkenntnis-

[1] Siehe oben S. 78.

vermögen untersucht worden ist. — Eigentlich könnte der *Trendelenburg—Fischersche* Streit hier ganz beiseite gelassen werden. Keine der streitenden Parteien hat nämlich die von Kant behandelte Vorstellung von Raum und Zeit anders als im Sinne der psychologisch gegebenen Vorstellung gefasst. Ist diese Auffassung richtig, so ist auch die »Lücke» unleugbar vorhanden. Daraus, dass eine Vorstellung hinsichtlich ihrer Entstehung eine besondere psychologische Wurzel hat, folgt natürlich nichts hinsichtlich der Frage ihrer objektiven Giltigkeit oder wenigstens der Möglichkeit davon, dass etwas ihr Entsprechendes in der Welt der Wirklichkeit vorhanden ist. Daher ist der Streit bedeutungslos[1]. Um aber Missverständnissen vorzubeugen, dürfte es am Platze sein, mit einigen Worten eine Schrift zu behandeln, die diesen Streit berührt: *E. Arnoldt, Kants transszendentale Idealität des Raumes und der Zeit. Für Kant gegen Trendelenburg.* Es ist das nötig, um unsere eigene Auffassung, die eine gewisse scheinbare Ähnlichkeit mit der Arnoldts hat, genauer abzugrenzen. Kant zieht, sagt dieser Verfasser, aus dem Umstande, dass der Raum *apriorische Anschauung* ist, den Schluss, dass er *nur* eine solche Anschauung ist. Dieser Schluss ist lückenlos, weil in dem Begriff Anschauung *objektive Giltigkeit* liege und der Schluss auch so ausgedrückt werden könne: da die Raumvorstellung *a priori,* gleichwohl aber *objektiv giltig* ist, so muss der Raum transszendentale Idealität besitzen d. h. bloss eine Bestimmung des Bewusstseins sein[2]. Um die Korrektheit des Beweises näher zu zeigen, wird weiter gesagt, dass der Begriff Anschauung a priori einen scheinbaren Widerspruch enthalte. Man hat notwendig einen Gegenstand vor den Sinnen, der vor den Sinnen nicht ist und nicht sein kann. Dieser Widerspruch kann nur so gelöst werden, dass der Gegenstand schon mit den Sinnen gegeben, eine Eigenschaft derselben ist[3]. Vollständiger wird der Beweis so entwickelt: Der Raum kann nicht eine Beschaffenheit der Dinge an sich und zugleich eine sinnliche reine Anschauung sein. Denn eine Beschaffenheit der Dinge an sich kann, wenn die Anschauung sinnlich ist, nur in einer empirischen Anschauung gegeben sein. Wäre die Vorstellung des Raumes a priori, existierte

[1] Siehe oben S. 17.

[2] Altpreuss. Monatsschr. 1870, S. 204 u. 393 ff.

[3] S. 405.

der Raum aber dennoch als Bestimmung des Dinges an sich, so wäre die Vorstellung nur subjektiv, nicht objektiv giltig, »d. h. nur die Bedingung für die Möglichkeit eines Systems von Vorstellungen, aber keineswegs die Bedingung für die Möglichkeit von Gegenständen und deren notwendiger und allgemeingiltiger Erkenntnis»[1].

Offenbar kommt hier alles darauf an, in welcher Bedeutung Arnoldt eigentlich den Satz verficht, dass die *Anschauung* a priori zum Unterschiede von der blossen apriorischen *Vorstellung* objektive Giltigkeit habe. Es ist zu beachten, dass Arnoldt hier eine durchgehends *psychologische* Auffassung von Kant hat, wie das daraus hervorgeht, dass die Erkenntnis als ein psychischer, in der Zeit sich abspielender Prozess geschildert wird[2]. In Übereinstimmung damit scheint Arnoldt unter der apriorischen Anschauung eine gewisse für die menschliche Seele notwendige individuelle Vorstellung zu verstehen. Es heisst, dass »Anschauung», wie sie ja den Raum zum Unterschied von einer subjektiven apriorischen Vorstellung auszeichnen soll, bedeute: »die mit Bewusstsein auf einen Gegenstand bezogene, einzelne, durchgängig bestimmte Vorstellung» [3] und weiter: »A priori ursprünglich anschauen heisst: einen Gegenstand vor den Sinnen haben, ehe er vor den Sinnen ist, mit dem Bewusstsein, dass jedermann denselben Gegenstand notwendig vor seinen Sinnen habe, ehe der Gegenstand vor den Sinnen ist» [4]. Hier muss aber gefragt werden, wie kann darin wirkliche Objektivität liegen? Daraus, dass ich und alle Menschen die Vorstellung von einem gewissen Objekt haben müssen, oder daraus, dass man mit Bewusstsein »eine einzelne, durchgängig bestimmte Vorstellung» auf einen Gegenstand bezieht, folgt doch nicht, dass das vorgestellte Objekt etwas *Reales* und nicht nur ein, sagen wir, allgemeines und notwendiges Produkt der Einbildung oder trügerischer Sinne ist? Auf dem Boden des rein Subjektiven kann keine Objektivität wachsen. Hier nützt es nichts, mit Cohen auf die Erfahrung als feststehende objektive Giltigkeit besitzend zu verweisen und zu sagen, dass die betreffende »apriorische Anschauung» als Bedingung der Erfahrung objektive Giltigkeit hat. Denn eben indem zur Bedingung der Erfahrung eine bloss psychologisch (auf Grund der Or-

[1] Mon. 1871, S. 15—19. [2] Mon. 1870, S. 394—395.
[3] S. 396. [4] S. 404.

ganisation des Menschen) notwendige Vorstellung gemacht wird, wird die Erfahrung als ein bloss *subjektives* Produkt der menschlichen Intelligenz erklärt[1]. Aus demselben Grunde hilft es auch nichts, dass man seine Zuflucht zur objektiven Giltigkeit der (reinen oder angewandten) Mathematik nimmt. Hieraus geht hervor, dass Arnoldts Hinweis auf die objektive Giltigkeit der apriorischen Anschauung von keiner Bedeutung ist. Damit fällt aber auch, logisch gesehen, das ganze darauf gebaute Räsonnement zu Boden.

32. Wir haben bereits angedeutet, dass die Kantdarstellung in dem hier vorliegenden Punkt bei allen Streitenden mit einem Grundfehler behaftet ist, welcher mit sich führt, dass sie alle von ihrem Standpunkt aus die von Trendelenburg behauptete Lücke als in Kants Beweisführung vorhanden ansehn müssen. Wir haben auch angedeutet, dass dieser Fehler in einer unrichtigen Auffassung dessen liegt, was Kant unter der Vorstellung von Raum und Zeit versteht, von welcher er zu beweisen sucht, dass sie den Charakter einer apriorischen Anschauung hat. Man denkt hierbei an die psychologisch gegebene Vorstellung von Raum und Zeit und glaubt, Kants Untersuchungen darüber hätten den Zweck, ihren psychologischen Charakter nachzuweisen: ob sie durch Sinneseindrücke entsteht oder aus ursprünglichen Anlagen sich entwickelt oder ob sie angeboren ist, ob sie individuell als Anschauung oder generell als Begriff ist. *Gründe* für eine solche Auffassung werden nicht angeführt und das deshalb, weil man es im allgemeinen für völlig ausgemacht annimmt, dass dies Kants Absicht ist, und gar nicht der Gedanke an die Möglichkeit einer anderen Auffassung auftaucht. Hier soll indessen *eine andere Auffassung* vorgeführt werden.

Lässt es sich bestreiten, dass, wenn Kant in seiner *Kritik* mit ihrer ausschliesslich erkenntnistheoretischen Absicht Vorstellungen oder Begriffe behandelt, dieselben als *Momente* in der *Erkenntnis* behandelt werden?[2] Was bedeutet es aber nach Kant, dass eine Vorstellung der Erkenntnis zu Grunde

[1] Siehe oben S. 7 u. 8.

[2] Typisch für die Verwirrung, die bezüglich der Kantauffassung herrscht, ist, dass man durcheinander Stellen aus der *Anthropologie* oder der *Logik* und Stellen, die aus der *Kritik* geholt sind, als Belegstellen dienen lässt ohne Sinn für die verschiedenen Gesichtspunkte, aus denen möglicherweise ein und derselbe Gegenstand in diesen Schriften behandelt wird. Siehe z. B. *Riehl,* Der phil. Krit. I, S. 371.

liegt? Es bedeutet, dass sie in Relation zur *Wirklichkeit* steht, so dass diese auf irgend eine Weise in der Vorstellung immanent ist. Nur unter solchen Verhältnissen können wir durch die *Vorstellung* die *Sache* bestimmen. Ist dieses Räsonnement richtig, so versteht Kant unter den Vorstellungen des Raumes und der Zeit als Erkenntnismomenten diejenigen Vorstellungen, in denen Raum und Zeit als objektive, unabhängig von den zufälligen Zuständen des Subjekts bestehende, Formen der Wirklichkeit enthalten sind. *Das Ziel wäre da, zu untersuchen, welche Eigenschaft diese Vorstellungen hinsichtlich des Verhältnisses haben müssen, in dem sie zu Raum und Zeit in objektiv realem Sinne stehen.* Es gälte da zu untersuchen, ob der reale Raum und die reale Zeit *unmittelbar* in den Vorstellungen gegenwärtig sind, d. h. ob sie *Anschauungen* sind, oder ob das Bewusstsein in denselben *gar nicht* etwas unmittelbar Gegebenes vor sich hat und sie also den Charakter von *Begriffen* haben. Weiter gilt es zu untersuchen, ob der Gegenstand *ursprünglich* im Bewusstsein gegenwärtig oder erst durch *Affektion* desselben darin immanent ist — d. h. ob die Vorstellungen *a priori* oder *a posteriori* gegeben sind. — Der Stützpunkt für die ganze Untersuchung ist in solchem Fall natürlich die Erfahrung als ein Ganzes von Erkenntnissen wirklicher Objekte, die in den Formen des Raumes und der Zeit vorhanden sind. Diese Formen der gegebenen Wirklichkeit sind es, die mit Hinsicht auf die Vorstellungen, in denen sie gegeben sind, untersucht werden.

Was nun die Gründe für diese Auffassung betrifft, so sei vor allen Dingen im allgemeinen auf die obige Darstellung verwiesen, wo Gründe gegen die psychologische Auffassung des Kantischen Standpunktes vorgebracht worden sind. Weiter aber mögen folgende spezielle Gründe angeführt werden. Man lese die Worte, mit denen Kant seine transszendentale Aesthetik einleitet, also die Darstellung der Raum- und Zeitvorstellung als apriorischer Anschauung. »Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselben unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die *Anschauung.* Diese findet aber nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird u. s. w.» Ein Vorurteilsloser kann aus diesen Worten wohl nicht eine andere Meinung herauslesen als die, dass es sich

um *wirkliche* Gegenstände handelt und um die Art und Weise, wie diese Gegenstände der Erkenntnis sein können. Anschauung ist dabei der Ausdruck für diejenige Art von Vorstellung, bei der das Objekt selbst unmittelbar »gegeben» ist[1]. Ist dieses richtig, so muss man wohl auch annehmen, dass, wenn Kant gleich darauf die Raumvorstellung als Anschauung bezeichnet, er damit sagen will, dass die Vorstellung, mittelst welcher das Bewusstsein sich auf den *realen* Raum bezieht, eine Vorstellung ist, in der dieser Raum unmittelbar gegeben ist. — Zu demselben Ergebnis kommen wir, wenn wir die Fragestellung in den Proleg. § 8 in Betracht ziehen. Es wird dort gefragt: Wie ist es möglich, den Raum a priori anzuschauen? »Anschauung ist eine Vorstellung, so wie sie unmittelbar von der Gegenwart des Gegenstandes abhängen würde». Weiter heisst es, dass es bei den *Begriffen* im Gegensatz zu der Anschauung nicht nötig ist, »dass wir uns in einem unmittelbaren Verhältnisse zum Gegenstande befänden», was wir also bei der Anschauung thun *müssen*[2]. Es geht hieraus wohl völlig klar hervor, dass nach Kants Meinung die Raumvorstellung Anschauung in dem Sinne ist, dass der wirkliche Raum, die Raumform der in der Erfahrung gegebenen wirklichen Gegenstände, unmittelbar gegenwärtig ist. — Es ist übrigens zu beachten, dass Kant vorher zu dem Satz, dass die Raumvorstellung apriorische Anschauung ist, auf die Weise gekommen war, dass er von der Möglichkeit einer apriorischen Erkenntnis des Raumes in der reinen Mathematik ausging. Dass es sich hier nur um Erkenntnis des idealen mathematischen Raumes und nicht der Form der wirklichen Gegenstände handeln solle, ist, wie oben gezeigt worden[3], eine Erfindung der Kantforscher, die in Kants eigener Darstellung nicht die geringste Stütze findet. — Als weiterer Grund für die Richtigkeit unserer Auffassung ist eben der Beweis anzuführen, den Kant unter der Rubrik »Schlüsse aus obigen Begriffen» dafür aufstellt, dass der Raum nicht Bestimmung des Dinges an sich sein kann. »Der Raum stellet gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich, oder sie in ihrem Verhältnisse auf einander vor . . . Denn weder abso-

---

[1] Vgl. die Definitionen von Anschauung und Begriff Kr. d. r. V., S. 278.

[2] Vgl. Proleg. § 9, wonach eine empirische Anschauung des Dinges an sich bedeutet, dass dieses mir "gegenwärtig und gegeben" sei.

[3] S. 30 ff.

lute, noch relative Bestimmungen können vor dem Dasein der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht a priori angeschaut werden». Dieser Beweis läuft ja darauf hinaus, dass, wenn der reale Raum Eigenschaft des Dinges an sich wäre, er nicht Gegenstand *apriorischer* Anschauung sein könnte, also einer Anschauung, die dem Dasein der Dinge vor dem Bewusstsein vorhergeht. Hier ist es ja augenfällig, dass Kant für eine Anschauung die *unmittelbare Gegenwart* des wirklichen Gegenstandes im Bewusstsein fordert, für eine apriorische Anschauung des Raumes also die *ursprüngliche* unmittelbare Gegenwart des *realen* Raumes im Bewusstsein, welch letzteres nicht möglich sein würde, wenn er Form des Dinges an sich wäre. — Endlich mag auf das hingewiesen werden, was oben über die »dritte Möglichkeit» dafür, dass eine Vorstellung Erkenntnis sein solle, angeführt worden ist. *Gerade der Umstand*, dass Kant es nicht als eine Möglichkeit annimmt, dass die Vorstellung infolge prästabilierter Übereinstimmung mit dem Ding an sich oder auf ähnliche Weise Erkenntnis wäre, gerade das beweist, dass er für die Vorstellung als Erkenntnis fordert, dass das Objekt *selbst* auf irgend eine Weise in der Vorstellung gegenwärtig sei, d. h. dass diese objektive Bestimmtheit habe. Der Grund, *weshalb* Kant dies fordern muss, ist, wie oben gezeigt[1], der, dass er von der Vorstellung als dem einzigen unmittelbar Gegebenen ausgeht und fragt, wie wir *über* die Vorstellung *hinaus* zum Objekt kommen können.

33. Ist aber nun die hier gegebene Auffassung der Meinung Kants richtig, so ist es auch sicher, dass *eine Lücke in seiner Beweisführung wenigstens nicht* an der Stelle nachzuweisen ist, wo man sie zu finden geglaubt hat, nämlich *in dem Übergange* von dem Beweise dafür, dass die Vorstellung von Raum und Zeit apriorische Anschauung ist, *zu dem Beweise, dass der reale Raum und die reale Zeit selbst blosse Anschauungsformen sind.* Wie kann das Erkenntnisvermögen, von seiner subjektiven, rezeptiven Seite — dem sinnlichen Bewusstsein — aus betrachtet, a priori, vermöge seiner selbst, also *vor* dem Dasein der Objekte in demselben, deren Form unmittelbar gegenwärtig in sich haben, wenn nicht diese Form eine eigene ursprüngliche Form der Sinnlichkeit ist und die Objekte Erscheinungen sind? Wenn aber der gegebene reale Raum und die gegebene reale Zeit ur-

[1] S. 80.

sprüngliche Formen der Sinnlichkeit — des subjektiven Bewusstseins — sein müssen, *also das, was eigentlich dem Bewusstsein seine subjektive Form, den Ausdruck für die Subjektivität selbst giebt,* wie in aller Welt können sie da zu gleicher Zeit *in absolutem Sinne objektiv* sein oder wie kann etwas Ähnliches oder Entsprechendes bei dem Dinge an sich gedacht werden? *Der Begriff* des Dinges an sich, des *Objektes* in absolutem Sinne, ist natürlich im Gegensatz zum Bewusstsein als *subjektivem* konzipiert. Das Konstitutive in der Subjektivität des Bewusstseins wäre also zugleich sein eigener Gegensatz[1].

Man hat hier auf *zwei* Punkte zu achten, die von besonderer Wichtigkeit für das Verständnis Kants sind. *Der eine* ist der, dass es sich hier darum handelt, was Raum und Zeit als die *Realitäten,* die den *Inhalt* der Raum- und Zeitvorstellungen ausmachen, sein müssen, und dass es die Frage gilt, ob dieser Vorstellungsinhalt, — *die vorgestellte Sache,* für sich betrachtet — das Konstitutive im Bewusstsein als subjektivem und zugleich in absolutem Sinne objektiv sein kann. Dagegen ist es nicht Kants Meinung, dass der Raum als eine *Vorstellung* in mir eine Form der Sinnlichkeit ist, und dass *dieses* die Objektivität in absolutem Sinne ausschlösse. Wäre dies Kants Meinung, so wäre die Anmerkung gegen ihn gerechtfertigt. Daraus, dass die *Vorstellung* einer Sache subjektiver Natur ist, folgt natürlich nicht, dass die Sache *selbst* es ist[2]. *Der andere* Punkt, der in Betracht zu ziehen ist, ist der, dass Raum und Zeit als Gegenstände apriorischer Anschauung *ursprüngliche Formen der Sinnlichkeit,* also das eigentlich Subjektive im Bewusstsein, sein müssen. In dieser Hinsicht herrscht ein bedeutender Unterschied zwischen dem Beweis für die Phänomenalität der Dinge, um den es sich hier handelt, und dem obenerwähnten aus dem vierten Paralogismus (1:ster Auflage) entnommenen[3]. Dieser letztere geht davon aus, dass die Dinge, um Gegenstände der Erkenntnis sein zu können, unmittelbar gegenwärtig im Bewusstsein sein müssen und zwar, da unsere Anschauung sinnlich ist, im sinnlichen Bewusstsein. Daraus wird der Schluss gezogen, dass die Dinge, von denen wir Erkenntnis haben können, unsere empirischen

---

[1] Auf diesen Widerspruch zielt Kant hin, wenn er Proleg. S. 102 sagt: "Es ist offenbar widersprechend zu sagen, dass eine blosse Vorstellungsart auch ausser unserer Vorstellung existiere".

[2] Hierin hat unbestreitbar *Volkelt,* Kants Erkenntnistheorie, S. 51 ff. recht.

[3] S. oben S. 105.

Anschauungen sein müssen. Da die empirische Anschauung *nicht das Konstitutive* im subjektiven Bewusstsein ist, sondern auf einer Affektion desselben beruht, so ist es an und für sich kein Widerspruch, sie als der Beschaffenheit des Dinges an sich entsprechend zu denken. Daher kommt man eigentlich auf diesem Wege nur dahin, dass die Dinge, die *Gegenstände der Erkenntnis* sind, Erscheinungen sind, nicht aber dahin, dass diesen nicht uns unbekannte Dinge an sich entsprechen können. Man sieht also, dass Kant bei dem Beweis für seine Erscheinungslehre *hauptsächlich* sich auf den Charakter des Raums und der Zeit als apriorischer Formen der Sinnlichkeit stützt[1], was nützlicher ist und weiter führt, weil hier die Objektivität in objektivem Sinne völlig ausgeschlossen ist. Indessen ist zu beachten, dass man bei Kant Andeutungen davon findet, dass die blosse Eigenschaft, überhaupt etwas Subjektives zu sein, jede Ähnlichkeit des Gegenstandes mit dem Ding an sich ausschliesst[2]. Es ist ja auch klar, dass, wenn ein Ding eine Bestimmung des subjektiven Bewusstseins ist, es damit die Form der Sinnlichkeit als wesentliche Eigenschaft hat, und dass es dann nicht zugleich den Charakter der Objektivität in absolutem Sinne haben kann. Andererseits ist es jedoch selbstverständlich, dass erst, wenn man eine besondere Form, die das subjektive Bewusstsein in seiner Subjektivität auszeichnet, nachgewiesen hat, dieser Satz eigentliche Anwendung erlangt. Daher bleibt in allen Fällen der Charakter des Raums und der Zeit die wesentliche Grundlage des Idealismus, und an und für sich kann der Charakter des Dinges, empirische Anschauung zu sein, nicht dessen absolute Objektivität ausschliessen.

---

[1] Auch im 4:ten Paralogismus (1:ste Aufl.) gebraucht Kant den Charakter von Raum und Zeit als Hauptstütze für den transszendentalen Idealismus (S. 317). Siehe ausserdem die Behandlung des transszend. Idealismus S. 401 ff.

[2] Proleg. § 9: "Freilich ist es auch alsdann unbegreiflich, wie die Anschauung einer gegenwärtigen Sache mir diese sollte zu erkennen geben, wie sie an sich ist, da ihre Eigenschaften nicht in meine Vorstellungskraft hinüber wandern können". Kant will ja hier sagen, dass das Ding an sich nicht gut als der empirischen Anschauung, die es bewirkt, ähnlich gedacht werden kann wegen des *subjektiven* Charakters der letzteren. — S. 40—41 heisst es, dass Kant keinen Sinn mit der Behauptung verbinden kann, dass die Vorstellungen vom Raume dem Objekte selbst völlig ähnlich seien, "so wenig als dass die Empfindung des Roten mit der Eigenschaft des Zinnobers, der diese Empfindung in mir erregt, eine Ähnlichkeit habe".

Ganz augenfällig ist die Richtigkeit des Beweises für den Charakter des Raumes als blosser Anschauungsform, in welchem Kant *von der Möglichkeit einer apriorischen Erkenntnis desselben in der reinen Mathematik* (Geometrie) ausgeht. Kann ich die Struktur des wirklichen Raumes a priori bestimmen, so muss derselbe auch durchweg eine apriorische Bestimmung des Bewusstseins sein und zwar (wegen der Möglichkeit *synthetischer* Erkenntnis) eine Bestimmung des Anschauungsvermögens oder der Sinnlichkeit, des subjektiven Bewusstseins. Angenommen, der Raum wäre auch Form des Dinges an sich, so könnte ich nicht a priori die Beschaffenheit *dieses* Raums bestimmen. Vielleicht könnten hier zwei gerade Linien eine Figur bilden: d. h. die Sätze der Mathematik könnten keinen Anspruch auf die *objektive Allgemeingiltigkeit* machen, die nach Kant ihnen zukommt. Mit einem Wort: der Raum kann nicht a priori mit objektiver Allgemeingiltigkeit hinsichtlich seiner Struktur bestimmt werden, wenn er ausserhalb des bestimmenden Bewusstseins selbst liegt. Nun kann er a priori mit objektiver Allgemeingiltigkeit in der reinen Geometrie bestimmt werden, also . . . Es dürfte angemessen sein, eine Stelle aus den Proleg. anzuführen, wo Kant ausdrücklich dieses hervorhebt, S. 43. Es heisst hier, dass die Mathematik erst durch seine Erklärungsweise Anwendung auf Gegenstände findet, und dass durch sie verhütet wird, »dass sie nicht vor blossem Scheine gehalten werde, weil ohne diese Bemerkung es ganz unmöglich wäre auszumachen, ob nicht die Anschauungen von Raum und Zeit, die wir von keiner Erfahrung entlehnen, und die dennoch in unserer Vorstellung a priori liegen, blosse selbstgemachte Hirngespinste wären, denen gar kein Gegenstand, wenigstens nicht adäquat korrespondierte, und also Geometrie selbst ein blosser Schein sei . . .» Hier ist es ja deutlich gesagt, dass, wenn der Raum Form des Dinges an sich wäre, ich nicht durch blosses Nachdenken (a priori) ausmachen könnte, ob den Sätzen der Mathematik durchweg die Beschaffenheit der Objekte entspricht[1]. Es liesse sich ja

---

[1] Vgl. S. 37. Es heisst dort, dass durch Kants Erklärungsweise verhütet werde, dass die Sätze der Geometrie für blosse Hirngespinste gehalten "und also nicht mit Zuverlässlichkeit auf wirkliche Gegenstände könnten bezogen werden", und dass aus derselben Erklärungsweise hervorgehe, "dass sie notwendiger Weise vom Raume gelten", d. h. vom *Raume* als *Vorstellungsgegenstand* und von allem, was die Form des Raumes hat, ohne Einschränkung.

darüber streiten, ob Kant berechtigt sei, die reine Mathematik als *objektive*, allgemeingiltige Erkenntnis gebend zu betrachten. Aber nicht darum handelt es sich hier, sondern um die Frage, ob Kants Schluss hiervon auf die blosse Subjektivität von Raum und Zeit logisch berechtigt ist.

34. Wir gehen nun zu einer Darstellung *der Kantischen Lehre von dem Ding an sich* über und werden dabei des weiteren *Kants Erscheinungsbegriff* klarzustellen suchen. In Wirklichkeit bildet das Ding an sich für Kant eine notwendige *Voraussetzung*. Offenbar beschäftigt sich die ganze transszendentale Aesthetik mit diesem Begriff als einem Hauptbegriff. Gleich in den Einleitungsworten heisst es, dass alle Erkenntnis Anschauung voraussetzt, in welcher der Gegenstand gegeben ist, und dass dieses »uns Menschen wenigstens» nur dadurch möglich ist, dass der Gegenstand auf gewisse Weise uns affiziert. Die Fähigkeit, Vorstellungen auf diese Weise zu erhalten, heisst Sinnlichkeit. Dass hier mit dem affizierenden Gegenstand das Ding an sich gemeint ist, kann nicht gut bestritten werden. Unmittelbar nach der Darstellung der zuerst behandelten Form der Rezeptivität, des Raumes, werden unter der Rubrik »Schlüsse aus obigen Begriffen» die »Dinge an sich» oder die »Sachen» als das, was in diesen Formen erscheint, in die Kritik eingeführt[1]. Und später wird die Sinnlichkeit geradezu als die Rezeptivität definiert, in welcher wir von einem *Gegenstande an sich selbst* affiziert werden[2]. Oft heisst es vom »Ding an sich», es übe Einfluss aus auf die Sinnlichkeit, »rühre» oder »affiziere» sie[3]. Und es ist zu beachten, dass Kant niemals von den *empirischen* Gegenständen, den Erscheinungen, sagt, sie affizierten die Sinnlichkeit, sofern er mit dieser eine Seite des *Erkenntnisvermögens* meint, d. h. des Vermögens, das hinter der gegebenen Wirklichkeit liegt und selbst daher nicht empirisch gegeben ist[4]. Insofern

---

[1] S. 55 u. 57: Das Ding an sich selbst wird das "wahre Correlatum" der Sinnlichkeit genannt (vgl. S. 403). Beide Stellen finden sich schon in der ersten Auflage.

[2] S. 67—68.

[3] Belege zusammengestellt bei *Volkelt*, Kants Erkenntnistheorie, S. 100.

[4] *Vaihinger* führt Komm. II, S. 54 eine Stelle aus der ersten Auflage (S. 56) an, um zu beweisen, dass Kant auch eine Affektion der Sinnlichkeit durch empirische Gegenstände annimmt: "Die Farben sind nur Modifikationen des Sinnes des Gesichts, welches vom Lichte auf gewisse Weise affiziert wird". Indessen handelt es sich ja hier offenbar nur um das Verhältnis zwischen den Sinnen des *einzelnen*

ist also Jakobis bekannte Äusserung, ohne Dinge an sich anzunehmen, sei es unmöglich, sich in Kants Kritik hineinzudenken, berechtigt[1].

In Wirklichkeit ist auch Kants Gedankengang völlig klar. Man beachte, dass nach Kant allein das Erkenntnisvermögen als *denkend* seinem Inhalt Objektivität giebt, mithin an sich selbst nicht nur subjektiv sondern auch objektiv ist. Wenn nun aber das Erkenntnisvermögen auch eine Seite hat, vermöge welcher es rezeptiv ist, und wenn es nur in seiner rezeptiven Eigenschaft anschauend ist, d. h. den Gegenstand unmittelbar gegenwärtig hat, so ist klar, dass das Erkenntnisvermögen insofern der Objektivität an sich selbst ermangelt, und dass die Objektivität der Erkenntnis von aussen her, d. h. vom »Ding an sich» bestimmt ist, soweit sie ausschliesslich als Anschauung betrachtet wird, oder besser: soweit die *Sensation,* die das eigentliche Affektionsmoment in der Anschauung ist, als Materie der Erkenntnis betrachtet wird. Deshalb nun daran zu zweifeln, dass »Dinge an sich» der Rezeptivität der Sinnlichkeit entsprechen, wäre dasselbe, als wollte man an der Objektivität des eigenen Inhalts der sinnlichen Erkenntnis zweifeln. Ohne die Annahme der Dinge an sich als unmittelbar gegenwärtiger sind die Bestimmungen der Sinnlichkeit, an sich betrachtet, bloss subjektiv — die Welt ist ein blosser Schein — dem objektivierenden Denken können sie nicht als bestimmbares Material dienen — sinnliche Erkenntnis ist unmöglich. — Der eben dargestellte Gedankengang scheint klar hindurch in Kants Abweisung des Berkeleyschen »schwärmenden» Idealismus, welcher alles in Schein verwandelt. Hierbei

Subjektes und dem Dinge als zwei Arten von Erkenntnisobjekten, "im empirischen Verstande betrachtet", während es sich bei der Sinnlichkeit als Erkenntnisvermögen und ihrem Verhältnis zum "Ding an sich" um die letzten allgemeinen Bedingungen für die Objektivität der empirischen Erkenntnis überhaupt handelt. Es ist an der angeführten Stelle sogar gerade Kants Absicht, zwischen dem transszendentalen und dem empirischen Gesichtspunkt bei der Betrachtung der Erkenntnis zu unterscheiden, wie das aus der Darstellung auf S. 57 hervorgeht.

[1] Indessen ist zu beachten, dass, wenn Kant in der Einleitung zur transszendentalen Aesthetik von den Dingen an sich als die Sinnlichkeit affizierenden Gegenständen ausgeht, dies nicht so aufzufassen ist, als sollten damit die Bestimmungen des Dinges an sich, welche später nachgewiesen werden, dass es nicht räumlich und zeitlich und also den *uns* gegebenen Dingen nicht gleichzusetzen ist, schon hier ausgesprochen oder gemeint sein.

betont nämlich Kant gerade, dass er das Dasein der »Sachen» niemals in Zweifel gezogen habe[1].

Es ist hiernach klar, 1:o dass es durchaus unkantisch ist, wie *Cohen* und einige seiner Anhänger es thun, leugnen zu wollen, dass Kant wirklich »Dinge an sich» gelehrt habe, die die Sinnlichkeit affizieren; 2:o dass *Schopenhauer* mit Unrecht behauptet, das Ding an sich würde bei Kant durch einen Kausalitätsschluss aus den Vorstellungen gewonnen[2]; 3:o dass es auch nicht ganz richtig ist, wie *Riehl* es thut, zu behaupten, Kant gewinne das Ding an sich durch Analyse der Vorstellungen — durch die Beobachtung, dass einige Vorstellungen nicht a priori sondern a posteriori sind, jedoch nicht von der Willkür des erkennenden Subjekts abhingen[3]. Kant ist überhaupt nicht *zu* dem Ding an sich *gekommen*, sondern er *geht* davon *aus*. *Denn die Realität der sinnlichen Erkenntnis — der Erfahrung — ist Ausgangspunkt*, wie auch beständige Grundlage.

35. Indessen zeigt es sich in der Fortsetzung der transszendentalen Aesthetik, dass die Sinnlichkeit zwei rein subjektive, apriorische Formen hat, Raum und Zeit, in denen die Affektionen aufgenommen werden. Dadurch wird der uns gegebene Gegenstand blosse »Erscheinung». Hier erhalten wir nun *weiteren Aufschluss über die Stellung dieses Begriffs in Kants Erkenntniskritik.* In der transszendentalen Aesthetik wird die »Erscheinung» von Kant ausdrücklich als das *»Ding an sich» in seiner Relation zu der Anschauungsart des Subjekts* bestimmt. »Denn in der Erscheinung werden jederzeit die Objekte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur dass, sofern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjekts in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als *Erscheinung* von ihm selbst als Objekt an sich unterschieden wird»[4]. Die Erscheinung hat zwei Seiten: »die eine, da das Objekt an sich selbst betrachtet wird, (unangesehen der Art dasselbe anzu-

[1] Proleg. S. 45.

[2] Die Welt als Wille und Vorstellung I, S. 516. — Sch. modifiziert seine Ansicht in Parerga und Paralipomena.

[3] Der Phil. Krit. I, S. 430—433. Riehls Ansicht ist indessen in diesem Punkt mit der hier von uns vertretenen verwandt.

[4] Kr. d. r. V., S. 73.

schauen . . .), die andere, da auf die Form der Anschauung dieses Gegenstandes gesehen wird . . .»[1] Hiermit steht ja in voller Übereinstimmung, dass die »Erscheinung» anderwärts als die empirische Anschauung selbst bestimmt wird. Diese ist nämlich nichts anderes als der Gegenstand, so wie er unmittelbar dem in bestimmten Formen auffassenden Anschauungsvermögen gegenwärtig ist. Man beachte, dass nach Kant die Anschauung das Objekt selbst in sich gegenwärtig hat[2]. Es ist da ja klar, dass, wie man sagen kann, das in der Anschauung gegebene Objekt, die Erscheinung, ist das Ding an sich in einer bestimmten Relation zu den Anschauungsformen des Subjekts, man ebensogut sagen kann, es ist eine bestimmte von allen möglichen empirischen Anschauungen. Da die empirische Anschauung als das unmittelbar gegebene Objekt betrachtet wird, so liegt ihre Objektivität, von ihrer sinnlichen Seite gesehen, in ihrer Eigenschaft, das Ding an sich, wenn auch nur in seiner Relation zu den Formen des Subjekts, zu enthalten[3].

36. Wir gehn nun weiter. Nachdem Kant in § 13 der Proleg. Anm. II als Unterschied zwischen ihm und Berkeley hervorgehoben hat, dass er die Existenz der Dinge nicht verneine, erklärt er in Anmerkung III, dass es ein leicht widerlegbarer Einwand gegen seine Theorie sei, wenn man sage, die ganze Welt werde durch die Idealität des Raumes und der Zeit in einen Schein verwandelt. Er betont, dass »der Unterschied

---

[1] S. 64.

[2] An der oben angeführten Stelle S. 64 (wie auch S. 233) wird das Ding an sich als das gegebene Objekt betrachtet.

[3] Es ist hiernach klar, dass, wenn Kant in der Einleitung zur transszendentalen Aesthetik sagt, Gegenstände seien in der sinnlichen Anschauung gegeben, das durchaus nichts enthält, was gegen die *darauffolgende* phänomenalistische Theorie stritte, (wie *Vaihinger* in seinem Komm. II, S. 35 ff. behauptet), auch wenn man, wie man das natürlich hier muss, die "gegebenen" Gegenstände als Dinge an sich fasst. Dass die Dinge an sich nur in der Relation zu den Formen des Subjekts gegeben sind, schliesst nicht aus, dass sie als wirklich gegeben zu bezeichnen sind. Ohne sie ist die sinnliche Anschauung blosser Schein. Im Anschluss hieran ist zu beachten, dass, wenn Kant betont, dass er im Gegensatz zu Berkeley die Existenz der "Sachen" annimmt und daher eine akosmistische Theorie vermeide, er wirklich den Nagel auf den Kopf trifft. Denn wenn Berkeley auch eine Realität als Grund der Sensationen annimmt, nämlich Gott selbst, so sagt er doch nie, dass diese die Realität selbst seien oder sie unmittelbar in sich gegenwärtig hätten. Nach Kant hingegen *sind* die Erscheinungen oder Anschauungen selbst *Dinge an sich,* wenn auch in einer bestimmten Relation. Die äusseren Dinge *sind* also Realitäten.

zwischen Wahrheit und Traum nicht durch die Beschaffenheit der Vorstellungen, die auf Gegenstände bezogen werden, ausgemacht wird, denn die sind in beiden einerlei, sondern durch die Verknüpfung derselben nach den Regeln, welche den Zusammenhang der Vorstellungen in dem Begriffe eines Objekts bestimmen, und wiefern sie in einer Erfahrung beisammen stehen können oder nicht[1]». Weiter heisst es in demselben Sinne, dass kein Schein darin ausgedrückt liegen könne, wenn ich alle Vorstellungen der Sinne zugleich mit Raum und Zeit für *blosse* Erscheinungen halte: "*denn sie können dessen ungeachtet nach Regeln der Wahrheit in der Erfahrung richtig zusammenhängen*[2]". Hier ist nun die Frage offenbar die, ob nicht die Sinnenwelt in allen Fällen *zu einem blossen Schein wird, wenn sie bloss die Relation des Dinges an sich zu dem wahrnehmen den Subjekt ausdrückt.* Ist auch die empirische Anschauung durch die Gegenwart des Dinges an sich objektiv bestimmt, so ist doch dieses selbst wegen der Formen unserer Anschauung an und für sich unzugänglich. Wie kann die empirische Anschauung *selbst* oder das Ding an sich *in seiner Relation zu den Formen des Bewusstseins* ein wirkliches Objekt repräsentieren? Dazu ist offenbar erforderlich, dass in dieser Relation etwas *Feststehendes,* Konstantes, vorhanden ist, das dieselbe allgemeingiltig und notwendig macht. Ohne das würde die empirische Anschauung zwar vermöge der Gegenwart des Dinges an sich eine *objektive Bestimmtheit* haben können, aber sie würde nicht selbst *Objekt sein* können. Kant deutet nun an der zitierten Stelle an, dass das erforderliche Konstante Regeln sind, »welche den Zusammenhang der Vorstellungen in dem Begriffe eines Objekts bestimmen». Damit ist die Möglichkeit gegeben, zwischen Wahrheit und Schein zu unterscheiden, insofern nämlich Wahrheit nur entsteht, wenn man nach diesen Regeln den Zusammenhang der Anschauungen bestimmt.

37. *Worauf aber beruhen diese den Zusammenhang der Vorstellungen bestimmenden Regeln,* durch welche die Relation des Dinges an sich zu dem anschauenden Subjekt notwendig bestimmt ist und also die empirische Anschauung die Eigenschaften des *Objekts* hat? Auch über diese Frage spricht sich Kant im Zusammenhang mit der Angabe seines Verhältnisses zu Berkeley aus unter der Rubrik »Probe eines Urteils über die Kritik, das vor der Untersuchung vorhergeht» in einem Anhang zu den Proleg. »Raum und Zeit, samt allem, was

[1] S. 41. [2] S. 42.

sie in sich enthalten, sind nicht die Dinge, oder deren Eigenschaften an sich selbst, sondern gehören bloss zu Erscheinungen derselben: bis dahin bin ich mit jenen Idealisten auf einem Bekenntnisse. Allein diese und unter ihnen vornehmlich Berkeley sahen den Raum vor eine blosse empirische Vorstellung an . . . ich dagegen zeige zuerst: dass der Raum (und ebenso die Zeit . . .) . . . a priori von uns erkannt werden könne . . . Hieraus folgt, dass, da Wahrheit auf allgemeinen und notwendigen Gesetzen als ihren Kriterien beruht, die Erfahrung bei Berkeley keine Kriterien der Wahrheit haben könne . . . dagegen bei uns Raum und Zeit (in Verbindung mit den reinen Verstandesbegriffen) a priori aller möglichen Erfahrung ihr Gesetz vorschreiben, welches zugleich das sichere Kriterium abgiebt, in ihr Wahrheit von Schein zu unterscheiden»[1]. Es geht hieraus hervor, dass es *die Apriorität von Raum und Zeit* ist, welche die gesetzmässige Bestimmtheit der empirischen Anschauungen und damit die Unterscheidung von Wahrheit und Schein, von Objektivem und bloss Subjektivem möglich macht. Was dieses aber bedeutet, ist an anderen Stellen gesagt, vor allem in dem letzten Teil der transszendentalen Deduktion der Kategorien in der zweiten Auflage. Dort wird gezeigt, dass die empirischen Anschauungen unter den Bedingungen der Einheit des Bewusstseins und damit unter den Gesetzen für eine mögliche zusammenhängende Erfahrung stehen, weil ihre *Formen*, Raum und Zeit, als *apriorische* Formen Bestimmungen dieser Einheit sind und dadurch selbst ihre Einheit haben. — Hieraus ist klar, dass die fragliche Relation oder die empirische Anschauung selbst den Charakter des Objekts hat, weil sie durch die Formen des Anschauungsvermögens, Raum und Zeit, unter der Einheit des Bewusstseins steht und damit durch die Gesetze einer möglichen Erfahrung bestimmt ist.

38. *Das Ergebnis dieser Untersuchung* ist, 1:o dass die empirische Anschauung, von ihrer sinnlichen Seite her betrachtet, ihre Objektivität dadurch hat, dass das Bewusstsein von den Dingen an sich oder der Gegenwart dieser in ihm bestimmt ist. Dieses aber, weil das sinnliche Erkenntnisvermögen als solches rezeptiv und damit bloss subjektiv ist. Weil aber die Sinnlichkeit an ihre apriorischen Formen, Raum und Zeit, gebunden ist, sind die uns gegebenen Objekte nicht Dinge, so wie sie an sich selbst sind, sondern nur Erscheinungen, d. h.

[1] S. 142.

Dinge an sich in ihrer Relation zu diesen Formen. 2:o aber ergiebt sich aus dem Vorhergehenden, dass dem Ding an sich in dieser Relation oder der empirischen Anschauung, also dem einzigen uns gegebenen Erkenntnisgegenstand selbst der Charakter des Objekts beigelegt werden kann, weil er vermöge der Formen der Sinnlichkeit *notwendig* durch die Einheit des Bewusstseins bestimmt ist. Also: wäre die empirische Anschauung nicht durch das Ding an sich bestimmt, so würde ihr wegen der Sinnlichkeit oder Subjektivität des anschauenden Vermögens *objektive Bestimmtheit* fehlen. Wäre aber die empirische Anschauung, die wegen des subjektiven Charakters von Raum und Zeit das einzige uns mögliche Erkenntnisobjekt ist, nicht notwendig durch die Einheit des Bewusstseins bestimmt, so könnte sie nicht selbst *wirkliches Objekt sein,* und die uns gegebene Wirklichkeit wäre nur ein *Schein,* wenn auch einer, der durch die eigene Beschaffenheit des Dinges an sich in seiner Relation zu oder Gegenwart in dem Erkenntnisvermögen bestimmt wäre.

39. Wir können also sagen, dass nach Kant die empirische Anschauung als Erkenntnis *ihre Bestimmtheit auf der einen Seite durch die Einheit des Bewusstseins, auf der andern Seite aber durch das Ding an sich hat*[1]. Ohne Zweifel ist es dieses bei Kant vorhandene Wechselverhältnis zwischen dem Ding an sich und der Einheit des Bewusstseins, das der Lehre *Riehls* hierüber zu Grunde liegt. Ihn führt aber hierbei seine psychologische Auffassung im Ganzen in die Irre, indem er auch dieses Verhältnis psychologisch, um nicht zu sagen psychophysisch fasst. Das Ding an sich ruft nach Riehl durch seine bestimmten Eindrücke auf das Bewusstsein dessen formale Einheit hervor, welche dadurch zur Vollziehung kommt und Erkenntnis hinsichtlich ihrer formalen Seiten möglich macht. *Bestimmte* Gesetzmässigkeit der Erscheinungen ist durch das Ding an sich gegeben, der *Begriff* Gesetz selbst hat aber seinen Grund in der Einheit des Bewusstseins[2]. — Hierbei ist zu beachten 1:o, dass, wenn *alle Objektivität* der Erkenntnis nach Kant allgemeingiltige Notwendigkeit in sich schliesst,

---

[1] Ausdrücklich wird *das erstere* betont in der transszendentalen Deduktion der Kategorien, 2:te Aufl., S. 674, *das letztere* gleichfalls auf S. 404: “Diesem transszendentalen Objekt können wir allen Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Anschauungen zuschreiben“.

[2] Der phil. Krit. I, S. 313 und 382.

auch die empirische Anschauung als Erkenntnis allgemeingiltig und notwendig bestimmt sein muss. Wenn nun aber nach Kant aller notwendige Zusammenhang des Mannichfaltigen der Anschauung seinen Grund in der Einheit des Bewusstseins hat, so muss die empirische Anschauung als Erkenntnis *alle* ihre Bestimmtheit durch die Einheit des Bewusstseins haben. Man denke übrigens daran, dass nach Kant *jedes* Erkenntnisurteil, also jedes Bestimmen des Objektes, ein Beziehen a priori von Anschauungen auf die Einheit des Bewusstseins in sich schliesst[1]. Es ist 2:o unzweifelhaft unkantisch, dass das Bewusstsein auf irgend eine Weise durch das Ding an sich und seine Einwirkung zum Leben erweckt würde. Wenigstens lässt sich keine Stelle nachweisen, die diese Behauptung stützte. Es liegt bei Riehl wie bei so vielen anderen psychologischen Kantauffassungen der Fehler vor, dass man die Einheit des Bewusstseins als eine abstrakte Möglichkeit auffasst, die durch Einfluss von aussen zur Wirklichkeit erhoben wird. Die Einheit des Bewusstseins ist aber nach Kant nur die Einheit in meinem Denken, bei welchem und für welches erst die Begriffe Möglichkeit und Wirklichkeit Bedeutung haben. Sie ist nichts ausserhalb des Denkens: sie kann nicht zur Aktivität geweckt werden, sondern sie ist wesentlich Spontaneität. Sie ist völlig bestimmt, weil sie an sich »das bestimmende Selbst» ist.

Es ist wahr, dass Kant selbst das Verhältnis zwischen der Einheit des Bewusstseins und dem Ding an sich nicht näher bestimmt hat. Jede Ansicht hierüber kann nichts anders als eine blosse *Deutung* sein, gegründet auf eine sichere Kenntnis seiner Lehre in anderen Stücken. Die psychologische

---

[1] Verwunderung muss es erwecken, dass Riehl als Beweis für seine Ansicht Kants Schlussworte in der transszendentalen Deduktion, 2:te Aufl., § 26 Ende anführt. “Auf mehrere Gesetze aber als die, auf denen eine *Natur überhaupt* als Gesetzmässigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit beruht, reicht auch das reine Verstandesvermögen nicht zu, durch blosse Kategorien den Erscheinungen a priori Gesetze vorzuschreiben. Besondere Gesetze . . . können davon *nicht vollständig abgeleitet* werden . . . Es muss Erfahrung dazu kommen, um die letzteren überhaupt kennen zu lernen“. Es wäre wohl ein unerhörter Unsinn gewesen, wenn Kant gelehrt hätte, der reine Verstand könne *für sich selbst* die einzelnen Momente der Erfahrung bestimmen. Damit aber, dass die Erfahrung selbst hierzu erfordert wird, ist ja nicht gesagt, dass nicht der reine Verstand diese Erkenntnis geben könne. Damit ist nur gesagt, dass er dieselbe bloss durch ein Beziehen a priori *empirischer Anschauungen* auf die Einheit des Bewusstseins geben könne. Die Möglichkeit davon liegt darin, dass diese empirischen Anschauungen durch die Thätigkeit des reinen Verstandes in den Formen der Sinnlichkeit konstituiert sind.

Auffassung des Verhältnisses aber, die mit grosser Zuversichtlichkeit vorgetragen wird, ohne dass man, wie das oft den Anschein hat, sich dessen bewusst ist, dass sie doch nur eine *Deutung*, nicht ein *Referat* ist — diese Auffassung gerät in schwersten Widerspruch mit dem, was hinsichtlich der Kantischen Erkenntnistheorie wirklich fest steht. — Würde Kants Meinung in diesem Punkt in *Übereinstimmung* mit seinen übrigen Theorien entwickelt, so würde sie wohl folgendes Aussehen bekommen. Das Ding an sich affiziert die subjektive Seite des Erkenntnisvermögens. Diese Affektion aber ist durch die Einheit des Bewusstseins bestimmt. Ohne hierdurch bestimmt zu sein, ist sie keine Affektion des Erkenntnisvermögens. Denn in diesem findet sich nichts, das nicht durch das Radikalvermögen desselben, die Einheit des Bewusstseins, bestimmt ist. Diese Bestimmtheit aber drückt durch ihren *objektiven* Charakter eben das Ding an sich in seiner Relation zu dem Erkenntnisvermögen aus, und muss daher zugleich durch das Ding an sich in seiner Einwirkung konstituiert sein. Hier darf man sich nicht denken, dass etwas vorhergeht oder nachfolgt, sondern alles ist eins. Die Affektion »weckt» nicht die Einheit des Bewusstseins, denn sie ist nicht wirkliche Affektion, sofern sie nicht durch sie bestimmt ist. Hieran nimmt natürlich Anstoss, wer gewohnt ist, sich nur mit *sinnlichen* Realitäten zu beschäftigen. Nimmt man die Sache sinnlich, so muss man zu der Riehlschen Auffassung kommen. Ist es aber nicht Kants Meinung, dass man, um die Erfahrung zu verstehen, sich zu den Bedingungen derselben erheben muss, die eben *als* Bedingungen nicht selbst erfahrbar, also nicht sinnliche Realitäten, sondern nur durch das reine Denken fassbar sind? — Es ist aber klar, dass die von uns gegebene Auffassung zu einer weittragenden Konsequenz führt — nämlich der, dass die Einheit des Bewusstseins oder das Denken und das Ding an sich wesensidentisch sind. Weiter unten werden wir untersuchen, ob diese Konsequenz bei Kant zu verspüren ist.

40. Indessen hat das Ding an sich nicht überall in Kants Schriften die hier angegebene Bedeutung, die *objektive* Seite der Erscheinung zu bezeichnen. Diese Bedeutung gewinnt es nur, wo Kant im Besonderen von dem Erkenntnisvermögen als sinnlichem und damit subjektivem Vermögen ausgeht, also eigentlich in der transszendentalen Aesthetik. Anderwärts,

wie in der transszendentalen Deduktion der Kategorien und in den Paralogismen der rationalen Psychologie (besonders dem vierten in der ersten Aufl.), *wo Kant von dem Verstande oder der Einheit des Bewusstseins, an sich betrachtet, ausgeht, fällt das Bedürfnis fort, das Ding an sich als Prinzip für das Reale zu nehmen.* Hier wird die empirische Anschauung nur als eine unmittelbar gegebene Bestimmung der *objektiven* Einheit des Bewusstseins und damit als selbst objektiv behandelt. Das Vorhandensein dieser Bestimmung bei der Einheit des Bewusstseins wird nicht aus einer Affektion der Sinnlichkeit durch das *Ding an sich,* sondern aus der Affektion dieser passiven Seite des Subjekts durch *den Verstand selbst* erklärt. D. h. die Realität, welche die an sich subjektive Sinnlichkeit erhält, wird nicht aus einem Äusseren, sondern aus mir selbst als Denkendem erklärt. Man lese folgende höchst bemerkenswerten Worte aus der transszendentalen Deduktion 2:ter Auflage: »Er (der Verstand) also übt . . . diejenige Handlung aufs *passive* Subjekt, dessen Vermögen er ist, aus, wovon wir mit Recht sagen, dass der innere Sinn dadurch affiziert werde. Die Apperzeption und deren synthetische Einheit ist mit dem inneren Sinne so gar nicht einerlei, dass jene vielmehr, als der Quell aller Verbindung, auf das Mannichfaltige der *Anschauungen überhaupt* unter dem Namen der Kategorien, vor aller sinnlichen Anschauung auf Objekte überhaupt geht; dagegen der innere Sinn die blosse *Form* der Anschauung, aber ohne Verbindung des Mannichfaltigen in derselben, mithin noch gar keine *bestimmte* Anschauung enthält . . .»[1] — Hier wird auch ein mehr direkter Beweis für den transszendentalen Idealismus angedeutet. In der transszendentalen Aesthetik wird er ausschliesslich bewiesen durch den Hinweis auf Raum und Zeit als die *subjektiven* Formen, in denen Eindrücke vom Ding an sich aufgenommen werden, hier wird er auch daraus bewiesen, dass in der Einheit des Bewusstseins als dem Grunde aller Erkenntnis kein Objekt unmittelbar gegeben sein kann, das nicht Bestimmung derselben, d. h. nicht Vorstellung ist[2]. Wie man aber, wenn man seinen Ausgangspunkt von dem Ding an sich als dem Grunde des Realen in der Erkenntnis nimmt, zu der Einheit des Bewusstseins als dem Grunde der Natur der Anschauung, selbst Objekt zu sein, gelangt, so muss man auch den umgekehrten Weg gehen. Indem ich an das

[1] Kr. d. r. V., S. 673—674. [2] Siehe oben S. 83.

in der Einheit des Bewusstseins gegebene Objekt als *empirische Anschauung* denke, gelange ich zu der Betrachtung meines Erkenntnisvermögens als sinnlichen Vermögens, von welchem Gesichtspunkte aus das Objekt selbst *ausser mir* verlegt werden muss. Damit gelange ich zu dem Ding an sich als dem Grunde der Objektivität der Anschauung und somit der Möglichkeit derselben, Bestimmung der Einheit des Bewusstseins, mithin selbst Objekt zu sein. — Die Sache liegt daher natürlich nicht so, dass nicht das Ding an sich unter allen Verhältnissen für Kant Ausdruck für das Reale in der empirischen, sinnlichen Anschauung wäre, sondern es verhält sich nur so, dass es nur bei einer gewissen Betrachtungsweise im Besonderen *hervorgehoben* wird.

41. Wir haben nun *den Begriff selbst des Dinges an sich als Moment der Erkenntnis und sein Verhältnis zu anderen Erkenntnismomenten* zu untersuchen. Wir halten uns dabei besonders an das Kapitel in der Kritik, das zur Überschrift hat: »*Vom Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena*». Wir folgen hierbei Kants eigener Darstellung und Entwickelung. Vielleicht zeigt sie sich da einheitlicher, als wenn man hier und da einzelne Äusserungen herausnimmt. Kant beginnt damit, dass er den »transszendentalen» Gebrauch der Kategorien abweist, d. h. die Anwendung derselben auf Dinge überhaupt oder auf Dinge, bei welchen man davon absieht, wie sie angeschaut werden. Die Unmöglichkeit eines solchen Gebrauchs derselben wird dadurch bewiesen, dass zur Anwendung eines Begriffs erforderlich ist, dass wenigstens die Möglichkeit des Gegenstandes desselben und damit der Art, ihn anzuschauen, eingesehen wird. »Nun gehört zum Gebrauche eines Begriffs noch eine Funktion der Urteilskraft, worauf ein Gegenstand unter ihn subsumiert wird, mithin die wenigstens formale Bedingung, unter der etwas in der Anschauung gegeben werden kann». D. h. es ist für den Gebrauch eines Begriffs erforderlich, dass die Urteilskraft einen Gegenstand unter den Begriff subsumieren, oder wenigstens bestimmen könne, auf welche Weise ein subsumierbarer Gegenstand gegeben werden kann. »Fehlt diese Bestimmung der Urteilskraft (Schema), so fällt alle Subsumption weg; denn es wird nichts gegeben, was unter den Begriff subsumiert werden könne. Der bloss transszendentale Gebrauch also der Kategorien ist in der That gar kein

Gebrauch und hat keinen bestimmten, oder auch nur der Form nach bestimmbaren Gegenstand»[1]. Die reine Kategorie ist bloss das Denken eines Objekts überhaupt nach verschiedenen Modi. Für sich genommen giebt sie keine Erkenntnis, weil sie keinen Hinweis darauf enthält, wie ein derselben adäquater Gegenstand gegeben werden könne. Jedes Erkenntnisurteil enthält eben eine Bestimmung eines wirklich gegebenen oder als möglich erkannten Gegenstandes nach Begriffen. Da es an jedem Gegenstande fehlt, der bestimmt werden könnte, so fehlt es auch an einer der notwendigen Ingredienzien zur Erkenntnis.

42. Wir gehen nun zunächst nach *der ersten Auflage* weiter. »Phänomena», heisst es, sind »Erscheinungen, sofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden.» »Noumena» hingegen sind Gegenstände bloss für den Verstand, die eben als solche in einer intellektuellen Anschauung gegeben werden können. Nun sollte man denken, dass der Begriff Phänomenon notwendig die Einteilung der Gegenstände in Phänomena und Noumena mit sich bringen sollte. »Denn wenn uns die Sinne etwas bloss vorstellen, *wie es erscheint*, so muss dieses Etwas doch auch an sich selbst ein Ding und ein Gegenstand einer nicht sinnlichen Anschauung d. i. des Verstandes sein.» — Nach dieser Vorbemerkung geht Kant zum *Begriff des transszendentalen Objekts* über, *um es von dem Noumenon zu sondern.* »Alle unsere Vorstellungen werden in der That durch den Verstand auf irgend ein Objekt bezogen, und da Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind, so bezieht sie der Verstand auf ein Etwas als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung: aber dieses Etwas ist insofern nur das transszendentale Objekt.» Dieses Etwas, heisst es weiter, dient bloss als Korrelat der Apperzeption oder als das, worauf der Verstand das Mannichfaltige sinnlicher Anschauungen bezieht, um sie in dem Begriff von einem Gegenstande zu vereinigen. Es lässt sich daher nicht als ein besonderer Gegenstand von den sinnlichen Daten, durch die es bestimmt wird, scheiden, weil es ohne dieselben gar nicht als Gegenstand aufgefasst werden kann. »Eben um deswillen stellen nun auch die Kategorien kein besonderes, dem Verstande allein gegebenes Objekt vor, sondern dienen nur dazu, das transszendentale Objekt (den Begriff von Etwas überhaupt)

[1] S. 229—230.

durch das, was in der Sinnlichkeit gegeben wird, zu bestimmen, um dadurch Erscheinungen unter Begriffen von Gegenständen empirisch zu erkennen.» Das zuletzt Gesagte muss verbunden werden mit der Erklärung der Bedeutung der Kategorien, die in der zweiten Auflage vorkommt[1]: »Sie sind Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der *logischen Funktionen* zu urteilen als *bestimmt* angesehen wird». »Gegenstand überhaupt», wovon die Kategorie Begriff ist, ist natürlich das transszendentale Objekt. Also: weil die Kategorien bloss Begriffe vom *Gegenstand überhaupt* oder bloss verschiedene Weisen, etwas als objektiv zu bestimmen — wenn man es aristotelisch ausdrücken will: die allgemeinsten Begriffe des Seienden — sind, sagen sie selbst keine Bestimmung von der Wirklichkeit aus. Die Kategorien sind mit einem Wort als Begriffe des transszendentalen Objekts nur Instrumente zur Gewinnung von Erkenntnis, aber nicht Erkenntnisse selbst. — Offenbar giebt die Darstellung des transszendentalen Objekts, wie sie hier und mit anderen Worten ein paar Seiten später gegeben ist, eine weitere Bestätigung für das, was zuvor von der Unmöglichkeit eines transszendentalen Gebrauchs der Kategorien gesagt worden ist. Die besondere Absicht dabei ist, zu zeigen, dass das transszendentale Objekt, der Gegenstand überhaupt, nicht dem Ding an sich als Noumenon gleichzustellen ist[2], so dass in den Kategorien selbst irgend welche unbestimmte oder bestimmte Erkenntnis desselben läge.

43. Indessen steht, wie wir später sehen werden, der Begriff des transszendentalen Objekts, wenn er mit dem Begriff des Dinges an sich oder dem Noumenon auch nicht identisch ist, doch in engstem Zusammenhang mit diesem. Wir wollen daher, ehe wir hier weiter gehen, eine Betrachtung über andere Stellen der Kritik einschieben, wo Kant *eine deutlichere Darstellung vom Dinge überhaupt* giebt. Bei der Behandlung der Synthesis der Rekognition im Begriff (1:te Aufl.) heisst es,

---

[1] S. 112.

[2] Dass Kant in seiner Terminologie schwankt und später (in der Dialektik) die Benennung "transszendentales Objekt" gleichbedeutend mit "Ding an sich als Noumenon" anwendet, ein Schwanken, für das sich wohl ein Grund finden lässt, hebt natürlich nicht die Thatsache auf, dass für Kant wirklich ein Unterschied zwischen dem Begriff des Dinges überhaupt und dem Begriff des Dinges an sich als Noumenon vorhanden ist.

dass man hier sich klar darüber sein muss, was man damit meint, wenn man »von einem der Erkenntnis korrespondierenden, mithin auch davon unterschiedenen Gegenstand» spricht. »Es ist leicht einzusehen, dass dieser Gegenstand nur als Etwas überhaupt = X müsse gedacht werden, weil wir ausser unserer Erkenntnis doch nichts haben, welches wir dieser Erkenntnis als korrespondierend gegenüber setzen könnten.» Weiter heisst es dann, dass der Gegenstand der Erkenntnis als das angesehen wird, »was dawider ist, dass unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl, oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt seien, weil, indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch notwendiger Weise in Beziehung auf diesen unter einander übereinstimmen, d. i. *diejenige Einheit haben müssen, welche den Begriff von einem Gegenstand notwendig macht.*» Es heisst sodann, dass, »da wir es nur mit dem Mannichfaltigen unserer Vorstellungen zu thun haben . . .», die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht, nichts anders sein könne, als »die formale Einheit des Bewusstseins in der Synthesis des Mannichfaltigen der Vorstellungen». Weiter wird dann gesagt, dass der Begriff des Gegenstandes der Begriff der *Einheit der Regel* ist, welche die Einheit der Apperzeption möglich macht[1]. Und weiter: »Dieser Begriff kann nun gar keine bestimmte Anschauung enthalten und wird also nichts anders als diejenige Einheit betreffen, die in einem Mannichfaltigen der Erkenntnis angetroffen werden muss, sofern es in Beziehung auf einen Gegenstand steht.»[2] Hierzu stellen wir nun, dass die Einheit der Apperzeption als der Grund angegeben wird für die Notwendigkeit der Synthesis der Anschauungen, die auf die Einheit des Gegenstandes bezogen werden[3]; dass die Beziehung auf den transszendentalen Gegenstand dadurch möglich ist, dass die Vorstellungen, soweit sie objektive Bedeutung haben, unter den Bedingungen der Einheit der Apperzeption stehen[4], und dass — nach der eben vorher angeführten Stelle — das transszendentale Objekt »nur als ein Correlatum der Einheit der Apperzeption zur Einheit des Mannichfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kann.»

Aus all diesem dürfte als Resultat sich ergeben, dass der Begriff des transszendentalen Objekts nichts anders ist als der Begriff eines ausserhalb des Bewusstseins liegenden, unbekannten Etwas, das die Vorstellungen in der Einheit der

[1] S. 118—119. Kurs. von mir. [2] S. 122. [3] S. 120. [4] S. 123.

Regel in der Synthesis des Mannichfaltigen der Anschauung bestimmt. Diese Einheit, wodurch die Vorstellungen auf dieses Etwas bezogen werden können, ist nichts anders als die Einheit der Apperzeption, übertragen auf die Vorstellung, sofern diese objektiv betrachtet wird. Sie ist also nicht der Kategorie Einheit gleichzusetzen, welche nur eine gewisse Regel zur Bestimmung der Anschauungen ist, sondern bezeichnet die Regelbestimmtheit der Synthese überhaupt, sowie sie in der Identität des Denkens gegründet ist. — Das transszendentale Objekt, als in dieser Einheit die Anschauungen bestimmend gedacht, wird auch als »*das Substratum der Sinnlichkeit*» bezeichnet[1]. — Aus der gegebenen Darstellung geht auch klar hervor, dass der Begriff des transszendentalen Objekts Begriff vom Ding an sich ist — »ein der Erkenntnis korrespondierender, auch mithin davon unterschiedener Gegenstand» — wohlgemerkt aber, nicht Ding an sich in der Bedeutung von Noumenon oder nicht-sinnliches Ding an sich. Das *Wort* Ding an sich wird zwar stets von Kant in der letztgenannten eingeschränkten Bedeutung gebraucht, weil den Anlass zu seiner Anwendung der phänomenale Charakter des *sinnlichen* Objekts giebt. Das schliesst aber nicht aus, dass wirklich nach Kant der Begriff des transszendentalen Objekts als Begriff des ausserhalb des Bewusstseins liegenden Dinges oder Dinges an sich zu betrachten ist — wobei allerdings unbestimmt bleibt, ob dieses sinnlich oder nicht-sinnlich ist.

Es giebt aber in der Kritik noch eine Stelle, die uns über die Bedeutung des transszendentalen Objekts Aufklärung giebt. In der zweiten Auflage heisst es bei der Darstellung der Paralogismen der rationalen Psychologie in einer Anmerkung vom Satze »Ich denke» als das Urteil »Ich existiere» in sich enthaltend: »Er drückt eine unbestimmte empirische Anschauung d. i. Wahrnehmung aus ... geht aber vor der Erfahrung vorher, die das Objekt der Wahrnehmung durch die Kategorie in Ansehung der Zeit bestimmen soll, und die Existenz ist hier noch keine Kategorie, als welche nicht auf ein unbestimmt gegebenes Objekt, sondern nur ein solches, davon man einen Begriff hat, und davon man wissen will, ob es auch ausser diesem Begriffe gesetzt sei oder nicht, Beziehung hat. Eine unbestimmte Wahrnehmung bedeutet hier nur etwas Reales, das gegeben worden und zwar zum Denken überhaupt, also nicht als Erscheinung,

[1] S. 232.

auch nicht als Sache an sich selbst (Noumenon), sondern als etwas, was in der That existiert, und in dem Satze »Ich denke» als ein solches bezeichnet wird»[1]. Hiermit ist folgender Satz zusammenzustellen, der in demselben Zusammenhang vorkommt: »Ich *existiere* denkend . . . enthält die Bestimmbarkeit meines Daseins bloss in Ansehung meiner Vorstellungen in der Zeit.» — Es herrscht nun kein Zweifel darüber, dass Kant hier bei dem unbestimmten, aber bestimmbaren Dasein, das weder Phänomenon noch Noumenon ist, an das transszendentale Objekt denkt, den Gegenstand überhaupt, wenn auch hier näher bestimmt als Gegenstand überhaupt, soweit dessen Bestimmung nur durch den *inneren* Sinn geschehen kann. Unbestimmtheit bezüglich der Art der Anschauung und Bestimmbarkeit sind ja die Momente, die den Gegenstand überhaupt auszeichnen[2]. Im übrigen ergiebt sich die Identität auch daraus, dass das Objekt, das in dem Satze »Ich denke» gedacht wird, und welchem infolge unbestimmter Wahrnehmung Existenz zugeschrieben werden kann, als »ein Etwas überhaupt» [3] bezeichnet wird oder als »Objekt überhaupt, von dessen Art der Anschauung ich abstrahiere» [4].

Ist es nun aber richtig, dass wir es in der genannten Anmerkung mit dem transszendentalen Objekt zu thun haben, wenn es auch auf gewisse Weise (als bestimmbarer Gegenstand des *inneren* Sinnes) spezifiziert ist, so kann sie uns auch über die Art und Weise Aufschluss geben, in der Kant dasselbe als existierend auffasst. Die Existenz ist, heisst es, durch eine unbestimmte Wahrnehmung und vor aller Erfahrung gegeben. Die Existenz, die hier ausgesagt wird, ist aber nicht die Kategorie Existenz, die zu ihrer Anwendung den Begriff eines bestimmten Objekts erfordert, von dem man wissen will, ob es auch ausser dem Begriffe gesetzt ist oder nicht. Gemeint ist offenbar, dass hier nur ein Übergang von dem Begriff des Objekts überhaupt auf die Existenz desselben vorliegt. Die unbestimmte Wahrnehmung dient als Vehikel für diesen Übergang, durch dieselbe kann aber nichts über die

---

[1] S. 696; vgl. oben S. 104 u. Kr. d. r. V., S. 676, § 25, Anfang.

[2] S. 232: "Es (das transsz. Objekt) ist also kein Gegenstand der Erkenntnis an sich selbst, sondern nur die Vorstellung der Erscheinungen unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt, der durch das Mannichfaltige derselben bestimmbar ist".

[3] S. 203. [4] S. 700.

Beschaffenheit des Objekts bestimmt werden. Bei der Anwendung der Kategorie Existenz geht man aber von dem Begriff eines wenigstens bezüglich der Art der Anschauung bestimmten Objekts über zu dem Setzen desselben ausserhalb des Begriffes. Man beachte hierbei, was oben angeführt ist, dass zur Anwendung der Kategorien überhaupt erforderlich ist, dass *wenigstens* die Art der Anschauung eines denselben adäquaten Objekts gegeben ist. *Was aber ist da der hier vorkommende Existenzbegriff, wenn er nicht die Kategorie Existenz ist?* Obwohl Kant sich nicht ausdrücklich darüber ausspricht, kann doch über seine Meinung kein Zweifel herrschen. Wir brauchen uns bloss zu erinnern, was Kant einerseits unter dem *transszendentalen Objekt*, andererseits unter *Existenz* versteht. Das *transszendentale Objekt* ist seinem Begriff nach »ein der Erkenntnis korrespondierendes, mithin davon unterschiedenes», unbestimmtes Etwas, das in der Einheit der Regel in der Synthesis des Mannichfaltigen der Anschauung sich darstellt. Das Setzen *der Existenz* eines Gegenstandes ist, wie aus der erwähnten Anmerkung und aus Kants Kritik des ontologischen Beweises für Gottes Existenz hervorgeht, »bloss die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst» [1]. Man geht aus dem Begriff heraus und setzt den korrespondierenden Gegenstand an sich selbst. Das Objekt eines Begriffs aber ausserhalb des Begriffs zu setzen, ist dasselbe, als ihn auf das Objekt überhaupt, das in der Einheit der Regel die Vorstellungen bestimmend gedacht wird, zu beziehen. Denn das dem Begriff korrespondierende, von ihm aber unterschiedene Objekt kann, an und für sich betrachtet, nur als ein solches unbekanntes Etwas gedacht werden, das die Vorstellung notwendig macht. Es folgt daraus, dass der Begriff *Existenz überhaupt* nichts anderes ist als der Begriff des transszendentalen Objekts. Die *Kategorie* Existenz ist derselbe Begriff als Vehiket für *das assertorische Setzen* eines gedachten besonderen Anschauungsgegenstandes ausser der Vorstellung selbst. Es ist nun klar, dass das Setzen der Existenz des transszendentalen Objekts nicht ein neuer Akt ist, der zu dem Denken desselben hinzukommt, sondern es liegt schon darin. Der Übergang im Denken, der hier stattfindet, kann daher wohl nicht gut, wie wir das oben um des Parallelismus mit dem Setzen der bestimmten Existenz willen thaten, als ein Übergang von dem

[1] S. 472.

Begriff des Objekts überhaupt auf das Objekt *an und für sich* bezeichnet werden. Schon in dem Gedanken an das Objekt überhaupt liegt der Übergang auf die Existenz eingeschlossen, als ein Übergang nämlich von dem Denken überhaupt auf ein demselben korrespondierendes unbestimmtes Objekt an sich. — Nur dass dieser Übergang lediglich *problematischen* Charakter hat, sofern er sich nicht auf eine gegebene unbestimmte Wahrnehmung stützt[1]. — Es ist klar, dass dieser Existentialsatz der dem Begriffe nach primäre ist im Verhältnis nicht nur zu allen bestimmten Existentialsätzen, sondern zu jeder Art von Erkenntnis. Das Vehikel der Erkenntnis — die Kategorie — ist ja nur eine Art, das transszendentale Objekt oder die unbestimmte Existenz durch die sinnlichen Anschauungen zu bestimmen.

Trifft nun das von der Existenz des transszendentalen Objekts Gesagte Kants Meinung, so muss etwas Ähnliches von der Bestimmung »*Substrat der Sinnlichkeit*», die auch ihm zugeschrieben wird[2], gesagt werden. Es handelt sich hier nicht um eine Anwendung der *Kategorie* Substanz, für deren Gebrauch Perduration erfordert wird, sondern um den ursprünglichen Substanzbegriff. Substanz — der Begriff in seiner *Allgemeinheit* genommen — ist wohl eigentlich nur die unbestimmte Existenz als Trägerin der objektiv betrachteten Anschauungen. Die *Kategorie* Substanz ist eine Modifikation hiervon, sofern man diesen Substanzbegriff als eine Regel für die Synthesis der Anschauungen denkt. Überhaupt gilt wohl von allen den Bestimmungen, die das transszendentale Objekt *als solches* konstituieren, Substrat der Anschauungen, unbestimmte Existenz, subjektives Hervortreten in der Einheit der Regel, dass sie *nicht Kategorien* sein können. Die Kategorien sind ja Weisen, das transszendentale Objekt durch Anschauungen zu bestimmen. Daher kann der Begriff dieses Objekts nicht *durch* die Kategorien konzipiert werden. Hier ist anzuwenden, was Kant von der Bestimmung der Einheit des Bewusstseins durch die Kategorien sagt, dass diese nämlich nur durch die Einheit des Bewusstseins verstanden werden können; diese Einheit kann daher nicht durch die Kategorien bestimmt werden[3]. Der Begriff des transszendentalen Objekts ist ebenfalls

[1] S. 297.

[2] Siehe oben S. 134.

[3] Siehe oben S. 94—95.

primär im Verhältnis zu den Kategorien[1]. Auch ist ja das transszendentale Objekt nur »das Korrelat der Apperzeption», da es nur natürlich ist, die konstitutiven Bestimmungen desselben als objektive Korrelate zu den »Modi des Selbstbewusstseins» zu fassen, die nur logische Funktionen sind, in denen das Denken nicht über sich selbst hinaus kommt, nicht aber Kategorien oder Begriffe von Weisen, Objekte durch Anschauungen zu bestimmen, obwohl die Kategorien in den ersteren ihre Wurzel haben[2].

44. Wir gehen nun weiter, wo wir in Kants Darstellung der »Phänomena und Noumena» in der ersten Auflage abbrachen, *um die Genesis des Noumenonbegriffs zu finden.* Nachdem er die Bedeutung des transszendentalen Objekts als des unbestimmten, aber bestimmbaren Gegenstandes, der weder sinnlich noch nicht-sinnlich genannt werden darf, dargestellt hat, geht er dazu über zu zeigen, wie man, »durch das Substratum der Sinnlichkeit noch nicht befriedigt, den Phänomenis noch Noumena zugegeben hat, die nur der reine Verstand denken kann.» Der Grund dafür ist, dass »die Sinnlichkeit und ihr Feld, nämlich das der Erscheinungen, selbst durch den Verstand dahin eingeschränkt wird, dass sie nicht auf Dinge an sich selbst, sondern nur auf die Art gehe, wie uns vermöge unserer subjektiven Beschaffenheit Dinge erscheinen.» In dem Begriff *Phänomenon* selbst, worauf das *sinnliche* Objekt nach der transszendentalen Aesthetik von dem Verstande bezogen werden muss, liegt schon ein Hinweis auf etwas, »dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich ist, was aber an sich selbst auch ohne diese Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit ... Etwas, d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand sein muss.» Hieraus entspringt nun der Begriff von einem »Noumenon» — dem nicht-sinnlichen Ding an sich[3]. Aus dem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden geht hervor, dass es das transszendentale Objekt — das Objekt überhaupt — ist, dessen Begriff hier näher als Begriff des »Noumenon» bestimmt wird. Denkt man es als unabhängig von der

[1] *Benno Erdmann,* Kants Kritizismus, S. 43 ff. und 196 begeht ein Hysteron-proteron, wenn er das transszendentale Objekt und damit das Ding an sich durch die Kategorien gedacht oder den Begriff desselben dadurch konzipiert werden lässt. Die Ursache ist eine Verwechselung mit der *Idee* des Unsinnlichen, worüber näheres weiter unten.

[2] Kr. d. r. V., S. 687.

[3] S. 232—233.

Erkenntnis bestehendes Objekt, worauf jede Vorstellung als Erkenntnis bezogen wird, so ist es nicht unsinnlich, sondern völlig unbestimmt. Sobald aber darüber reflektiert wird, dass die *sinnliche* Anschauung es nicht anders als in seiner Relation zu einer subjektiven Beschaffenheit des Anschauungsvermögens bestimmt, so steht es unmittelbar als nicht-sinnlich da. — Dass dieses die Genesis des Noumenonbegriffs (in seiner allgemeinsten Bedeutung von *nicht-sinnlichem Dinge an sich*) ist, ergiebt sich besonders aus dem, was gleich darauf gesagt wird, dass das Denken zum Noumenon gelangen kann, weil es in der Kategorie den *Gegenstand überhaupt denkt*, unter Abstraktion von der Art seiner sinnlichen Anschauung[1]. Dasselbe geht auch aus einer Stelle in der »Amphibolie der Reflexionsbegriffe» hervor, wo der leicht entstehende Irrtum, als könnten wir Erkenntnis vom Noumenon haben, erklärt wird: »Wir denken also etwas überhaupt und bestimmen es einerseits sinnlich, allein unterscheiden doch den allgemeinen und in abstracto vorgestellten Gegenstand von dieser Art ihn anzuschauen; da bleibt uns nun eine Art, ihn bloss durch Denken zu bestimmen, übrig . . .» [2].

45. Wir wenden uns nunmehr der Untersuchung zu, *was der so gewonnene Begriff vom Noumenon enthält, oder besser, was er nicht enthält.* Es heisst bei Kant: »Hieraus entspringt nun der Begriff von einem Noumenon, der aber gar nicht positiv ist, und eine bestimmte Erkenntnis von einem Dinge, sondern nur das Denken von Etwas überhaupt bedeutet, bei welchem ich von aller Form der sinnlichen Anschauung abstrahiere. Damit aber ein Noumenon einen wahren, von allen Phänomenen zu unterscheidenden Gegenstand bedeute, so ist es nicht genug, dass ich meinen Gedanken von allen Bedingungen sinnlicher Anschauung befreie, ich muss noch überdem Grund dazu haben, eine andere Art der Anschauung, als diese sinnliche ist, anzunehmen, unter der ein solcher Gegenstand gegeben werden könne; denn sonst ist mein Gedanke doch leer, obzwar ohne Widerspruch»[3]. Hierzu ist die vorhergegebene Darstellung der *dogmatischen* Ansicht zu vergleichen, die alle Gegenstände in zwei Arten einteilt, »Phänomena» und »Noumena». Es wird nun hier gesagt, dass man zwar zu einem negativen Begriff vom Noumenon kommen kann, nämlich zu dem Begriff von einem nicht-sinnlichen unbekannten Etwas. Dieses kann aber nicht

[1] S. 234. [2] S. 258. [3] S. 233.

als ein *besonderer*, von den Phänomenen verschiedener Gegenstand bezeichnet werden. Dazu wäre erforderlich, dass man auf eine nicht-sinnliche Anschauung hinweisen könne, für welche es gegeben wäre. Und es fehlt uns an jeder Vorstellung einer solchen Anschauung. — Man hat hier besonders zu beachten, dass gesagt wird, es sei unmöglich, das Ding an sich als einen von den Phänomenen verschiedenen Gegenstand für unsern Verstand zu betrachten. Das wird noch einmal ein paar Seiten später betont: »Aber alsdann ist das nicht ein besonderer intelligibler Gegenstand für unseren Verstand», und bei der Amphibolie der Reflexionsbegriffe: »Der Begriff des Noumenon ist also nicht der Begriff von einem Objekt (scil. besonderem) u. s. w.»[1]. — Was dies bedeutet, wird leicht verständlich, wenn wir nur das zuvor Gesagte in Betracht ziehen, dass der Begriff des Dinges an sich dasselbe ist wie der Begriff des transszendentalen Objekts, obwohl unter Wegdenken aller sinnlichen Bestimmungen. Dies aber ist eben wesentlich *das Objekt überhaupt,* nicht ein besonderes Objekt. Sollte unser Begriff vom Ding an sich Begriff von einem besonderen Objekt sein, so müsste es durch eine nicht-sinnliche Anschauung gegeben sein, durch die es *bestimmt* werden könnte. — Hierbei muss auch daran erinnert werden, dass die Kategorien nicht das transszendentale Objekt an und für sich bestimmen können, weil zur Bestimmung durch die Kategorien erfordert wird, dass wenigstens die Art der Anschauung gegeben sei. Damit sind wir wieder bei der Kantischen Darstellung angelangt.

Nachdem er den negativen Charakter unseres Begriffs vom Noumenon und den Umstand hervorgehoben hat, dass es nicht als bestimmter Gegenstand für sich zu betrachten ist, beleuchtet er dies, indem er noch einmal die Unmöglichkeit betont, durch die Kategorien das transszendentale Objekt an sich zu bestimmen. »Das Objekt, worauf ich die Erscheinung überhaupt beziehe, ist der transszendentale Gegenstand u. s. w.»[2]. — Auch der darauffolgende Abschnitt geht auf dasselbe hin. Es heisst hier, dass das Denken sich durch die Kategorien weiter erstreckt als die sinnliche Anschauung, weil es Objekte überhaupt denkt. Aber die Kategorien bestimmen keine grössere Sphäre von Gegenständen, weil man nicht annehmen kann, dass solche gegeben werden können, wenn man nicht eine andere Art von Anschauung als die sinnliche voraus-

[1] S. 257. [2] S. 234.

setzt[1]. Hierzu ist zu stellen, was zum Schlusse in der Amphibolie der Reflexionsbegriffe gesagt wird: »Wir denken also etwas überhaupt, und bestimmen u. s. w.», desgleichen die folgenden Worte gleich vor der angeführten Stelle: »Ein reiner Gebrauch der Kategorie ist zwar möglich, d. i. ohne Widerspruch, aber hat keine objektive Giltigkeit, weil sie auf keine Anschauung geht.» Besonders aus der zuletzt angeführten Parallelstelle geht hervor, dass mit den Worten: »daher erstrecken sich die Kategorien sofern weiter, als die sinnliche Anschauung u. s. w.»[2] nicht gesagt sein soll, dass der Begriff des Dinges an sich durch die Kategorien konzipiert würde — was auch nach dem oben Angeführten keinen Sinn haben würde[3] —, sondern nur, dass kein Widerspruch darin liegt, das Ding an sich im Besitz kategorialer Bestimmtheit zu denken, obwohl ein solches Denken bei dem Fehlen einer Anschauung keine objektive Bedeutung hat.

46. Wir folgen nun Kants Darstellung weiter[4]. Er giebt zunächst eine Erklärung *des problematischen Begriffs, um die Bedeutung des Begriffs vom Noumenon als Gegenstand einer intellektuellen Anschauung zu bestimmen.* Problematisch ist ein Begriff, der als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit anderen Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objektive Realität aber auf keine Weise nachgewiesen werden kann. »Der Begriff eines *Noumenon*, d. i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll, ist gar nicht widersprechend, denn man kann von der Sinnlichkeit gar nicht behaupten, dass sie die einzige mögliche Art der Anschauung sei.» Es wird sodann gezeigt, dass dieser Begriff notwendig ist als ein Grenzbegriff, der die objektive Giltigkeit der sinnlichen Erkenntnis einschränkt. Jedoch kann die (reale) Möglichkeit solcher Noumena nicht nachgewiesen werden: »d. i. wir haben einen Verstand, der sich *problematisch* weiter erstreckt als jene» (die Sphäre der Phänomene), »aber keine Anschauung, ja auch nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anschauung, wodurch uns ausser dem Felde der Sinnlichkeit Gegenstände gegeben und der Verstand über dieselbe hinaus *assertorisch* gebraucht werden könne.» Und deshalb ist der Begriff *problematisch.* — Dass mit diesem problematischen Begriff der Begriff vom »Noumenon» als »einem wahren, von allen Phäno-

[1] S. 234—235. [2] S. 258. [3] Siehe S. 137. [4] S. 235.

menen zu unterscheidenden Gegenstande», d. h. vom Ding an sich als Gegenstand für eine intellektuelle (nicht-sinnliche) Anschauung gemeint ist, unterliegt keinem Zweifel. Als Grund dafür, dass der Begriff nicht *widersprechend* ist, wird ja angeführt, dass die Sinnlichkeit nicht die einzige mögliche Anschauungsart zu sein braucht. Die Denkbarkeit des Begriffs liegt also in der Denkbarkeit einer *nicht-sinnlichen Anschauung.* Als Grund dafür, dass es *nur* ein problematischer Begriff ist, wird ja angeführt, dass wir eine nicht-sinnliche Anschauung *nicht* besitzen und auch keine Vorstellung uns davon machen können. Der Ausdruck, der von dem problematischen Noumenon gebraucht wird, dass es »lediglich durch einen reinen Verstand gedacht werden soll» ist offenbar in demselben Sinne wie die völlig parallele Stelle der nächsten Seite aufzufassen: »ein Verstand, vor den es gehörte, ist selbst ein Problema, nämlich nicht diskursiv durch Kategorien, sondern intuitiv in einer nicht-sinnlichen Anschauung seinen Gegenstand zu erkennen»[1]. — So heisst es später, dass die Einteilung der Gegenstände in *Phänomena* und *Noumena*[2] überhaupt nicht zugelassen werden kann. Unsere Kategorien können das Noumenon nicht bestimmen, weil dazu eine Anschauung erforderlich wäre. Jedoch ist der Begriff des Noumenon als eines Gegenstandes für eine nicht-sinnliche Anschauung nicht nur zulässig, sofern er problematisch genommen wird, sondern auch unentbehrlich als ein Grenzbegriff, der die Sinnlichkeit von dem Ding an sich ausschliesst und sie auf die Phänomene beschränkt. Der Verstand aber, für den er gegeben wäre, ist selbst etwas Problematisches. *Unser* Verstand gewinnt auf diese Weise nur eine negative Erweiterung: er schränkt die Sinnlichkeit dadurch ein, dass er die Dinge an sich als Noumena bezeichnet. »Allein er setzt sich auch sofort selbst Gren-

[1] Es ist übrigens in diesem Zusammenhang stehender Ausdruck für das Noumenon als möglichen besonderen Gegenstand, dass er "bloss Gegenstand des Verstandes" (S. 231), "dem Verstande allein gegebenes Objekt" (S. 232) sei. Zu beachten ist das Missverständnis bei *B. Erdmann,* Kants Kritizismus, S. 44 u. 36. Wie *Volkelt,* Imm. Kants Erkenntnistheorie, S. 91 behaupten kann, dass an der von uns im Text behandelten Stelle, die sich mit dem problematischen Noumenon beschäftigt, kein Ausdruck den Schluss zulasse, dass es sich hier um das Noumenon als Gegenstand intellektueller Anschauung handle, ist völlig unbegreiflich. — *Riehl,* Der philosophische Kritizismus, S. 436, scheint in diesem Punkt eine richtigere Auffassung zu haben.

[2] D. h. in der dogmatischen Bedeutung, so dass man das Dasein von zwei Arten von verschiedenen Gegenständen *annimmt.*

zen, sie durch keine Kategorien zu erkennen, mithin sie nur unter dem Namen eines unbekannten Etwas zu denken.»

47. *Zusammenfassung.* Schon aus dieser Darstellung der ersten Auflage dürfte Kants Noumenonlehre klar sein. Zunächst ist hier Kants Nachweis der Unmöglichkeit eines transszendentalen Gebrauchs der Kategorien zu beachten. Weiterhin seine Darstellung des transszendentalen Objekts als eines unbekannten Etwas — der unbestimmten Existenz —, das mit der Wahrnehmung als Erkenntnis gesetzt werden muss. Dann die Bestimmung dieses Etwas als nicht-sinnliches Ding an sich durch Ausschliessung der subjektiven sinnlichen Anschauung. *Bis hierher ist nichts problematisch.* Die Annahme der Wahrnehmung selbst als Erkenntnis hängt untrennbar zusammen mit der Annahme eines ihr entsprechenden, mithin von ihr unterschiedenen Etwas, einer unbestimmten Existenz, worauf die notwendige Bestimmtheit der Anschauung bezogen wird. Wenn diese unbestimmte Existenz als nicht-sinnliches Ding an sich bestimmt wird, so liegt darin nichts anderes als in dem Satze, dass die Sinne Erkenntnis nur von Phänomenen geben. Hierbei ist nur zu beachten, dass dieses nicht-sinnliche Ding an sich nicht als besonderer Gegenstand durch unsern Verstand, dessen Gesetze nur für gegebene Anschauungen gelten, und auch nicht durch irgend welche intellektuelle Anschauung, die wir nicht besitzen, bestimmt werden kann. — Aber wenn *wir* es auch nicht als einen besonderen Gegenstand erkennen können, lässt es sich doch als *möglich* denken, dass es so durch eine mögliche intellektuelle Anschauung erkannt wird. *Sein* Begriff ist natürlich nur problematisch. Jedoch ist er notwendig als ein Grenzbegriff. Um die *sinnliche* Anschauung auf die Phänomene zu beschränken, muss man eine *nicht sinnliche* Anschauung als möglich bezüglich des *Dinges an sich* denken.

48. Indessen wollen wir der Deutlichkeit wegen auch noch die Darstellung in *der Amphibolie der Religionsbegriffe* und weiter auch die Darstellung in der zweiten Auflage, sofern sie von der in der ersten abweicht, betrachten. Wir behandeln zunächst die erstere Stelle. Zur Orientierung sei erwähnt, dass Kant hier an die Leibnizische Ansicht denkt, nach welcher das Denken sich mit den Dingen an sich beschäftigt und das Vermögen hat, diese zu bestimmen. Es ist ihm daher hier besonders wichtig zu zeigen, ob *es möglich ist, Noumena als bestimmte Gegenstände für unser reines Denken anzu-*

nehmen. Er sagt: »Wenn wir unter bloss intelligibelen Gegenständen diejenigen Dinge verstehen, die durch reine Kategorien ohne alles Schema der Sinnlichkeit gedacht werden, so sind dergleichen unmöglich. Denn die Bedingung des objektiven Gebrauchs aller unserer Verstandesbegriffe ist bloss die Art unserer sinnlichen Anschauung u. s. w.»[1]. Aus dem mit »denn» eingeleiteten Satze geht deutlich hervor, dass es sich um die Möglichkeit handelt, Noumena durch reine Kategorien zu denken, sodass dieses Denken objektive Bedeutung erhielte, mithin der Gegenstand selbst dadurch bestimmt würde. Die Möglichkeit hiervon wird verneint wie in der schon behandelten Darstellung des Noumenonbegriffs in der ersten Auflage. Ja, heisst es weiter, wenn man auch eine intellektuelle Anschauung annehmen wollte, würden doch unsere Funktionen zu denken in Ansehung derselben von gar keiner Bedeutung sein. Hierfür haben wir eine Parallelstelle in der zweiten Auflage in der transszendentalen Deduktion: »Allein von einem Stücke u. s. w.»[2] Eine intellektuelle Anschauung bedeutet das Dasein eines Verstandes, durch dessen Denken der Gegenstand selbst *gegeben* wird, also ohne *für* den Verstand *gegebene* Anschauungen, die er zu bestimmen hat. Das kategoriale Denken ist aber ein Verbinden, das ein *gegebenes* Mannichfaltiges voraussetzt, welches verbunden werden soll. Wir gehen hierauf näher ein bei der vollständigen Behandlung des Verhältnisses der Kategorien zum Noumenon. — Halten wir hier uns weiter an Kants Darstellung. Versteht man unter Noumena bloss Gegenstände für eine nicht-sinnliche Anschauung, von welcher wir nicht durch Kategorien und natürlich auch nicht durch Anschauung Erkenntnis haben können, so müssen Noumena in dieser bloss negativen Bedeutung zugelassen werden: »da sie denn nichts anderes sagen, als dass unsere Art der Anschauung nicht auf alle Dinge, sondern bloss auf Gegenstände unserer Sinne geht . . . und mithin für irgend eine andere Art Anschauung Platz übrig bleibt.» Aus dem ganzen Zusammenhang ergiebt sich deutlich, dass der Ausdruck »Noumena in dieser bloss negativen Bedeutung» auf unseren negativen Begriff von ihnen geht. Man beachte: »da sie denn nichts anderes sagen u. s. w.» Die Noumena für sich genommen »sagen» wohl nichts, dagegen kann unser Begriff von ihnen uns etwas »sagen». Gemeint ist, dass, wenn wir in unserem Begriff vom Noumenon nur in abstracto Gegenstände für eine mögliche

[1] S. 256. [2] S. 668.

nicht-sinnliche Anschauung denken, ohne sie durch unsere Kategorien bestimmen zu wollen, dieses negative Denken nichts Unzulässiges enthält. Diese Auffassung wird auch durch das Daraufgesagte bestätigt: »Aber alsdann ist der Begriff eines Noumenon problematisch . . .» Weder unsere Anschauung noch unsere Kategorien sind nämlich nach ihnen abgepasst. »Wir können daher das Feld der Gegenstände unseres Denkens über die Bedingungen unserer Sinnlichkeit darum nicht positiv erweitern, und ausser den Erscheinungen noch Gegenstände des reinen Denkens d. i. Noumena annehmen, weil jene keine anzugebende positive Bedeutung haben.» Hier handelt es sich um die dogmatische Ansicht, die das Noumenon als besonderen, für sich bestimmbaren Gegenstand annimmt, und es wird behauptet, dass eine solche Annahme unmöglich ist, weil *wir* keine positive Bedeutung in den Begriff des Noumenon hineinlegen können. Der Begriff der intellektuellen Anschauung ist natürlich rein negativen Charakters, insofern als er nur dadurch konzipiert wird, dass er der *sinnlichen* Anschauung, die für uns die einzige Anschauung mit positiver Bedeutung ist, entgegengesetzt wird. — Darauf wiederholt Kant als Grund für seine Ansicht die Behauptung, dass unser Denken allerdings rein intellektuell sei, ohne die Data der Sinnlichkeit ihm aber jedes Objekt fehle. Das Noumenon kann man nicht ein solches Objekt nennen, denn es bedeutet bloss den Begriff von einem Gegenstande für eine ganz andere Anschauung und einen ganz anderen Verstand, als der unsrige es ist, was alles hinsichtlich des Daseins problematisch ist. »Der Begriff des Noumenon ist also nicht der Begriff von einem Objekte, sondern die unvermeidlich mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge; welche Frage nur unbestimmt beantwortet werden kann u. s. w.» Dies braucht nach dem vorher Gesagten nicht weiter kommentiert zu werden. Offenbar nämlich handelt es sich hier um den Begriff des Noumenon als Gegenstandes für eine nichtsinnliche Anschauung[1].

---

[1] Bei *Volkelt,* Kants Erkenntnistheorie, S. 90 werden die im Text in extenso angeführten Worte so gedeutet, als handle es sich um das Noumenon in negativer Bedeutung. Eine solche Auffassung ist nur möglich, wenn man die Worte vollständig aus ihrem Zusammenhange reisst. *Unmittelbar* vor den angeführten Worten heisst es bei Kant: "denn dieses (das Noumenon) bedeutet eben den pro-

Im nächsten Abschnitt aber geht Kant über zu dem nicht problematischen Begriff des Noumenon als Gegenstandes überhaupt, sofern es bloss als *nicht* an und für sich durch sinnliche Anschauung bestimmt betrachtet wird. »Der Verstand begrenzt demnach die Sinnlichkeit, ohne darum sein eigenes Feld zu erweitern, und in dem er jene warnt, dass sie sich nicht anmasse, auf Dinge an sich selbst zu gehen, sondern lediglich auf Erscheinungen, so denkt er sich einen Gegenstand, aber nur als transszendentales Objekt» (Ding überhaupt), »das die Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung) ist und weder als Grösse noch als Realität noch als Substanz u. s. w. gedacht werden kann (weil diese Begriffe immer sinnliche Formen erfordern, in denen sie einen Gegenstand bestimmen).» Dieses Objekt kann Noumenon genannt werden, weil die Vorstellung von ihm *nicht* sinnlich ist. Jedoch bleibt diese Vorstellung leer wegen der Unanwendbarkeit der Kategorien zur Bestimmung des Gegenstandes. Sie dient zu nichts anderem als »die Grenzen unserer sinnlichen Erkenntnis zu bezeichnen.»

Was in dem zuletzt behandelten Stück besonders geeignet ist, die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen, ist Kants Bezeichnung des unbestimmten Noumenon als *Ursache* des Phänomens. Diese Bezeichnung fällt besonders auf, weil Kant in demselben Satz erklärt, dass es (das Noumenon) nicht durch Kategorien bestimmt werden kann, weil diese, um objektive Bedeutung zu haben, die Formen der Sinnlichkeit erfordern. Man hat indessen nur sich an das vorher vom transszendentalen Objekt Gesagte zu erinnern. Dieses wird auch als »das Substratum der Sinnlichkeit» bezeichnet. Die Bezeichnung »Ursache der Phänomene», die von demselben als nicht-sinnlichem Gegenstand angewendet wird, bedeutet wohl der Sache nach ganz dasselbe. Der Grund, weshalb die letztere Bezeichnung hier angewendet wird, ist wohl der, dass der Gegenstand überhaupt, wenn man über ihn als an sich ohne alle sinnliche Prädikate reflektiert, von den Phänomenen geschieden wird, womit das »Substrat» in »Ursache» verwandelt wird. Da nun indessen die Bestimmung »Substrat der Phänomene» nicht als die auf das transszendentale Objekt angewandte Substanzkategorie zu betrachten ist, sondern als konstituierendes Mo-

---

blematischen Begriff von einem Gegenstande für eine ganz andere Anschauung . . ." Und danach heisst es: "Der Begriff des Noumenon ist *also* nicht . . ."

ment in dem Begriff des transszendentalen Objekts, mithin begriffsmässig jeder Kategorie *vorhergeht*[1], so ist wohl dasselbe von der Bestimmung Ursache zu sagen. Also: das transszendentale Objekt, bezüglich dessen die Kategorien bloss verschiedene Arten sind, es durch Anschauungen zu bestimmen, ist *wesentlich,* sofern es in der Reflexion von den Phänomenen geschieden wird, *Ursache* derselben. Dieser Ursachsbegriff ist als das Primäre zu betrachten, wovon die Kausalitätskategorie eine Modifikation ist, indem sie der genannte Ursachsbegriff ist, betrachtet als eine Art, die Synthesis der Anschauungen zu bestimmen. Nur bei einer solchen Deutung scheint es möglich zu sein, zu verstehn, wie Kant in demselben Satz sagen kann, der Verstand denke sich ein Objekt an sich selbst . . ., »das die Ursache der Erscheinungen ist . . . und weder als Grösse noch als Realität noch als Substanz u. s. w. gedacht werden kann». In »u. s. w.» liegt wohl »Ursache» mit, will sagen als Kategorie, mit eingeschlossen[2].

Übrigens ist hinsichtlich der aus der Amphibolie der Reflexionsbegriffe zuletzt angeführten Stelle: »Da wir aber . . . so bleibt u. s. w.» zu beachten, dass man die Worte nicht so deuten darf, dass auch der Begriff des transszendentalen Objekts als Noumenon, weil dessen Vorstellung nicht sinnlich ist, problematisch wäre. Die Worte kurz vorher über die Unmöglichkeit einer Entscheidung darüber, ob es *in* uns oder *ausser* uns ist u. s. w., schliessen natürlich in sich, dass es mindestens etwas giebt, das dem Begriffe entspricht. Es soll bloss betont werden, dass der Verstand nicht zur Erkenntnis desselben als *besonderen* Objektes kommen kann. — In der Darstellung an der betreffenden Stelle folgt dann eine Episode über den Anlass zu dem Fehlschritt, den die Dogmatiker begehn — was in völliger Übereinstimmung mit dem steht, was in »Phänomena und Noumena» in der ersten Auflage darüber gesagt ist.

49. Wir wenden uns nunmehr der Darstellung *»vom Grunde der Unterscheidung»* etc. *in der zweiten Auflage* zu, *soweit sie von der entsprechenden Darstellung in der ersten Auflage sich entfernt.* Es heisst zunächst, dass die Kategorien als rein intellektuell eine weit grössere Giltigkeits-

---

[1] Siehe oben S. 137.

[2] Die verschiedenen Ansichten hierüber gebe ich gelegentlich der vollständigen Behandlung des Verhältnisses der Kategorien zum Ding an sich.

sphäre zu haben scheinen als die Formen der Sinnlichkeit. Da sie aber bloss verschiedene Verbindungsweisen sind, verlieren sie alle Bedeutung, wenn die Gegenstände nicht in einer *Anschauung* gegeben sind. Gleichwohl, heisst es, werden wir durch den Begriff der sinnlichen Welt als Phänomen hingeführt zu dem Begriff von Verstandeswesen, sei es nun dass diese den Phänomenen korrespondieren oder ohne alle Relation zu unseren Sinnen sind. Es fragt sich nun, ob nicht unsere reinen Verstandesbegriffe in Ansehung dieser Bedeutung haben. Hier stossen wir nun auf eine Zweideutigkeit. Der Verstand bildet sich mit dem Begriff des Phänomens noch eine Vorstellung von einem Gegenstande an sich selbst und stellt sich vor, »da der Verstand keine anderen als die Kategorien liefert, dass der Gegenstand in der letzteren Bedeutung wenigstens durch diese reinen Verstandesbegriffe müsse gedacht werden können, dadurch aber verleitet wird, den ganz *unbestimmten* Begriff von einem Verstandeswesen ... für einen bestimmten Begriff von einem Wesen . . . zu halten». Danach folgt Kants *Unterscheidung des Noumenon in negativer und in posiver Bedeutung.* Unter dem ersteren ist ein Ding zu verstehen, *sofern es nicht Objekt für unsere sinnliche Anschauung ist,* unter dem letzteren *ein Objekt für eine nichtsinnliche Anschauung* — eine Anschauung, deren Möglichkeit wir nicht einsehen können. »Die Lehre von der Sinnlichkeit ist nun zugleich die Lehre von den Noumenen im negativen Verstande». D. h. sofern wir überhaupt die *sinnlichen* Dinge als Phänomene annehmen, müssen wir Dinge annehmen, die nicht an und für sich einer sinnlichen Anschauung zugänglich sind. Die Kategorien können aber nicht zur Bestimmung derselben angewandt werden. Denn damit die *Möglichkeit* von Dingen, die den Kategorien korrespondieren, eingesehen werde, muss wenigstens die Art ihrer Anschauung gegeben sein. Wollen wir also die Kategorien auf die Noumena anwenden, so müssen wir eine nichtsinnliche Anschauung zu Grunde legen, in welchem Fall der Gegenstand Noumenon in positiver Bedeutung ist. Da aber eine solche Anschauung ganz ausserhalb unseres Erkenntnisvermögens liegt, so ist der Gebrauch der Kategorien hier ausgeschlossen. »Den Sinnenwesen korrespondieren zwar freilich Verstandeswesen, auch mag es Verstandeswesen geben, auf welche unser sinnliches Anschauungsvermögen gar keine Beziehung hat, aber unsere

Verstandesbegriffe als blosse Gedankenformen für unsere sinnliche Anschauung reichen nicht im mindesten auf diese hinaus . . .» — Es folgt dann die aus der ersten Auflage übernommene Darstellung des Begriffs vom Noumenon in positiver Bedeutung als problematischen Begriffs.

50. Wir haben Kants Darstellungen der uns hier beschäftigenden Fragen eingehend referiert, *um zu zeigen, dass zwischen Kants verschiedenen Äusserungen über das Ding an sich an den Hauptstellen in der ersten und zweiten Auflage der Kr. d. r. V. nicht der mindeste sachliche Widerspruch besteht*[1].

Das positive Ergebnis der angestellten Untersuchung ist, dass der Begriff des Dinges an sich Realität hat in der empirischen Erkenntnis, wodurch es bestimmt werden kann, wenn auch nur als Phänomen oder in seiner Beziehung zu den subjektiven Formen der Sinnlichkeit. Daher muss es als an sich nicht-sinnlich gesetzt werden, womit das *Noumenon in negativer Bedeutung* gegeben ist. Damit aber die uns gegebenen *sinnlichen* Dinge als *Phänomene* sollen gesetzt werden können, muss die Möglichkeit von Dingen an sich, die Gegenstände einer *intellektuellen* Anschauung, d. h. Noumena in positiver Bedeutung sind, gedacht werden. Diese Möglichkeit kann indessen für uns niemals zu bestimmter Erkenntnis werden aus Mangel an *intellektueller* Anschauung. Sie kann auch nicht einmal in abstracto durch unsere *empirische* Anschauung realisiert werden, d. h. man kann durch sie nicht einmal dazu kommen, dass solche Dinge *überhaupt* wirklich sind.

51. Indessen finden sich wirklich in Kants Erkenntnistheorie bestimmte Ansätze zu einer Lehre von der *Möglichkeit, auf einem andern Wege als dem der empirischen oder intellektuellen Anschauung zu einer solchen abstrakten Realisierung des Begriffs des positiven Nou-*

---

[1] Es ist ja möglich, dass Kant in der Umarbeitung in der zweiten Auflage aus äusseren Anlässen eine bestimmte Seite seiner Lehre mehr als in der ersten hervorhebt. Man sehe hierüber *Erdmann*, Kants Kritizismus, S. 192 ff. Vollständig verfehlt ist *Volkelts* Behauptung, Kants Erkenntnistheorie, S. 112, dass Kant das Noumenon in positiver und das Noumenon in negativer Bedeutung verwechsele, wenn er in der "Amphibolie der Reflexionsbegriffe" Objekte, die Gegenstände nicht-sinnlicher Anschauung sind, als Noumena in *negativer* Bedeutung bezeichne. Wie oben S. 145 auseinandergesetzt ist, handelt es sich hier nur um unseren *Begriff* vom Noumenon in positiver Bedeutung, welcher Begriff negativ ist wegen der Abwesenheit jeder positiven Erkenntnis desselben.

menon zu kommen. — Wir haben vorher die reine Apperzeption im Denken als Bedingung für empirische Erkenntnis behandelt und besonders die Bedeutung derselben als Bedingung für die empirische Erkenntnis meiner selbst untersucht. Wir fanden da, dass sie als Bedingung dafür in der Weise dient, dass ich in derselben mich als unbestimmtes Dasein denke, welches Denken in abstracto durch die unbestimmte Wahrnehmung meiner selbst und in concreto als bestimmte Erkenntnis durch die bestimmte innere Wahrnehmung realisiert wird[1]. Da ich aber insofern mich nur als Phänomen erkenne, ist das gedachte unbestimmte Dasein an sich als nicht-sinnlich zu denken. Ich komme also dadurch nur zu mir als Noumenon in negativer Bedeutung. — Man beachte nun, wie Kant sich in der Kr. d. r. V., wo er den Übergang zu der Annahme wirklicher Freiheit bei dem vernünftigen Naturwesen, dem Menschen, vermitteln will, ausdrückt: »Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch blosse Apperzeption und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich einesteils Phänomen, anderenteils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloss intelligibeler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Rezeptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann». Diese Vermögen sind Verstand und Vernunft, besonders letztere als über alles empirisch Gegebene hinausgehend[2]. — Als es sich um die empirische Erkenntnis meiner selbst handelte, diente die Apperzeption im Denken bloss als »das bestimmende Selbst», das durch die sinnliche Anschauung mich als »bestimmbares Selbst» bestimmte. Hier ist nun dieses »bestimmende Selbst», wie es in dem über alle empirischen Bedingungen erhabenen Denken vorkommt, als an und für sich Erkenntnis meiner selbst gebend betrachtet, welche Erkenntnis dann durch die Abwesenheit aller Sinnlichkeit oder einseitiger Subjektivität eine Erkenntnis von mir als Ding an sich wird und zwar, wie es scheint, als bestimmtem Gegenstande, bestimmt durch das Vernunftvermögen. Auf einen ganz ähnlichen Satz wird die Freiheitslehre in der Grundleg. gestützt. Der Mensch erkennt sich nicht, heisst es dort, durch

[1] Siehe oben S. 103—105. [2] S. 437—438.

Sensation, so wie er an sich ist, weil die Erkenntnis hier nicht unmittelbar, sondern vermittelt ist durch eine Affizierung des Subjekts. »In Ansehung dessen aber, was in ihm reine Thätigkeit sein mag (dessen, was gar nicht durch Affizierung der Sinne, sondern unmittelbar zum Bewusstsein gelangt)» muss er sich zu der intelligibeln Welt rechnen, »die er doch nicht weiter kennt» [1]. Ich würde also auf diese Weise in dem reinen Denken positive Erkenntnis von mir als der intelligibeln Welt angehörend haben. Erinnern wir uns nun aber, was das Resultat von Kants Untersuchungen über die rationale Psychologie war: dass »das bestimmende Selbst» in mir nicht auf mich als Gegenstand bezogen werden darf, weil, was Voraussetzung für alle Objektivierung ist, nicht selbst objektiviert werden darf [2]. Dasselbe gilt natürlich vom Denken selbst, das, wie wir wissen, nur durch das reine Selbstbewusstsein möglich ist, mithin nur in diesem existiert. Wir erinnern uns auch, dass nach Kant zu jeder Bestimmung eines *Gegenstandes* Anschauung und zur Bestimmung eines Dinges an sich als solches intellektuelle Anschauung erforderlich ist, welche hier vollständig fehlt. Es scheint deshalb, als ob, wenn ich mich selbst als *Gegenstand* mit der Bestimmung *reines Denken (Vernunft)* bestimme, ich damit nicht über mein eigenes Bestimmen hinaus und zum *Gegenstande* an sich komme, sondern denselben bloss bestimme, *so wie er für mich als denselben denkenden existiert*. Um ihn an sich zu bestimmen, würde wohl intellektuelle Anschauung erforderlich sein.

Wir haben hierbei uns an eine Anmerkung zu halten, die in der transszendentalen Deduktion der zweiten Auflage der Kr. d. r. V. [3] vorkommt, und die wir hier wiedergeben und kommentieren wollen. »Das: Ich denke, drückt den Aktus aus, mein Dasein zu bestimmen. Das Dasein ist dadurch also schon gegeben, aber die Art, wie ich es bestimmen, d. i. das Mannichfaltige, zu demselben Gehörige, in mir setzen solle, ist dadurch noch nicht gegeben». Wir wissen aus andern Stellen [4], dass mein Dasein als unbestimmt in dem Gedanken »Ich denke» gegeben bezeichnet werden kann, nur soweit er als eine unbestimmte Wahrnehmung meiner selbst enthaltend betrachtet wird. Es heisst weiter: »Dazu (zur Bestimmung meines im »Ich denke» unbestimmt gegebenen Da-

[1] S. 80—81. [2] Siehe oben S. 94.
[3] S· 676. [4] Anm. 2.

seins) gehört Selbstanschauung, die eine a priori gegebene Form, d. i. die Zeit, zum Grunde liegen hat, welche sinnlich und zur Rezeptivität des Bestimmbaren gehörig ist». Die zur Bestimmung gehörige Selbstanschauung ist also sinnlicher Art. Durch sie wird mein Dasein nur in seiner Relation zu der in mir als rezeptives Erkenntnisvermögen ursprünglich liegenden Zeitform bestimmt. Da diese Form die Form für meine Bestimmbarkeit durch mich selbst als Bestimmenden ist, so treffe ich mit der erwähnten Selbstanschauung nicht mich als den im Denken *bestimmenden* Gegenstand an sich, sondern bloss so wie er in der Bestimmtheit ist, welche die Form für meine Bestimmbarkeit oder Rezeptivität giebt, d. h. bloss als Phänomen. Wir wissen indessen aus dem Vorhergehenden, dass diese empirische Erkenntnis meiner selbst als bestimmbaren Ichs mich als Noumenon in negativer Bedeutung giebt, d. h. zwar als nicht-sinnlichen aber im übrigen unbestimmten Gegenstand. »Habe ich nun nicht noch eine andere Selbstanschauung, die das *Bestimmende* in mir, dessen Spontaneität ich mir nur bewusst bin, ebenso vor dem Aktus des *Bestimmens* giebt, wie die Zeit das Bestimmbare, so kann ich mein Dasein, als eines selbstthätigen Wesens, nicht bestimmen, sondern ich stelle mir nur die Spontaneität meines Denkens, d. i. des Bestimmens, vor, und mein Dasein bleibt immer nur sinnlich, d. i. als das Dasein einer Erscheinung, bestimmbar. Doch macht diese Spontaneität, dass ich mich Intelligenz nenne». Hier wird es gesagt, dass ich, um zur Erkenntnis von mir als dem *bestimmenden* Wesen kommen zu können, eine intellektuelle Anschauung von mir haben muss, die sich als Material für die Bestimmung meiner selbst in dieser Eigenschaft erböte, ebenso wie die in der Zeitform gegebene Anschauung Material giebt, mich als bestimmbares Selbst zu bestimmen. Da ich nun keine solche Anschauung habe, kann ich nicht über mein eigenes Denken hinaus und zur Erkenntnis von mir als dem Gegenstand, den ich denke, kommen. Ich kann also nur Erkenntnis von mir als sinnlichem Dasein haben. Es heisst aber auch, dass ich im (reinen) Denken mir einer Selbstthätigkeit bewusst bin. Da hier ein unmittelbares reines Selbstbewusstsein vorliegt, ohne jede Affizierung, so hat dieses Bewusstsein nicht Phänomencharakter, sondern ich weiss darin wirklich mein *Wesen* als selbstthätig. Da aber diese Selbstthätigkeit sich nur in meinem Selbstbewusstsein bei dem reinen

Denken findet, mithin identisch ist mit dem Denken, durch welches ich mich als selbstthätiges Wesen bestimme, so gelange ich durch diese Bestimmung nicht zu mir als Gegenstand an sich, sondern bleibe innerhalb meines eigenen Denkens meiner selbst. Dass ich aber dennoch mir als *Gegenstand* die Selbstthätigkeit als Bestimmung zuschreiben kann, beruht darauf, dass das Denken, innerhalb dessen ich bei diesem Zuschreiben bleibe, oder das Subjekt, im Verhältnis zu welchem allein mir als Gegenstand Selbstthätigkeit zuzuschreiben ist, *nichts anderes ist als eben ich selbst als Gegenstand.* D. h. ich, objektiv oder als ein Sein betrachtet, habe auch eine subjektive Seite, wodurch dieses Sein identisch ist mit dem reinen Selbstbewusstsein im Denken als einer andern Seite derselben Sache. Die Möglichkeit hiervon sieht man leicht ein, wenn man in Betracht zieht, dass das reine Selbstbewusstsein nicht *bloss* subjektiv ist, sondern gleichzeitig objektiven Charakter als eine reale selbstbestimmte Einheit hat[1]. Bei dieser Auffassung ist es klar, dass ich zwar aus Mangel an Anschauung nicht durch das reine Selbstbewusstsein an und für sich zur Erkenntnis von mir, rein objektiv betrachtet, gelangen kann, mich aber doch als selbstthätiges Wesen, als Intelligenz, weiss.

Dass diese Deutung der Stelle die richtige ist, wird, abgesehen von ihrer inneren Notwendigkeit, durch eine schon früher in anderem Zusammenhange angeführte Stelle aus der zweiten Auflage der Kritik bestätigt: »Im Bewusstsein meiner selbst beim blossen Denken bin ich das *Wesen selbst,* von dem mir aber freilich dadurch noch nichts zum Denken gegeben ist»[2]. Dass in dem »Wesen selbst» zum mindesten eine Hindeutung auf mich selbst als Gegenstand an sich enthalten ist, geht aus dem Nebensatz »von dem u. s. w.» hervor. Es liegt darin, dass ich mich dennoch dadurch nicht *als* Gegenstand bestimmen kann, weil keine Anschauung mir dazu gegeben ist.

Es ist nun aber zu beachten, dass das Dasein, zu welchem ich damit komme, nicht bloss als Noumenon in negativer Bedeutung zu bestimmen ist. Denn sofern ich als Dasein identisch bin mit dem bestimmenden Selbst als in seiner Reinheit beim reinen Denken gegeben, muss dieses Dasein als in sich selbst bestimmt d. h. als Noumenon in positiver Bedeutung betrachtet werden. Es würde also in der reinen Apperzeption an und für sich oder in der Apperzeption beim reinen Den-

[1] Siehe oben S. 93 u. 95. [2] S. 701 und oben S. 95.

ken *das Dasein* meiner selbst als Noumenon in positiver Bedeutung gegeben sein, obgleich eine Bestimmung von diesem an und für sich betrachtet nicht ausgesagt werden kann, da wir keine intellektuelle Anschauung haben. Damit wird begreiflich, wie Kant an der ersten aus der Kritik angeführten Stelle sagen kann, dass ich in der Apperzeption beim reinen Denken mich als *intelligibeln Gegenstand erkennen* kann, welcher Ausdruck niemals vom Noumenon in negativer Bedeutung, das nur ein »Etwas überhaupt» ist, sondern allein vom Noumenon in positiver Bedeutung angewendet wird[1].

Die Sache verhält sich hier also folgendermassen. Die reine Apperzeption enthält in sich selbst vermöge der unbestimmten Selbstwahrnehmung, die zu derselben gehört, Erkenntnis von mir als unbestimmtem Dasein. Zu bestimmter Erkenntnis dieses letzteren als Phänomens kann ich durch die sinnliche Selbstanschauung gelangen. Durch die reine Apperzeption an und für sich oder die Apperzeption im reinen Denken gelange ich überhaupt nicht zu einer Erkenntnis von mir als *Objekt* aus Mangel an Anschauung. Jedoch weiss ich mich in derselben als *selbstthätiges* Wesen und damit in abstracto als Noumenon in positiver Bedeutung, weil mein objektives Dasien darin gegeben ist, freilich nicht *als* objektiv, aber als eine subjektive Seite in dem reinen Selbstbewusstsein besitzend. Damit würde also das reine Selbstbewusstsein an und für sich, trotzdem es keine bestimmte Erkenntnis vom Objekt geben kann, gleichwohl in Beziehung auf mich selbst dem sonst nur logisch möglichen Gedanken eines Noumenon in positiver Bedeutung eine, wenn auch unbestimmte, Realität geben.

52. Im Anschluss an diese Untersuchung haben wir uns mit einer *Anmerkung* zu beschäftigen, die gegen Kant gerichtet worden ist, dass er nämlich in *Widerspruch* mit sich selbst gerate, *wenn er das Noumenon an und für sich als unerkennbar erklärt, da es doch auch nach Kant als Erkenntnisvermögen zu erkennen möglich sein müsse*[2]. Man wisse ja z. B., dass das Noumenon des Subjekts — das transszendentale Subjekt — denkend ist, dass

[1] Dafür, dass Kant hier wie an den entsprechenden Stellen der Grundleg. eine Erkenntnis meiner selbst als Noumenon in positiver Bedeutung im Auge hat, werden sich weitere Bestätigungen aus seiner Lehre von der Freiheit ergeben.

[2] *Hölder,* Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie, S. 94—95.

es das Vermögen der Apperzeption besitzt, Raum und Zeit als Auffassungsformen hat u. s. w. Diese Bestimmungen seien ja nicht phänomenaler Natur — sie selbst sind ja nicht in den Formen des Raumes und der Zeit gegeben, sondern müssten wohl als dem Subjekt an sich zukommend angesehen werden. — Betrachten wir da zunächst die Einheit des Selbstbewusstseins — das Radikalvermögen — und das Denken als darin eingeschlossen, so ist ja bereits erörtert worden, wie das Noumenon zwar hierdurch als selbstthätig bestimmt werden kann, aber — man beachte es wohl — nicht *objektiv* betrachtet, sondern nur als identisch mit dem Denken, durch das es so bestimmt wird. Was nun endlich die Auffassungsformen Raum und Zeit angeht, so sind sie, erkenntnistheoretisch betrachtet, nur Formen für die Anschauungen, »Modifikationen des Selbstbewusstseins», bestehen also nur in diesem und können folglich nicht dazu verwendet werden, zu bestimmen, wie das Erkenntnisvermögen, objektiv betrachtet, beschaffen ist. Im übrigen kann die Sinnlichkeit nicht einmal als eine subjektive Seite meiner selbst als Noumenon betrachtet werden, weil sie eben als Sinnlichkeit an sich selbst *bloss* subjektive Bedeutung, nicht wie das reine Selbstbewusstsein, an sich betrachtet, zugleich objektive Bedeutung besitzt.

53. Bevor wir diese Untersuchung verlassen, fragen wir uns, ob nicht mein durch die Apperzeption beim reinen Denken feststellbares *Dasein als Noumenon in positiver Bedeutung nun auch als das Dasein zu betrachten ist, das mich als Phänomen in der empirischen Erkenntnis bestimmt,* d. h. ob es nicht den in der empirischen Erkenntnis meiner selbst realisierten Begriff von mir als Noumenon in negativer Bedeutung, der das Phänomen bestimmt, ergänzen kann. In solchem Fall würde das das Phänomenon bestimmende Noumenon als eine nicht nur in ihrem Verhältnis zur bestimmbaren Sinnlichkeit, sondern auch für sich selbst bestimmte Ursache des Phänomenon zu betrachten sein. Eine Unmöglichkeit scheint nun allerdings hierin nicht zu liegen, insofern mein Dasein als positives Noumenon unter allen Umständen auf mein Dasein als negatives Noumenon bezogen werden muss, weil es sich ja überhaupt um dasselbe Subjekt handelt. Jedoch ist damit nicht gesagt, dass die Bestimmtheit, die das negative Noumenon damit an sich selbst hat, als der Bestimmung des

Phänomenon durch dasselbe zu Grunde liegend angesehen werden *muss.* Und etwas unmittelbar Gegebenes, in dem dieser Gedanke realisiert werden könnte, ist im Vorhergehenden nicht aufgezeigt worden. Indessen gehört die vollständige Behandlung dieser Frage zur Ethik, weshalb wir weiter unten auf sie zurückkommen werden.

54. Wir gehen nun zu einer vollständigeren Behandlung der Frage nach *der Bedeutung der Kategorien in Ansehung des Dinges an sich* über. Betrachten wir zunächst die *Ursächlichkeit,* die demselben zugeschrieben wird. So viel dürfte wohl von vornherein mit Sicherheit festzustellen sein, dass es sich bei Kant hierbei *nicht um mechanische Kausalität handelt.* Die sehr gewöhnliche Ansicht, nach welcher dieses der Fall sein soll, kann nicht den mindesten Beweis dafür erbringen, dass Kant einen so unerhörten Lapsus sollte begangen haben. Man kann nur den Anlass dafür zeigen, wie eine solche Ansicht überhaupt hat aufkommen können. Man denkt an Kants Lehre von der Affektion des Bewusstseins durch das Ding an sich in der Sensation, und da man sich die Sensation nicht als etwas anderes als eine gewisse seelische Erscheinung vorstellen kann, die in der Zeit *entsteht* und *vergeht,* so erhält notwendig die Affektion den Charakter einer zeitlichen Kausalität. Das Bewusstsein als Erkenntnisvermögen wird sinnlich als ein Naturding aufgefasst, das die Einwirkung eines unbekannten Dinges an sich erfährt. Fehlte nur noch zu sagen, das Ding an sich setze nach Kant Nervenprozesse in Gang!! Und dies alles trotz Kants beständig wiederkehrendem Satz, dass die Zeit *nicht* Form sei für das Ding an sich. Bei ihm verhält sich die Sache so, dass 1:o die Affektion des Dinges an sich nicht etwas Vorstellbares, sondern nur in abstracto Denkbares ist; 2:o dass das Bewusstsein nicht ein Naturgegenstand ist, der auf gewöhnliche Weise affiziert wird, sondern dass dessen Affektion, die Sensation, erkenntnistheoretisch betrachtet, nur etwas ist, sofern sie in den Formen des passiven Bewusstseins, Raum und Zeit, vorhanden ist. Als solche ist sie ein Moment in der empirischen Anschauung, die selbst von Kant ausdrücklich als »die Bestimmung der Apperzeption»[1] bezeichnet wird, und geht im Begriff jeder Zeitbestimmtheit *vorher.* Erst das denkende Sub-

[1] Siehe oben S. 103.

jekt konstituiert die objektive Zeit, und die Sensation wie die empirische Anschauung ist nur eine erkenntnistheoretische Bedingung hierfür. Sie ist mithin nicht selbst in der Zeit. Dass hier also eine sinnliche Vorstellungsweise überhaupt nicht am Platze ist, ist offenbar.

Wir lassen dieses hier indessen beiseite und wenden uns der Anmerkung zu, die gewöhnlich gegen Kant gemacht wird, dass er nämlich in einen flagranten Widerspruch sich verwickele, wenn er *auf der einen Seite* das Ding an sich als Ursache, als existierend u. s. w. voraussetze, *auf der anderen Seite* als Ergebnis der transszendentalen Deduktion der Kategorien betone, dass diese keine objektive Giltigkeit besässen, wenn sie ausser der Erfahrung angewendet würden[1]. Was nun zunächst die Ursächlichkeit betrifft, so halten einige Forscher Kant für gerettet, wenn man nur feststellen könne, dass es sich *nicht* um mechanische Kausalität sondern nur um eine Anwendung der *reinen* Kategorie Ursache handle[2]. Und doch geht ja Kants Räsonnement bezüglich der Kategorien und des Dinges an sich dahin, dass die ersteren nicht einer Erkenntnis des letzteren zu Grunde liegen können, *weil* die an-

---

[1] Es ist *Jakobi,* der in seiner Schrift "David Hume über den Glauben" als erster und mit grossem Pathos das Vorhandensein des genannten Widerspruchs bei Kant proklamiert hat. Er konnte nicht *ohne* jene Voraussetzung (von wirkenden Dingen an sich) in das System sich hineindenken, mit derselben aber auch nicht in demselben bleiben. Nachfolger hat er unzählige gefunden. Der pathetischste von ihnen ist wohl *Schopenhauer.*

[2] *K. Fischer,* Gesch. d. n. Phil. V, 2:te Aufl. S. 78; *Benno Erdmann,* S. 44 ff. und 68—70; *Hicks,* Die Begriffe Phänomenon und Noumenon, S. 173—178. — Eine Ansicht, die wohl eigentümlich genannt werden kann, hat in diesem Punkte *B. Erdmann,* welcher meint, die Kausalität des Dinges an sich in Ansehung der Sinnenwelt sei beschrieben in Kants Lehre von der kosmologischen Freiheit. Die Freiheit in kosmologischem Sinne ist ja nach Kant das Vermögen, eine Kausalkette in der Sinnenwelt von selbst *anzufangen* (siehe z. B. Kr. d. r. V., S. 370—372 und Proleg., S. 105 Anm.), und setzt daher für ihre Denkbarkeit natürlich eine schon gegebene Zeitreihe voraus, mit Beziehung auf welche der "Anfang" erst möglich ist. Auch wird ja die (logische) Möglichkeit der Freiheit nur so eingesehen, dass man sich ein Wesen denkt, das *sowohl* der intelligiblen *als* der phänomenalen Welt angehört. Ausserdem ist zu beachten, dass die Wirklichkeit der *Freiheit* nach Kant nicht theoretisch bewiesen werden kann, weil die Annahme derselben ruhen muss auf einem Schluss aus der Erfahrung auf etwas, das nach Erfahrungsgesetzen nicht verstanden werden kann (Kr. d. r. V., S. 445). Das Ding an sich als Ursache ist hingegen eine *Realität:* ein Gedanke, den die eigene Wirklichkeit der Sinneserkenntnis realisiert (siehe oben S. 122).

schaulichen Bedingungen für ihre Anwendung fehlen. Wenn er nun die reine Kategorie Ursache auf das Ding an sich anwendet und zwar nicht problematisch, sondern unter dem Vorgeben einer wenn auch unbestimmten Erkenntnis desselben, so steht das eben in geradem Widerspruch mit dem Angeführten[1]. — Nach unserer oben gegebenen Darstellung löst sich indessen die Schwierigkeit von selbst. Es steht unzweifelhaft fest, dass, wenn das unbestimmte Noumenon als Ursache der Phänomene und als existierend gefasst wird, es sich wenigstens für Kant selbst nicht um die Kategorien Ursache und Existenz handelt, seien es nun die reinen oder die schematisierten. Hinsichtlich der Existenz insbesondere haben wir durch Heranziehung der Kantischen Lehre von der Existenz des transszendentalen Subjekts, wie sie unbestimmt in einer zur Einheit der Apperzeption gehörigen unbestimmten Wahrnehmung gegeben ist — welche Existenz ausdrücklich von der Kategorie Existenz unterschieden wird —, zu beweisen versucht, dass das unbestimmte Noumenon nach Kant nichts anderes ist als *das Sein überhaupt*, obwohl negativ bestimmt als *nicht* Gegenstand sinnlicher Anschauung seiend. Überhaupt ist es ja klar, dass, sofern das Ding an sich dem nicht-sinnlichen Ding überhaupt gleichgesetzt wird, und sofern man weiss, dass der Begriff desselben geradezu Moment im Begriff der *Kategorie* ist, mithin begriffsmässig derselben vorhergeht, alles, was in der Konzeption des Begriffes vom Ding an sich gedacht wird, begriffsmässig jeder einzelnen Kategorie vorhergeht. Von besonderer Beweiskraft ist hierbei auch, dass, wenn Kant die logische Möglichkeit der Aussage der Kategorien vom Ding an sich direkt betont, das gewöhnlich im besonderen Hinblick auf die Bedeutung geschieht, die dieses für das Denken des Noumenon als in gewisser Hinsicht *unbedingten* Grundes des Bedingten in der Sinnenwelt, d. h. für die Möglichkeit von Ideen des Unsinnlichen hat. Niemals aber geschieht es, um den Begriff des Dinges an sich überhaupt zu sichern. Hiervon mehr bei der Behandlung der

---

[1] *Riehl*, Der phil. Krit. I, S. 432, sucht dieser Schwierigkeit zu entgehen, indem er die Ansicht aufstellt, die Kategorien besässen nach Kants Lehre wirklich objektive *Giltigkeit* hinsichtlich der Noumena, gäben aber keine *bestimmte* Erkenntnis. Der einzige Grund aber, der für eine so eigentümliche Auffassung angeführt wird, ist ein Zitat, das einen ganz anderen Sinn als bei *Riehl* giebt, sobald es vollständig herausgelesen wird.

positiven Seite des Verhältnisses der Kategorien zum Ding an sich.

55. Bevor wir zur letztgenannten Untersuchung übergehen, haben wir im besonderen zu betrachten, wie *das Ding an sich nach Kant sich zum Begriff des Mannichfaltigen verhält. Erdmann* meint, Kant setze bei seiner Argumentation eine Mehrheit von Dingen an sich voraus[1]. Sicher ist wohl auch, dass Kant oft von »Gegenständen an sich», »Sachen» u. s. w. sowohl in den Proleg. als in der Kr. d. r. V. spricht. Ebenso sicher ist es indessen, dass Kant auch vom »Ding an sich» spricht, und entschieden hat er sich nirgends über den Sachverhalt ausgesprochen. Unter solchen Umständen erscheint es angebracht, sich an das zu halten, was mit Sicherheit auf Kantische Aussprüche zurückgeführt werden kann. So viel können wir ja mit Bestimmtheit sagen, dass das Noumenon, von dem wir eine unbestimmte Erkenntnis haben, »ein unbekanntes Etwas» ist, welches nicht-sinnlich ist und den Phänomenen zu Grunde liegt. Dagegen braucht nicht zu streiten, dass Kant von Dingen an sich im Plural spricht. Weshalb nicht ebensogut im Plural als im Singular (im Sinne numerischer Einheit), da keines von beiden mehr als das andere etwas ausdrückt, das mit dem Anspruch auf objektive Giltigkeit vom Noumenon *an und für sich* ausgesagt werden kann, obgleich keines von beiden einen direkten Widerspruch enthält, da ja auch die Quantitätskategorien ohne Widerspruch vom Ding an sich ausgesagt werden können? Ich möchte meinen, dass Kant bisweilen den Plural vom Noumenon anwendet, um damit sein Verhältnis zu den *mannichfaltigen* phänomenalen Objekten zu veranschaulichen. Jedes Objekt ist nämlich als Ding an sich in einer bestimmten Relation zu Raum und Zeit zu betrachten[2]. Damit erscheint ja das Ding an sich im Verhältnis zu den Phänomenen als ein Mannichfaltiges. Sich in diese Frage zu vertiefen, dient zu nichts, ich habe nur zeigen wollen, dass es auch hier nicht notwendig ist, Kant einen »flagranten Widerspruch» zuzuschreiben.

56. Wir gehen nun über zu der Frage *der Denkbarkeit der Kategorien in Ansehung des Noumenon.* Schon in der ersten Auflage hebt Kant hervor, dass »ein reiner Gebrauch der Kategorien zwar möglich, d. i. ohne Widerspruch ist, aber keine objektive Giltigkeit hat»[3]. Bestimmter heisst es in den

[1] A. a. O., S. 19. [2] Siehe oben S. 122. [3] S. 234.

Proleg., dass die Beziehung der Kategorien auf das Urwesen zulässig ist, weil sie »zwar keinen bestimmten, aber auch eben dadurch keinen auf Bedingungen der Sinnlichkeit eingeschränkten Begriff desselben geben»[1]. In der zweiten Auflage der Kritik wird schon bei der transszendentalen Deduktion der Kategorien gesagt, dass sie im »Denken» nicht durch die Bedingungen der Sinnlichkeit eingeschränkt sind, obwohl die Einsicht in die Beschaffenheit des Gegenstandes (»das Erkennen») notwendig Anschauung erfordert. Ein solches Denken ist besonders nötig für den Gebrauch der reinen Vernunft[2]. Der Grund für diese *Denkbarkeit* des Noumenon durch die Kategorie wird in der Kr. d. p. V. angegeben. Die Kategorien sind reine Begriffe vom Objekt überhaupt, haben ihren Sitz im *reinen* Verstande und können daher sowohl auf sinnliche als auf unsinnliche Objekte bezogen werden, obwohl sie, wenn Anschauung fehlt, keine Erkenntnis geben können. Die Bedeutung davon, dass auch Noumena durch Kategorien *gedacht* werden können, liegt, wie hier gesagt wird, besonders darin, dass damit die *Freiheit* als unbedingte Kausalität denkbar wird[3]. Hierdurch erhält auch Kants oben behandelte Lehre, dass die Kategorien keine Erkenntnis von den Noumenen geben können, weitere Beleuchtung. Die Kategorien sind Arten, das Objekt durch Anschauung zu bestimmen. Wo nun die Anschauung fehlt, bleibt die Bestimmungsart übrig, das Bestimmen selbst geht aber nicht vor sich. Daher heisst es auch, dass die Kategorien ohne Anschauung »leere Titel zu Begriffen» ohne Bedeutung sind[4]. Ohne Erfahrung können wir nur »Formen zu Dingen, aber keine Dinge selbst» denken[5]. Es ist zu beachten, dass das hier von dem Verhältnis der Kategorien zu Objekten einer nicht-sinnlichen Anschauung Gesagte ebensogut auch auf mögliche Objekte einer anderen sinnlichen Anschauung als der unsrigen angewendet werden kann. Auch in Ansehung solcher sind die Kategorien für uns bloss leere Gedankenformen[6].

Indessen liegt hier eine gewisse Schwierigkeit bei der

---

[1] S. 122.

[2] S. 681. Über den Unterschied zwischen "Denken" (dem logisch möglichen) und "Erkennen" siehe auch Vorr. S. 23 Anm.

[3] S. 65, 68 und 163.

[4] Kr. d. r. V., S. 526, 527 und 538; Proleg., S. 118 u. anderswo.

[5] Proleg., S. 125. [6] Kr. d. r. V., S. 670.

Deutung von Kants Meinung vor. An einer bereits angezogenen Stelle in der Amphibolie der Reflexionsbegriffe heisst es, dass die *Kategorien gar keine Anwendung in Ansehung der Noumena hätten, auch wenn eine intellektuelle Anschauung gegeben wäre.* Dasselbe wird auch in der zweiten Auflage der Kritik in der transszendentalen Deduktion der Kategorien gesagt[1]. Dies scheint im Widerspruch mit dem vorher von der *Denkbarkeit* der Kategorien in Ansehung der Noumena Gesagten zu stehen, besonders wenn es in Worten konzentriert ist, wie dass die reinen Verstandesbegriffe sich auf Gegenstände der Anschauung überhaupt, auch einer solchen, die nicht gleich unserer ist, erstrecken, sofern sie nur *nicht* intellektuell ist[2]. Ziehen wir aber nur die Hauptstelle in der transszendentalen Deduktion der Kategorien in Betracht, so löst sich die Schwierigkeit. Es heisst zunächst § 20, dass »alle sinnlichen Anschauungen unter den Kategorien, als Bedingungen, stehen, unter denen allein das Mannichfaltige derselben in ein Bewusstsein zusammenkommen kann». D. h. die Kategorien bezeichnen Regeln, nach welchen der Verstand die Anschauungen auf die Einheit des Bewusstseins beziehen und so Erkenntnis geben kann. Nun heisst es in der Anmerkung, § 21, dass die Kategorien gar nicht diese Bedeutung besitzen würden, wenn nicht die Anschauung dem Verstande als *Material gegeben* wäre, um das Mannichfaltige zu ordnen und zu verbinden. Wäre der Verstand als solcher anschauend, so wäre die Anschauung in sich selbst intellektuell bestimmt, und die Erkenntnis wäre dann rein intuitiv und hätte nicht den Charakter von *Urteilen,* da die Kategorien als wesentlich *Formen für Urteile* ihre Bedeutung verlören. Es wird demnach hier offenbar nur gesagt, dass die Kategorien nicht *Erkenntnismedien* bei einer intellektuellen Anschauung sein würden. Ein Bestimmen des Gegenstandes *durch* Kategorien könnte bei einer solchen nicht in Frage kommen. Dieses schliesst aber natürlich nicht aus, dass das durch die Anschauung selbst ohne besonderes Urteilen bestimmte Objekt mindestens der Kategorie *adäquat* sein oder eine ihr entsprechende Beschaffenheit haben kann. Die Kategorie ist ja doch selbst intellektueller Natur. Die Möglichkeit einer solchen Entsprechung ist aber das einzige, was behauptet wird, wenn von der Widerspruchslosigkeit in der

[1] Siehe oben S. 144. [2] Kr. d. r. V., S. 670—671.

Aussage der Kategorien vom Gegenstand an sich gesprochen wird.

57. Wie wir gesehen haben, ist es besonders die Möglichkeit des »Vernunftgebrauchs», hinsichtlich welcher Kant betont, dass die Kategorien als Bestimmungen bei dem Noumenon wenigstens *gedacht* werden können. Untersuchen wir nun, *in welchem Verhältnis die Vernunftidee zum Noumenon steht.* Wir leiten die Untersuchung mit der Feststellung ein, dass zwischen zwei Arten von Denknotwendigkeit zu unterscheiden ist, deren eine subjektiver, die andere objektiver Natur ist, und welche beide bei Kants Behandlung der Vernunftideen vorkommen[1]. Die erstere bedeutet nur einen subjektiven Zwang, blossen Grundsätzen oder Maximen für den Verstandesgebrauch objektive Realität zu geben[2]. Die »Widersprüche», »Täuschungen», »Blendwerke», in die man dabei gerät, können jedoch durch die Selbsterkenntnis der Vernunft unterschieden, und damit das objektiv Notwendige von dem, was bloss ein subjektiver Zwang ist, auf bestimmte Weise aufzufassen, gesondert werden[3]. Die Ideen der reinen Vernunft können nicht an sich selbst dialektisch sein, »sondern ihr blosser Missbrauch muss es allein machen, dass uns von ihnen ein trüglicher Schein entspringt, denn sie sind uns durch die Natur unserer Vernunft aufgegeben, und dieser oberste Gerichtshof kann unmöglich selbst ursprüngliche Täuschungen und Blendwerke enthalten»[4]. Nicht die Idee an sich selbst, sondern bloss ihr Gebrauch führt zu einer unerlaubten Transszendenz oder einem Hinausgehn über die Erfahrung, wenn man dieselbe nämlich *Erkenntnis* von einem besonderen Gegenstande enthalten lässt[5]. Schon aus dem Angeführten ergiebt sich, dass die Idee an sich selbst eine bestimmte objektive (innere) Denknotwendigkeit enthält. Aus der ganzen Dialektik geht indessen hervor, dass das Denken in diesem Gedanken das Objekt nicht *realisieren* oder Anspruch auf objektive *Realität* machen kann, sondern dass er statt dessen seine Bedeutung als eine zu realisierende Aufgabe hat, die dem empirischen Verstandesgebrauch zur Regel dient. — Wir wollen, um das Gesagte zu beleuchten, nur

---

[1] Wir haben schon oben S. 86 ff. dieses Verhältnis behandelt, aber mehr in polemischer Absicht und im Vorbeigehen. Hier thun wir es nun auf vollständigere Weise und aus ganz anderen Gesichtspunkten.

[2] Kr. d. r. V., S. 263. [3] Siehe oben S. 87.

[4] Kr. d. r. V., S. 520. [5] S. 502.

ein paar Stellen aus der Dialektik anführen. In dem Stücke, das den dialektischen Schein in allen transszendentalen Beweisen für das Dasein eines notwendig existierenden Wesens behandelt, heisst es: »Es ist etwas überaus Merkwürdiges, dass, wenn man voraussetzt, etwas existiere, man der Folgerung nicht Umgang haben kann, dass auch irgend etwas notwendigerweise existiere . . . Dagegen mag ich einen Begriff von einem Dinge annehmen, welchen ich will, so finde ich, dass sein Dasein niemals von mir als schlechterdings notwendig vorgestellt werden könne . . . mithin ich zwar zu dem Existierenden überhaupt etwas Notwendiges annehmen müsse, kein einziges Ding aber selbst als an sich notwendig denken könne.»[1] D. h. der Gedanke eines existierenden Wesens überhaupt führt wegen des Verlangens nach Vollständigkeit der Bedingungen zu dem Gedanken eines notwendig existierenden Wesens. Ich kann aber kein besonderes Ding als notwendig existierend denken: d. h. ich kann nicht den Gedanken realisieren. Aus diesem Umstande, schliesst Kant, folgt nun, dass mein Denken in diesem Fall nur insoweit Bedeutung hat, als es Grundsätze für meinen Verstandesgebrauch giebt, »einerseits zu allem, was als existierend gegeben ist, etwas zu suchen, das notwendig ist, d. i. niemals anderswo als bei einer a priori vollendeten Erklärung aufzuhören, anderseits aber auch diese Vollendung niemals zu hoffen, d. i. nichts Empirisches als unbedingt anzunehmen . . .» Also: die innere Denknotwendigkeit liegt bloss in der Zusammengehörigkeit des Gedankens einer beliebigen Existenz und des Gedankens eines notwendig existierenden Wesens als einer für uns unmöglich zu realisierenden Aufgabe. Diese innere Notwendigkeit giebt der Aufgabe die Bedeutung einer Regel für den empirischen Vernunftgebrauch. — Ganz dasselbe wird bezüglich der kosmologischen Idee in dem Stücke: »*Kritische Entscheidung des kosmologischen Streites der Vernunft mit sich selbst*» ausgesprochen: »Zuerst ist folgender Satz klar und ungezweifelt gewiss, dass, wenn das Bedingte gegeben ist, uns eben dadurch ein Regressus in der Reihe aller Bedingungen zu demselben *aufgegeben* sei.» Diese *aufgegebene* Reihe wäre auch wirklich *gegeben,* heisst es weiter, wenn unser Verstand es mit dem Ding an sich zu thun hätte, denn wenn ein Bedingtes gegeben ist, ist hier auch die ganze Reihe der Bedingungen gegeben. Auf dem Gebiet der Phäno-

[1] S. 483—484.

mene aber, wo keine anderen Bedingungen wirklich sind, als die, zu welchen der Verstand bei dem Fortgang der regressiven Synthese gelangt, kann es sich nur um eine Aufgabe handeln, den Gedanken der Totalität der Bedingungen zu realisieren[1]. Das Angeführte deutet an, dass die Aufgabe, die die Idee enthält, lösbar sein würde, wenn eine intelligibele Welt für unsern Verstand gegeben wäre, oder dass unter solchen Verhältnissen wirklich die Totalität der Bedingungen mit dem Bedingten selbst gegeben sein würde. Dieses Verhältnis der Idee zum Noumenon haben wir zum Gegenstand einer besonderen Untersuchung zu machen.

58. Vorher dürfte es sich aber der Klarheit wegen empfehlen, im allgemeinen festzustellen, *was nach Kant erforderlich ist, damit ein Gedanke realisiert werden könne*, oder damit der Übergang vom Gedanken selbst zur Setzung eines Gegenstandes möglich sei. — Darauf ist ja sehr einfach zu antworten, dass dieses Setzen, wenn es möglich ist, eine Synthesis mit dem reinen Selbstbewusstsein als unmittelbarer Einheit ist. Daher muss auch der Gegenstand selbst — das zweite Glied in der Synthesis — gegeben sein in dem reinen Selbstbewusstsein, d. h. er muss anschaulich sein. Er muss nach dem »Postulat des empirischen Denkens» in empirischer Anschauung gegeben sein, um als gegebene Wirklichkeit gesetzt werden zu können; er muss eine mögliche Anschauung sein, die mit der wirklichen nach Gesetzen einer möglichen Erfahrung zusammenhängt, um als (denk-) notwendige Wirklichkeit gesetzt werden zu können. Er muss daher schliesslich, um als möglich gesetzt werden zu können, überhaupt anschaubar sein, in Übereinstimmung mit den Bedingungen der Anschauung stehn. Nun findet sich ausserhalb der Sphäre des Sinnlichen kein besonderer Gegenstand, der diese Forderungen für die Realisation des Begriffs erfüllt. Nur der Gedanke des Noumenon in negativer Bedeutung oder des Dinges überhaupt, sofern es von der sinnlichen subjektiven Anschauung abgesondert ist, kann ausserhalb der Sphäre der sinnlichen Objekte nach diesen Forderungen realisiert werden. Indem überhaupt Objekte in der sinnlichen Anschauung gegeben sind, ist auch das Objekt an sich gegeben. Sonst wäre alles eitel Subjektivität. Da aber dieses nur durch sinnliche Prädikate bestimmt werden kann, und diese letzteren phänomenaler Natur sind, das Ding an sich nur in seine

[1] S. 406.

Beziehung zu den Formen der Sinnlichkeit ausdrücken, so kann das Objekt an sich, positiv gesehen, nur völlig unbestimmt gesetzt werden, muss aber von der sinnlichen, subjektiven Anschauung gesondert werden. Es ist auch *nur* die auf diese Weise *mit* dem Phänomen gegebene Wirklichkeit des unbestimmten Noumenon, die Kant verficht.[1] *Niemals* stützt sich Kant auf die Notwendigkeit, etwas Unbedingtes als letzten Grund zu dem Bedingten anzunehmen, und auf die Unmöglichkeit, etwas Sinnliches als unbedingt zu denken — und dies aus dem Grunde, weil bei einem solchen Schluss jede Anschauung als Medium für die Realisation des Gedankens des *Unbedingten* fehlt. Dieses Verhältnis tritt grell hervor, wenn Kant wirklich den Begriff des Unbedingten auf das Noumenon bezieht und *dennoch* die Wirklichkeit des unbestimmten Noumenon bloss als Korrelat des Phänomenon gegeben sein lässt[2].

59. Wir gehen nunmehr über zu einer näheren Betrachtung *des Verhältnisses zwischen der Aufgabe, den Be-*

[1] Das ist auch der Grund, weshalb Kant den Satz verficht, dass die rationale Psychologie, wenn sie überhaupt möglich sein soll, einen in dem Gedanken: Ich denke enthaltene innere, wenn auch unbestimmte Wahrnehmung voraussetze (Kr. d. r. V., S. 294 und 639). Ich als bestimmbares Dasein überhaupt kann nicht ohne sinnliche Anschauung gesetzt werden (siehe oben S. 134 ff.).

[2] Ein Beispiel hierfür bietet sich Kr. d. r. V., S. 538: "Frägt man denn also (in Absicht auf eine transszendentale Theologie) u. s. w." und Proleg., S. 116—117: "Die Sinnenwelt ist nichts als eine Kette nach allgemeinen Gesetzen verknüpfter Erscheinungen, sie hat also kein Bestehen für sich, sie ist eigentlich nicht das Ding an sich selbst, und bezieht sich also notwendig auf das, was den Grund dieser Erscheinung enthält, auf Wesen, die nicht bloss als Erscheinung, sondern als Dinge an sich selbst erkannt werden können. In der Erkenntnis derselben kann Vernunft allein hoffen, ihr Verlangen nach Vollständigkeit im Fortgange vom Bedingten zu dessen Bedingungen einmal befriedigt zu sehen." Hier ist es ja ganz offenbar, dass Kant zu dem *Ding an sich* als dem *Grunde des Phänomens als Phänomens* gelangt. An die Erkenntnis dieses Dinges an sich knüpft er aber die Möglichkeit einer Realisation der Aufgabe an, die Totalität der Bedingungen zu dem Bedingten zu finden. Hören wir aber, wie *Volkelt,* Kants Erkenntnistheorie, S. 98—99 die Stelle interpretiert: "Aus dieser Stelle ergiebt sich unzweideutig, welchen näheren Charakter der von Kant angenommene Grund der Erscheinungen hat. Die Erfahrungswelt ist eine Kette kausal verknüpfter Glieder, deren jedes auf seine Bedingungen bis ins Endlose hinweist. Man schreitet innerhalb der Erscheinungswelt von Abhängigkeit zu Abhängigkeit, ohne je zu einem Unabhängigen zu kommen. Die Erscheinung ist daher selbst etwas Abhängiges, sie hat "kein Bestehen für sich". Es muss also ein *unabhängiges, unbedingtes Sein* als Grund der Erscheinungen angenommen werden. Und dies eben nennt Kant 'Ding an sich'". Ein typisches Beispiel dafür, wie dieser Verfasser Kant auslegt! — Proleg. S. 117—118 steht ungefähr dasselbe wie S. 116—117 und erfährt eine ähnliche Auslegung von seiten Volkelts a. a. O.

griff des Unbedingten zu realisieren, und dem Noumenon. Schon aus der angeführten Stelle in der Kritik (Kosmologie)[1] ging ja hervor, dass diese Aufgabe möglich zu lösen sein müsste, wenn der Verstand *Erkenntnis* vom Noumenon hätte. Dasselbe ergiebt sich auch aus der in der vorhergehenden Anmerkung aus den Proleg. angeführten Stelle: »In der Erkenntnis derselben (der Noumena) kann Vernunft allein hoffen, ihr Verlangen nach Vollständigkeit im Fortgange vom Bedingten zu dessen Bedingungen einmal befriedigt zu sehen.» Es ist nun auch klar, dass ebenso problematisch wie der Begriff eines hierzu geschickten Verstandes auch die Möglichkeit ist, die Aufgabe zu realisieren. Klar ist ebenso, dass ich mir auch keinen Begriff davon machen kann, wie dieses Unbedingte sein sollte. Denn die einzigen Begriffe, durch die wir das Unbedingte denken können, sind die Kategorien. Diese aber haben keine (objektive) Bedeutung ohne Anschauung. Jedoch enthält es, wie wir oben gesehen, keinen Widerspruch, das durch unsere Kategorien gedachte Unbedingte als wirklich zu denken. Wir können uns nur keine anschauliche Vorstellung davon machen, also auch nicht begreifen, *was* dieses Wirkliche sein sollte. Wir haben ja nur in unserem Denken unsere *Arten zu urteilen* mit dem Begriff des Unbedingten verbunden, was keine objektive Bestimmung abgiebt. Wir können daher nur in abstracto denken, dass etwas unserem Gedanken Korrespondierendes gegeben sein kann, ohne bestimmen zu können, *was* dieses an und für sich sei. So behandelt Kant auch offenbar die Idee der Freiheit — des Vermögens, unbedingt in der Sinnenwelt Kausalreihen herzustellen. Es heisst, dass man (theoretisch) weder ihre Wirklichkeit noch reale Möglichkeit beweisen könne, sondern nur ihre Denkbarkeit[2], und dasselbe wird von der Idee der »unbedingten Existenz der Substanz» bei der Lösung der vierten Antinomie gesagt[3]. Ja, so behandelt Kant auch alle Ideen, soweit sie auf das Noumenon bezogen werden können, d. h. alle ausser der rein kosmologischen Idee (von der Welt als einer Totalität von Bedingungen). »Nun ist nicht das mindeste, was uns hindert, diese Ideen auch als objektiv und hypostatisch *anzunehmen*, ausser

[1] Siehe oben S. 163.

[2] Kr. d. r. V., S. 445; Kr. d. pr. V., S. 4, 52, 58 und 59 u. anderswo.

[3] Kr. d. r. V., S. 446 ff.

allein die kosmologische . . . Denn ein Widerspruch ist in ihnen nicht»[1].

Ja, es ist sogar nach Kant *ein Grundsatz für die Vernunft, die Wirklichkeit derselben anzunehmen* und dabei den Kategorien eine ihrer Stellung in dem empirischen Vernunftgebrauch analoge objektive Bedeutung zu geben. Diese Annahme darf jedoch nicht so gefasst werden, als beträfe sie die Sache an und für sich, sondern stellt nur eine Art Schema dar, das die Art und Weise bestimmt, wie der Fortgang zur Lösung der Vernunftaufgabe auf dem empirischen Gebiet am besten geschehen kann. Oder einfacher: indem die Lösung der Vernunftaufgabe auf eine konkrete Weise innerhalb der noumenalen Welt gedacht wird, ist der Weg für den Fortgang im empirischen Verstandesgebrauch vorgeschrieben — ohne damit auf irgend eine Weise die Erkenntnis über das Gebiet der Sinnlichkeit hinaus zu erweitern. Durch ihre Konkreszierung, was gleichbedeutend ist mit ihrer Versinnlichung, werden die Kategorien natürlich von dem Noumenon an und für sich *ausgeschlossen.*

60. Wir halten uns hierbei etwas auf, weil die richtige Auffassung der Meinung Kants in diesem Stück eine wesentliche Voraussetzung für das Verständnis seiner ethischen Lehren ist. Wir geben daher eine Darstellung der Hauptpunkte in Kants »*Anhang zur transszendentalen Dialektik*», wo *die regulative Bedeutung der vorgestellten Realität der Ideen* behandelt wird. Es heisst hier, dass die Vernunft sich auf den Verstand bezieht: seine Begriffe *ordnet* und ihnen die Einheit giebt, die sie haben können »in ihrer grösstmöglichen Ausbreitung»: d. h. die Vernunft denkt eine *Einheit* in der *Totalität* der Verstandesbegriffe[2]. Dieses wird auch so ausgedrückt, dass die Vernunft eine systematische Einheit der Verstandeserkenntnisse, d. h. einen Zusammenhang derselben aus einem Prinzip zu Stande zu bringen sucht. Dies setzt voraus, dass die Vernunft von der Idee einer vollständigen Einheit der Verstandeserkenntnis geleitet wird, »wodurch diese nicht bloss ein zufälliges Aggregat, sondern ein nach notwendigen Gesetzen zusammenhängendes System wird». Der »hypothetische Vernunftgebrauch» geht nun nach Kants Ansicht eben auf die Realisierung dieser systematischen Einheit in den Erkenntnissen aus. Man sucht eine Regel, die so beschaffen ist, dass alle dahin gehörigen Fälle

[1] S. 523. [2] S. 503.

sich aus ihr erklären lassen, und wenn man eine Regel von der Art gefunden hat, dass alle gegebenen Fälle in Übereinstimmung mit ihr stehen, so nimmt man an, dass auch alle Fälle, die nicht gegeben sind, sich aus ihr erklären lassen würden. Es ist klar, dass die Allgemeinheit der Regel nicht behauptet werden kann, da man nicht alle möglichen Fälle prüfen kann, man gewinnt vielmehr durch solch eine Regel nur Einheit in den besonderen Verstandeserkenntnissen und kann den Verstand in seinem Übergang zu neuen Gebieten leiten und ihm Zusammenhang geben: d. h. man schreitet durch solche Regeln fort zur Realisierung der systematischen Einheit aller Erkenntnisse[1].

Indessen haben wir bisher die systematische Einheit nur als ein *logisches* Prinzip betrachtet — eine Denkaufgabe —, zu dessen Lösung man im empirischen Verstandesgebrauch fortzuschreiten hat. »Ob aber die Beschaffenheit der Gegenstände oder die Natur des Verstandes, der sie als solche erkennt, an sich zur systematischen Einheit bestimmt sei, und ob man . . . also sagen könne: alle möglichen Verstandeserkenntnisse (darunter die empirischen) haben Vernunfteinheit und stehen unter gemeinschaftlichen Prinzipien, woraus sie unerachtet ihrer Verschiedenheit abgeleitet werden können, das würde ein *transszendentaler* Grundsatz der Vernunft sein, welcher die systematische Einheit nicht bloss subjektiv und logisch als Methode, sondern objektiv notwendig machen würde»[2].

Und, sagt Kant weiter, in der That ist es auch klar, dass, wenn die Natur wirklich, objektiv gesehen, mit der Forderung des logischen Prinzips im Streit stände, sodass ein Fortschreiten nach demselben unmöglich wäre, das Prinzip selbst widersinnig sein würde. Die Forderung aber ist notwendig, weil wir ohne sie, ohne das Gesetz der Vernunft, »gar keine Vernunft, ohne diese aber keinen zusammenhängenden Verstandesgebrauch, und in dessen Ermangelung kein zureichendes Merkmal empirischer Wahrheit haben würden». Daher muss die systematische Einheit als *objektive* der Natur zukommend angesehen werden[3]. — Hierzu sind nun einige Bemerkungen hinzuzufügen. 1:o ist es notwendig, genau zwischen der hier *postulierten* systematischen Einheit und der allgemeinen Gesetzmässigkeit, die in der Analytik als der Erfahrung zukommend

[1] S. 504—505. [2] S. 506. [3] S. 508.

bewiesen wird, zu unterscheiden. Die erstere ist eine Einheit, aus welcher alles Besondere in der Natur sich erklären liesse, z. B. im Gebiet der Kräfte eine radikale Grundkraft, aus deren Wirksamkeit die besonderen Kräfte sich erklären liessen[1]. Die allgemeine Gesetzmässigkeit der Erfahrung hingegen bedeutet nichts anderes, als dass alles in derselben durch alles andere bestimmt wird. Hier braucht keine andere Einheit angenommen zu werden als der Zusammenhang selbst. 2:o ist zu beachten, dass nach Kants Darstellung in der Analytik das empirische Kriterium der Wahrheit in einer möglichen Beziehung der Vorstellung auf eine durch die Gesetze des Verstandes, die Kategorien, und durch die Grundformen der Sinnlichkeit zusammenhängende mögliche Erfahrung besteht. Für die Möglichkeit dieses Kriteriums wird also bloss die formale systematische Einheit gefordert, nicht die hier postulierte reale. Es ist daher anzunehmen, dass Kant mit den zuletzt angeführten Worten sagen will, dass, wenn die Forderung realer systematischer Einheit aller Erkenntnis fortfiele, die Vernunft selbst im Sinne des alle möglichen besonderen Erkenntnisse zu einem Ganzen verbindenden Denkvermögens fortfallen würde. Damit aber würde auch die formale systematische Einheit der Erfahrung, die in dieser Vernunft ihren Grund hat, fortfallen. Direkt ausgedrückt lautet die Beweisführung: weil die Erfahrung behufs der Möglichkeit empirischer Wahrheit überhaupt unter der Einheit des Denkens stehen muss, muss auch alle Erfahrungserkenntnis der dazu gehörigen Forderung realer systematischer Einheit unterworfen sein. 3:o ist zu beachten, dass der jetzt festgestellte transszendentale Grundsatz von der systematischen Einheit als objektiv notwendiger Einheit hinsichtlich der Natur nicht so zu fassen ist, als wäre diese Einheit realisierbar oder darstellbar — wie die Kategorien es durch Schemata sind. Wir haben schon oben gezeigt, dass man durch den hypothetischen Vernunftgebrauch nur zur Systematisierung aller möglichen Erkenntnisse *fortgehen* kann. Da nun die Sinnenwelt nach Kants Meinung nicht Ding an sich ist, sondern so beschaffen, dass nichts ausser der Erkenntnis sich findet, so ist klar, dass die systematische Einheit nicht als eine bestimmte objektive Wirklichkeit betrachtet werden darf. Sondern es wird bloss gesagt, dass sie insoweit der Natur zu-

[1] S. 506.

kommt, als diese *ein Fortschreiten* zur Systematisierung aller Erkenntnisse *möglich macht.* Die Richtigkeit hiervon wird aus Kants eigenen Äusserungen bestätigt werden.

Wir wenden uns nun der *speziellen* Behandlung der vorliegenden Frage zu. Kant bezieht im Folgenden auf das Prinzip der systematischen Einheit drei gewöhnliche philosophische Grundsätze. Diese sind ebenfalls ursprünglich logische Prinzipien, setzen aber für ihre Möglichkeit transszendentale und damit objektive Grundsätze voraus. Das *erste logische* Prinzip stellt die Forderung nach Auffindung *allgemeiner empirischer Begriffe* und zuletzt eines *allgemeinsten* dar, im Verhältnis zu welchem alle anderen empirischen Begriffe als Modifikationen betrachtet werden können. Damit überhaupt das Besondere aus dem Allgemeinen soll abgeleitet werden können, müssen »allgemeine Eigenschaften der Dinge zum Grunde gelegt werden, unter denen die besonderen stehen»[1]. Der entsprechende *transszendentale* Grundsatz ist, dass sich eine bestimmte entsprechende Beschaffenheit bei den Naturdingen finden müsse (»ob wir gleich ihren Grad a priori nicht bestimmen können»). Die Begründung geschieht auf dieselbe Weise wie bei dem Allgemeinen, nämlich durch Hinweis auf die Möglichkeit der Erfahrung, und ist auch wohl in einer entsprechenden Weise aufzufassen[2]. — Zu dem logischen Prinzip der systematischen Einheit gehört aber auch *der Grundsatz der Spezifikation* oder der, dass man auf die Mannichfaltigkeit und Ungleichheiten der Dinge aufmerksam sein, von der Gattung zur Mannichfaltigkeit ihrer Arten gehn muss. Dieser Grundsatz wurzelt in dem Interesse, das die Vernunft daran hat, Vollständigkeit oder Bestimmtheit bei der Systematisierung zu erreichen. Da jeder Begriff einen Umfang hat, fordert die Vernunft, dass keine Art als die niedrigste angesehen werde. — Auch dieses logische Prinzip erfordert einen *transszendentalen* Grundsatz von dem Gesetz der Spezifikation, der objektive Bedeutung hätte. Indessen bedeutet dieser Grundsatz nicht das Dasein einer wirklichen Unendlichkeit von Begriffen, sondern er schliesst nur in sich, dass die Natur Stoff darbieten muss für die Thätigkeit des Verstandes nach dem logischen Prinzip[3]. — Als eine Vereinigung der beiden eben genannten Grundsätze wird schliesslich ein *dritter* Grundsatz von *der Affinität* aller Begriffe auf-

[1] S. 508—509. [2] S. 509—510. [3] S. 510—512.

gestellt, welcher »einen kontinuierlichen Übergang von einer jeden Art zu jeder anderen durch stufenartiges Wachstum der Verschiedenheit gebietet». Der entsprechende transszendentale Grundsatz sagt die Kontinuität der Natur aus [1]. »Man sieht aber leicht, dass diese Kontinuität der Formen eine blosse Idee sei, der ein kongruierender Gegenstand in der Erfahrung gar nicht aufgewiesen werden kann *nicht allein* um deswillen, weil die Spezies in der Natur wirklich abgeteilt sind . . . und wenn der stufenartige Fortgang in der Verwandtschaft derselben kontinuierlich wäre, sie auch eine wahre Unendlichkeit der Zwischenglieder . . . enthalten müsse, welches unmöglich ist, *sondern auch,* weil wir von diesem Gesetz gar keinen bestimmten empirischen Gebrauch machen können, indem dadurch nicht das geringste Merkmal der Affinität angezeigt wird . . ., sondern nichts weiter als eine allgemeine Anzeige, dass wir zu suchen haben» [2]. Der letzte der hier gegen die Möglichkeit eines mit dem Prinzip kongruierenden Gegenstandes angeführten Gründe ist der Mangel eines Schemas, nach dem dieses Objekt bestimmt werden kann. — Auch hier hat, wie man sieht, die Aufstellung des transszendentalen Grundsatzes nur den Sinn, dass die Natur Stoff für einen Fortgang nach dem logischen Prinzip darbietet.

Es ist nun bei diesen drei Prinzipien (welche verschiedene Seiten des Prinzips der systematischen Einheit sind) zu beachten, dass, obwohl sie nur Ideen sind und daher nicht in einem gegebenen Objekt realisiert werden können, »sie gleichwohl als synthetische Sätze a priori objektive aber unbestimmte Giltigkeit haben und zur Regel möglicher Erfahrung dienen . . .» Wir stehen hier nun vor einem ähnlichen Problem wie im Beginn der Kritik. Wir haben synthetische Grundsätze a priori, von denen wir wissen, *dass* sie giltig sind, da ohne sie keine Erfahrungserkenntnis möglich sein würde. Es fragt sich aber: *wie* kann diese Giltigkeit erklärt werden? Bezüglich der reinen Naturwissenschaft ist die Erklärung leichter zu geben, weil wir dort zeigen können, dass die hingehörigen Begriffe selbst die Objekte der Erfahrung konstituieren. Hier aber, wo wir uns mit unsinnlichen Begriffen beschäftigen, kann etwas derartiges nicht in Frage kommen. Es gilt also zu erklären, wie Grundsätze, die nicht konstitutiv sein können, gleichwohl objektive Giltigkeit besit-

[1] S. 512—515. [2] S. 515.

zen können?[1] Da die Kategorien nur durch Schemata die Objekte der Erfahrung bestimmen können und damit objektive Bedeutung besitzen, so haben wir auch hier nicht zwar wie dort ein Schema *in der Anschauung* zu suchen, welches hier unmöglich ist, aber ein *Analogon* zu einem solchen Schema, nach welchem die Idee der systematischen Einheit auf irgend eine Weise in der Erfahrung realisiert werden kann. Dieses »Schema» kann natürlich nicht ein der Idee der systematischen Einheit korrespondierendes *Objekt* bestimmen, sondern es kann nur eine *Methode* bestimmen, nach welcher der Verstand als empirisches Erkenntnisvermögen 1:o wirklich zur systematischen Einheit fortgehn, 2:o dies auf eine solche Weise thun kann, dass hinsichtlich der Sinneserkenntnis das bestmögliche Resultat ensteht. Indem aber gezeigt werden kann, dass die Denkaufgabe, unter welcher die Erfahrung für uns stehn muss, eine Methode für einen Fortgang und zwar den grösstmöglichen Fortgang zur Realisation derselben bestimmt, ist damit auch ihre eigene objektive Realität begreiflich gemacht. Die Erfahrungsobjekte müssen so beschaffen sein, dass man durch Anwendung der durch das »Schema» bestimmten Methode wirklich und zwar auf die bestmögliche Weise zur Realisation der systematischen Einheit fortgehn kann[2]. — Welcher Art nun das betreffende »Schema» ist, zeigt der nächste Abschnitt: »*Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft*».

Bevor wir aber auf ihn eingehn, fassen wir das Resultat des über die Idee der systematischen Einheit Gesagten zusammen. Diese Idee bedeutet eigentlich ein logisches Prinzip, das die Verwirklichung einer vollständigen systematischen Einheit in dem empirischen Verstandesgebrauche fordert. Indessen kann diese Einheit nicht in bestimmten Objekten dargestellt werden. Daher kann sie nicht wie die Kategorien *konstitutive* Bedeutung haben — Erkenntnis ihres Objekts konstituieren. Jedoch muss sie als für die Erfahrung geltend angesehen werden, weil diese ihre Möglichkeit als empirische Erkenntnis durch die Einheit des Denkens hat, mithin den in ihr liegenden Denkaufgaben unterworfen sein muss. Daher muss auch die Idee eine wenn auch unbestimmte objektive Giltigkeit besitzen, so dass die Natur wenigstens die Be-

---

[1] 516—517. [2] S. 517 und 518.

dingungen für einen *Fortgang* zum Ziel darbietet. Hier aber tritt die Schwierigkeit ein, die *Möglichkeit* dieser geforderten objektiven Giltigkeit zu verstehen, da hier sich kein Schema in der Anschauung findet, welches das Objekt bestimmt, in dem der Gedanke seine Realität hat. Indessen findet sich hier ein Analogon zu einem Schema, das die *Methode* bestimmt, nach welcher ein Fortgang — und zwar der innerhalb der Sinneserkenntnis grösstmögliche Fortgang — zum Ziel hin vor sich gehn kann. Damit ist die Möglichkeit der hier geforderten unbestimmten objektiven Giltigkeit erklärt.

61. Wir gehen nun zu einer näheren Betrachtung *dieses Analogons zu einem Schema* über, so wie es in dem ebengenannten Abschnitt dargestellt wird. Kant sagt hier: »Es ist ein grosser Unterschied, ob etwas meiner Vernunft als *ein Gegenstand schlechthin* oder nur als *ein Gegenstand in der Idee* gegeben wird. In dem ersteren Falle gehen meine Begriffe dahin den Gegenstand zu bestimmen; im zweiten ist es wirklich nur ein Schema, dem direkt kein Gegenstand, auch nicht einmal hypothetisch zugegeben wird, sondern welches nur dazu dient, um andere Gegenstände vermittelst der Beziehung auf diese Idee nach ihrer systematischen Einheit, mithin indirekt uns vorzustellen«[1]. Zu verstehen, was mit diesen Worten gemeint ist, bietet nach dem Vorhergehenden keine grosse Schwierigkeit. Es handelt sich hier darum, einen Gegenstand anzunehmen, nur um durch Beziehung der Dinge auf ihn indirekt eine Vorstellung von der systematischen Einheit derselben zu gewinnen. Dass hier unter dem objektiven Charakter der systematischen Einheit dasselbe zu verstehen ist wie in dem vorhin referierten Abschnitt, ergiebt sich aus der unmittelbar folgenden Erklärung: »So sage ich, der Begriff einer höchsten Intelligenz ist eine blosse Idee, d. i. seine objektive Realität soll nicht darin bestehen, dass er sich geradezu auf einen Gegenstand bezieht . . ., sondern er ist nur ein nach Bedingungen der grössten Vernunfteinheit geordnetes Schema von den Begriffen eines Dinges überhaupt, welches nur dazu dient, um die grösste systematische Einheit im empirischen Gebrauche unserer Vernunft zu erhalten, indem man den Gegenstand der Erfahrung gleichsam von dem eingebildeten Gegenstande dieser Idee als seinem Grunde oder Ursache ableitet. Alsdann heisst es z. B., die Dinge der Welt müssen so

[1] S. 521.

betrachtet werden, als ob sie von einer höchsten Intelligenz ihr Dasein hätten». D. h. man hat sich eine höchste Intelligenz als Ursache der Welt zu denken, um damit die Art und Weise zu bestimmen, wie die grösstmögliche systematische Einheit in dem empirischen Verstandesgebrauch erhalten werden kann. Die Objektivität der systematischen Einheit, die wir so »indirekt uns vorstellen», liegt bloss in der *Möglichkeit,* nach der durch Annahme des Gegenstandes der Idee dargestellten Methode die überhaupt grösstmögliche systematische Einheit der Sinneserkenntnis zu erhalten. Kant wendet sich darauf den drei Ideen (der psychologischen, kosmologischen und theologischen) zu als Aufgaben, den Begriff des unbedingten Grundes oder die vollständige systematische Einheit auf verschiedenen Gebieten der Erfahrungserkenntnis zu realisieren, und sagt: wenn man zeigen kann, dass sie unter Voraussetzung *ihres Gegenstandes* als Schema »auf systematische Einheit führen und die Erfahrungserkenntnis jederzeit erweitern, niemals aber derselben zuwider sein können: so ist es eine notwendige *Maxime* der Vernunft, nach dergleichen Ideen zu verfahren». Weiter heisst es dann: »Und dieses ist die transszendentale Deduktion aller Ideen der spekulativen Vernunft, nicht als *konstitutiver* Prinzipien der Erweiterung unserer Erkenntnis über mehr Gegenstände als Erfahrung geben kann, sondern als *regulativer* Prinzipien der systematischen Einheit des Mannichfaltigen der empirischen Erkenntnis überhaupt, welche dadurch in ihren eigenen Grenzen mehr angebaut und berechtigt wird, als es ohne solche Ideen, durch den blossen Gebrauch der Verstandesgrundsätze geschehen könnte». D. h. durch den Nachweis davon, wie durch Voraussetzung der Gegenstände der Ideen oder der vollständigen systematischen Einheit auf verschiedenen Gebieten eine Methode erhalten wird, die grösstmögliche systematische Einheit der Erkenntnisse zu verwirklichen, wird auch in concreto die *Berechtigung* der Anwendung der Ideen als regulativer Prinzipien bewiesen. Dieses aber ist eben eine transszendentale Deduktion der objektiven Giltigkeit der systematischen Einheit in oben angegebener Bedeutung[1].

Kant veranschaulicht darauf das Gesagte innerhalb des Gebiets der verschiedenen Ideen: wir haben an dem Leitfaden der inneren Erfahrung alle Erscheinungen unserer Seele so

[1] S. 520—522.

zu verknüpfen, *als ob* sie ihren Grund in einer einfachen Substanz hätten, die beharrlich mit persönlicher Identität existiert u. s. w. Es ist auch nicht das mindeste, was uns hindert, die wirkliche Objektivität dieser Ideen (mit Ausnahme der eigentlich kosmologischen) anzunehmen, da sie (ausser der genannten) keinen Widerspruch enthalten[1]. Jedoch ist die Widerspruchslosigkeit nur ein negatives Kriterium für die Wahrheit. Daher dürfen die Gegenstände der Ideen nicht an sich selbst angenommen werden, sondern nur als »Analoga zu wirklichen Dingen», die das regulative Prinzip der systematischen Einheit schematisieren. Wir denken uns »ein Etwas, wovon wir, was es an sich selbst sei, gar keinen Begriff haben, aber wovon wir uns doch ein Verhältnis zu dem Inbegriffe der Erscheinungen denken, das demjenigen analog ist, welches die Erscheinungen unter einander haben». So giebt die Vernunft bloss die Idee von einem Etwas, »worauf alle empirische Realität ihre höchste und notwendige Einheit gründen, und welches wir uns nicht anders als nach der Analogie einer wirklichen Substanz, welche nach Vernunftgesetzen die Ursache aller Dinge sei, denken können . . .» Dieses, ohne dass wir, da die Bedingungen für die Anwendung unserer Verstandesbegriffe fehlen, vermeinen können, auf diese Weise unsere Erkenntnis erweitern zu können. Ich bereite aber, trotz meiner Unkenntnis des vorausgesetzten Wesens, der Vernunft selbst die vollkommenste Befriedigung in Ansehung der systematischen Einheit, die sie so viel wie möglich in ihrer empirischen Thätigkeit als Erkenntnisvermögen zu realisieren hat[2].

Kant stellt sodann den Unterschied zwischen einer suppositio relativa und einer suppositio absoluta dar. Dieser Unterschied hat seine Bedeutung, wenn wir es mit einem regulativen Prinzip (dem Prinzip der systematischen Einheit) zu thun haben, von dem wir zwar wissen, dass es notwendig an sich selbst sei, dessen Quelle wir aber nicht kennen. Ich kann mir einen Gegenstand als Grund der Giltigkeit dieses

[1] Hierbei ist jedoch die Einschränkung zu machen, dass die Kategorien, durch welche der Gegenstand in der Idee gedacht wird, unter Ausschluss aller sinnlichen Momente gedacht werden müssen, die für die Anschaulichmachung des Objekts angewendet werden. Anders kann der Gegenstand nicht wirklich gedacht werden. Das Unbedingte kann nicht sinnliche Eigenschaften haben. Mehr hierüber weiter unten.

[2] S. 522—524.

Prinzips denken, ein solches Denken dient dann aber nur dazu, die eigene Allgemeinheit des Prinzips bestimmt zu denken. Ich kann nämlich durch die Begriffe Substanz, Ursache u. s. w. nicht über die Erfahrung hinaus kommen, kann also den betreffenden Gegenstand nicht an sich selbst, sondern bloss »relative auf die Sinnenwelt» annehmen. Ich kann ihn mit »solchen Eigenschaften, als den Verstandesbegriffen im empirischen Gebrauche analog sind», bestimmen. »Ich werde mir also nach der Analogie der Realitäten in der Welt, der Substanzen, der Kausalität und der Notwendigkeit, ein Wesen denken, das alles dieses in der höchsten Vollkommenheit besitzt, und, indem diese Idee bloss auf meiner Vernunft beruht, dieses Wesen als *selbstständige Vernunft,* was durch Ideen der grössten Harmonie und Einheit Ursache vom Weltganzen ist, denken können, so dass ich alle die Idee einschränkenden Bestimmungen weglasse, lediglich um unter dem Schutze eines solchen Urgrundes systematische Einheit des Mannichfaltigen im Weltganzen und vermittelst derselben den grösstmöglichen empirischen Vernunftgebrauch möglich zu machen, indem ich alle Verbindungen so ansehe, als ob sie Anordnungen einer höchsten Vernunft wären, von der die unsrige ein schwaches Nachbild ist.» Ich bin berechtigt, dieses Wesen durch Eigenschaften zu denken, die der Sinnenwelt angehören. Denn ich gehe keineswegs darauf aus, den Gegenstand (den Grund der Sinnenwelt) zu bestimmen, wie er an sich selbst sei. »Ich denke mir nur die Relation eines mir an sich ganz unbekannten Wesens zur grössten möglichen systematischen Einheit des Weltganzen, lediglich um es zum Schema des regulativen Prinzips des grösstmöglichen empirischen Gebrauchs meiner Vernunft zu machen»[1]. — Wir schliessen hier das Referat ab, nachdem wir das Wichtigste des Inhalts, soweit er das Schema der Vernunftidee betrifft, in vorliegendem Abschnitt dargestellt haben.

62. Wir wollen jetzt nur *durch Parallelstellen das Gesagte zu beleuchten* suchen. Wir halten uns aber dabei der Einfachheit wegen nur an *die theologische Idee.* Diese ist ja auch, von dem hier in Frage kommenden Gesichtspunkte aus gesehen, die wichtigste als Idee der vollständigen, systematischen Einheit, die der gegebenen Wirklichkeit überhaupt und damit der Möglichkeit eines Fortgangs zur systematischen

[1] S. 525—527.

Einheit in der Sinneserkenntnis zu Grunde liegt. Auch behandelt Kant meistens das Schema dieser Idee. Es sind eigentlich vier Punkte, die einer Auseinandersetzung bedürfen.

1) Es ist zu untersuchen, was Kant unter »*dem an und für sich unbekannten Wesen*» versteht, dem in dem Schema der theologischen Idee eine bestimmte Beschaffenheit zugeschrieben wird — damit der Gedanke daran eine giltige Methode für den Fortgang des empirischen Verstandesgebrauchs zur »grösstmöglichen systematischen Einheit» abgeben könne. — Wir brauchen bloss darauf Rücksicht zu nehmen, was oben von der Aufgabe der Vernunft gesagt worden ist, den Begriff des unbedingten Grundes für das gegebene Bedingte zu realisieren. Diese Aufgabe kann die Vernunft nur in einer intelligibelen Welt realisierbar denken. Dabei hat die Vernunft einen Anknüpfungspunkt in der auf *andere* Gründe — den Phänomencharakter der Sinnenwelt — gestützten Wirklichkeit des bloss negativ bestimmbaren Noumenon. Auf dieses bezieht die Vernunft den unbedingten Grund oder die vollständige systematische Einheit, obwohl sie den Gedanken daran nicht realisieren kann. Unter solchen Verhältnissen ist es natürlich, dass Kant unter »dem an und für sich unbekannten Etwas», das in dem Schema der theologischen Idee als unbedingter Grund zu der systematischen Einheit der Sinnenwelt gedacht wird, und das in Analogie mit den Verstandesbegriffen in dem empirischen Gebrauch derselben näher bestimmt wird, eben das unbestimmte Noumenon versteht, dessen Wirklichkeit auf Grund des Phänomencharakters der Sinnenwelt feststeht. Dies wird auch durch den Inhalt der der Darstellung in der Kritik entsprechenden 3 Paragraphen in den Proleg.[1] bestätigt. Hier wird direkt »das unbekannte Etwas», das als unbedingter Grund zu der systematischen Einheit der Sinnenwelt gedacht wird, auf das zufolge des Phänomencharakters der Sinnenwelt als wirklich erkannte Noumenon bezogen[2]. Ausserdem geschieht das Gleiche weiter unten in dem hier behandelten Abschnitte der Kritik[3].

2) Aus dem Referat geht hervor, dass die Bestimmungen, die dem Noumenon analogieweise beigelegt werden, die *Beziehung* desselben zur Sinnenwelt ausdrücken, es »relative auf die Sinnenwelt» bestimmen sollen, ohne deshalb etwas von dem-

[1] §§ 57, 58 u. 59. [2] Siehe z. B. S. 117—118.
[3] S. 538: "Frägt man denn also u. s. w."

selben an und für sich auszusagen. Dies wird auch in den Proleg. an den entsprechenden Stellen[1] betont. *Volkelt* meint nun, dass eine *Beziehung* zwischen dem Ding an sich und den Phänomenen nicht festgestellt werden könne, ohne dass man auf irgend eine Weise das Ding an sich selbst bestimme. »Um die *Beziehung* des Dinges an sich zu den Formen der Erscheinungen zu erkennen, *muss ich aus diesen Formen heraustreten* und das Ding an sich in seiner unverhüllten Nacktheit sehen». Anders, meint er, bestimmt man bloss, wie das Verhältnis sich uns zeigt und bleibt dann im Bereich der Phänomene. Demnach wäre hier ein schwerer Widerspruch in Kants Theorie vorhanden[2]. Es scheint indessen, als ob Volkelt nur das *Wort* Beziehung, wie es hier vorkommt, aufgenommen habe, ohne im mindesten darauf Rücksicht zu nehmen, in welcher Bedeutung *Kant* hier das Wort anwendet. Kant will ja offenbar damit nur ausdrücken, dass man von der Sinnenwelt aussagen kann, dass sie so ist, wie sie sein *würde*, wenn sie ihren Grund in einer Substanz hätte, die als selbständige Vernunft wirkt. Oder vom Gesichtspunkt des Dinges an sich aus: es würde der Phänomenwelt denselben Charakter geben, den sie hat, *wenn* es eine solche Substanz wäre. Dies ergiebt sich ja mit voller Evidenz aus der im Zusammenhang hiermit beständig wiederholten Forderung, die Sinnenwelt so zu betrachten, *als ob* sie ihren Grund in einem vernünftigen Wesen hätte u. s. w.[3]. D. h. *Kant* meint mit dem Ausdruck Beziehung nichts anderes, als dass die Kausalität des Dinges an sich rücksichtlich ihrer *Wirkung* bestimmt werden kann. Wie diese Kausalität auch an sich selbst beschaffen sein möge, ihre *Wirkung* ist eine solche, als ob sie einer uns bekannten Form von Kausalität gleich wäre. Mit einem Wort: er will damit eigentlich bloss einen Ausdruck für den Charakter der Sinnenwelt geben. Dass er dabei auf das Ding an sich oder ihre Ursache zurückgeht, beruht ganz

---

[1] S. 117, 120 u. 123. [2] Kants Erkenntnistheorie, S. 139.

[3] *Volkelts* Versuch a. a. O., S. 135 ff., diesem Ausdruck eine Tendenz von seiten Kants unterzulegen, das Ding an sich durch die Ideen zu *bestimmen*, muss als missglückt angesehen werden. Da Kant ausdrücklich erklärt, *weshalb* wir die Dinge so betrachten müssen, *als ob* sie ihren Grund in dem und dem hätten — nämlich weil wir auf diese Weise eine Methode erhalten, in unserem empirischen Verstandesgebrauch systematische Einheit zu gewinnen — so dürfen wir uns wohl auch darauf verlassen, dass dieses seine Meinung ist. Ein Anderes wäre es, wenn der Zweck dieser Betrachtungsweise gar nicht angegeben wäre.

einfach darauf, dass diese Beschaffenheit nicht anders bestimmt werden kann als dadurch, dass ihre Ursache als so und so beschaffen gedacht wird. — Indessen erhebt sich hier die Frage, *was das für eine Beschaffenheit der Sinnenwelt ist, die auf diese Weise bestimmt wird.* Was bedeutet es, dass sie eine solche Beschaffenheit hat, *als ob* sie ihren Grund in einem vernünftigen Wesen habe? Die Antwort ist diese, dass sie Stoff bietet für einen Fortgang des empirischen Verstandesgebrauches zur systematischen Einheit, und dass dieser Fortgang zum grösstmöglichen Resultat durch die in der Betrachtungsweise liegende Methode kommen kann. D. h. es wird nur eine gewisse Methode für den Verstandesgebrauch als *objektive* Bedeutung besitzend bestimmt. Daher wiederholt auch Kant oft, wenn er davon spricht, dass die Beziehung zwischen dem unbekannten Ding an sich und dem Phänomen auf die angegebene Weise bestimmt wird, dass dieses nur geschieht, um ein Schema für das regulative Prinzip der Vernunft zu bestimmen [1]. Eben diese bei Kant oft vorkommende Zusammenstellung beweist, dass nach seiner Meinung die Bestimmung der fraglichen Beziehung und die Bestimmung einer objektiven Methode bloss verschiedene Seiten derselben Sache ausdrücken. — Schliesslich wollen wir eine Parallelstelle aus der Kr. d. Urt. anführen, die in allen Punkten die Richtigkeit unserer Darstellung bestätigt. »So wie wir eine Ursache nach dem Begriffe, den wir von der Wirkung haben, (aber nur in Ansehung ihrer Relation dieser) benennen, ohne darum die innere Beschaffenheit derselben durch die Eigenschaften, die uns von dergleichen Ursachen einzig und allein bekannt und durch Erfahrung gegeben werden müssen, innerlich bestimmen zu wollen . . . ebenso werden wir *Etwas*, was den Grund der Möglichkeit und der praktischen Realität, d. i. der Ausführbarkeit eines notwendigen Endzwecks enthält, annehmen müssen, dieses aber nach Beschaffenheit der von ihm erwarteten Wirkung uns als ein weises, nach moralischen Gesetzen die Welt beherrschendes Wesen denken können und, der Beschaffenheit unserer Erkenntnisvermögen gemäss, als von der Natur unterschiedene Ursache der Dinge denken müssen, um nur das *Verhältnis* dieses alle unsere Erkenntnisvermögen übersteigenden Wesens zum Objekte *unserer* praktischen Vernunft auszudrücken, ohne doch dadurch die einzige uns

[1] Z. B. Kr. d. r. V., S. 527. Siehe ausserdem *Volkelt*, a. a. O., S. 140.

bekannte Kausalität dieser Art, nämlich einen Verstand und Willen ihm darum theoretisch beilegen zu wollen»[1] Hier sehen wir ja deutlich, was Kant damit meint, wenn er davon spricht, dass ein Verhältnis zwischen einer Ursache und einer Wirkung bestimmt werden kann, ohne dass damit die eigene Beschaffenheit der Ursache an und für sich bestimmt wird. Es handelt sich darum, dass eine im übrigen unbekannte Ursache eine solche *Wirkung* hat, dass diese denselben Charakter hat, als ob ihr eine uns bekannte Ursache zu Grunde läge. Die Kausalität ist also nur »*nach Beschaffenheit der Wirkung*» ganz gleichwertig mit einer uns bekannten Kausalität.

3) Eine solche Erkenntnis, wie die hier erwähnte, nennt Kant »*Erkenntnis nach der Analogie*». Man denkt die unbekannte Ursache der Welt in *Analogie* mit den Kategorien in ihrem empirischen Gebrauch, ohne damit *im mindesten* diese Bestimmungen von der Sache an sich selbst aussagen zu wollen. Hier sagt nun *Volkelt:* »Wenn ich einen Gegenstand nach blosser Analogie erkenne, so weiss ich, dass die Beschaffenheit dieses Gegenstandes innere Verwandschaft und Gleichartigkeit mit einer mir bekannten Beschaffenheit eines anderen Gegenstandes besitze, dass jedoch diese Beschaffenheit dort . . . eine mir ganz unbekannte, ja unfassbare Form annehme»[2]. So zeige Kant auch durch den Ausdruck Analogie eine Tendenz, das Ding an sich durch die Ideen zu bestimmen. Hier begegnen wir nun derselben Eigentümlichkeit, die wir vorher[3] beobachtet haben. *Volkelt* hält sich an ein *Wort*, hier an das Wort Analogie. Diesem Wort legt *er die* Bedeutung unter, von der er selbst glaubt, dass sie darin liege, und lässt völlig die Erklärungen ausser acht, die Kant selbst für das Wort giebt. — Indessen sind diese Erklärungen durchaus vollständig. Nehmen wir zunächst Proleg. § 58. Analogie ist *nicht*, heisst es, »wie man das Wort gemeiniglich nimmt, eine unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge, sondern bedeutet eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen.» In der Anmerkung wird als Beispiel die Analogie zwischen dem rechtlichen Verhältnis auf dem Gebiet der menschlichen Handlungen und dem mechanischen Verhältnis zwischen bewegenden Kräften angeführt. Vermittelst einer solchen Analogie, sagt Kant weiter, kann

---

[1] Ed. Kehrb. S. 355—356. [2] A. a. O., S. 142. [3] Oben S. 178.

ich mir daher einen Verhältnisbegriff von Dingen, die mir absolut unbekannt sind, bilden. So kann ich sagen: »wie sich die Beförderung des Glücks der Kinder zu der Liebe der Eltern verhält, so die Wohlfahrt des menschlichen Geschlechts zu dem Unbekannten in Gott, welches wir Liebe nennen; nicht als wenn es die mindeste Ähnlichkeit mit irgend einer menschlichen Neigung hätte . . .» Man kann nur sagen: es giebt etwas in Gott, was es nun auch sein möge, das zur Wohlfahrt des Menschengeschlechts führt, so dass diese sich darstellt, als ob sie durch eine göttliche Liebe bewirkt sei. »Der Verhältnisbegriff ist hier eine blosse Kategorie, nämlich der Begriff der Ursache, die nichts mit der Sinnlichkeit zu thun hat.»[1] Gottes Verhältnis zu der Wohlfahrt des Menschengeschlechts kann eigentlich, an und für sich betrachtet, nur durch die reine Kategorie Ursache gedacht werden. Es kann sich demnach nur um eine Versinnlichung desselben handeln, um auszudrücken, mit welcher uns bekannten Kausalität es rücksichtlich der Beschaffenheit der Wirkung zu vergleichen ist. — Wenn aber hier noch ein Zweifel darüber bestehen sollte, was Kant mit dem Ausdruck Analogie meint, so wird er durch eine andre Bestimmung des Begriffs in der Kr. d. Urt. völlig beseitigt. Es heisst dort: »Analogie . . . ist die Identität des Verhältnisses zwischen Gründen und Folgen (Ursachen und Wirkungen), sofern sie unerachtet der spezifischen Verschiedenheit der Dinge, oder derjenigen Eigenschaften an sich (d. i. ausser diesem Verhältnisse betrachtet), welche den Grund von ähnlichen Folgen enthalten, stattfindet. So denken wir uns zu den Kunsthandlungen der Tiere, in Vergleichung mit denen des Menschen, den Grund dieser Wirkungen in den ersteren, den wir nicht kennen, mit dem Grunde ähnlicher Wirkungen des Menschen (der Vernunft), den wir kennen, als Analogon der Vernunft und wollen damit zugleich anzeigen: dass der Grund des tierischen Kunstvermögens, unter der Benennung eines Instinkts von der Vernunft in der That spezifisch unterschieden, doch *auf die Wirkung*[2] (der Bau der Biber mit dem der Menschen verglichen) ein ähnliches Verhältnis habe»[3]. Hier wird ja ausdrücklich gesagt, dass man beim Verfahren nach Analogie eigentlich nur konstatieren kann, dass eine im übrigen unbekannte Ursache *hinsichtlich der Beschaffenheit ihrer Wirkung* denselben Charakter hat wie

[1] S. 121 Anm. [2] Kurs. von mir. [3] S. 364 Anm.: vgl. R. I, S. 513—514.

eine von uns gekannte Ursache. — Nur in einem Fall, heisst es weiter in der Anmerkung, kann ich durch das Verfahren nach Analogie zu einem Resultat betreffs der Beschaffenheit der unbekannten Ursache selbst kommen, nämlich wenn Gründe vorliegen, die verglichenen Ursachen zu derselben *Gattung* eben hinsichtlich ihrer allgemeinen Wirkungsweise zu rechnen. Daher kann man analogisch nach dem Charakter der menschlichen Handlungsweise annehmen, dass in den Thieren *Vorstellungen* thätig sind. Diese Schlussweise ist aber nicht anwendbar auf das an und für sich unbekannte Verhältnis zwischen Gott und der Welt, verglichen mit dem uns bekannten Verhältnis zwischen dem Menschen und einem Kunstprodukt, denn wir können hier nicht behaupten, dass die beiden Ursachen hinsichtlich ihrer Kausalität zu derselben Gattung zu rechnen sind. Das einzig Gemeinsame ist der Begriff Ding überhaupt.

4) Es muss schliesslich hinsichtlich des aus der Kr. d. r. V. Angeführten erklärt werden, was es für *ein Kausalitätsbegriff* ist, den Kant anwendet, wenn er das Ding an sich als eine gewisse Art von Ursache der Welt bestimmt, welche Ursache hinsichtlich der Beschaffenheit der Wirkung analogieweise näher bestimmt werden kann. Es ist schon a priori anzunehmen, dass er dabei dieselbe Kausalität im Auge hat, die in dem Begriffe Ding an sich, unbestimmt betrachtet, selbst liegt, und die *der Kategorie* Kausalität vorhergeht. Es ist eben dieses unbestimmte Noumenon, auf welches besonders der Gegenstand der theologischen Idee auf angegebene Weise bezogen wird. Einen direkten Beweis aber für die Richtigkeit hiervon erhält man aus den Proleg. Es heisst hier, dass die Vernunft nicht nur *Schranken* des menschlichen Erkenntnisvermögens, sondern auch *Grenzen* desselben bestimmt, indem sie sich gleichzeitig auf etwas allerdings Unbekanntes, aber doch Wirkliches bezieht, das ausser dem Bereiche des Erkenntnisvermögens liegt. Nun fragt es sich, wie die Vernunft die *Verknüpfung* zwischen dem vollständig Unbekannten und dem Bekannten bestimmen *kann*[1]. Die darauf folgende Darstellung (der Analogieerkenntnis) soll die Antwort hierauf geben. D. h. Kant meint, dass die Analogieerkenntnis ausser der vorher angegebenen Aufgabe der Bestimmung einer objectiv giltigen Methode auch die Aufgabe hat, die *Verknüpfung*

[1] S. 117.

zwischen dem Ding an sich und dem Phänomen überhaupt zu bestimmen, von welcher Verknüpfung ich anders mir keine Vorstellung machen könnte. »Aber die *Begrenzung* des Erfahrungsfeldes durch etwas, was ihr sonst unbekannt ist, ist doch eine Erkenntnis, die der Vernunft in diesem Standpunkte noch übrig bleibt, dadurch sie nicht innerhalb der Sinnenwelt beschlossen, auch nicht ausser derselben schwärmend, sondern so, wie es einer Kenntnis der Grenze zukommt, sich bloss auf das Verhältnis desjenigen, was ausserhalb derselben liegt, zu dem, was innerhalb enthalten ist, einschränkt»[1].

Indessen ist bei all diesem daran zu denken, dass, wenn auch die Annahme von Gegenständen der Ideen nach Analogie mit den Kategorien in ihrem empirischen Gebrauch keine innere objektive Realität besitzen *kann*, da das Unsinnliche nicht sinnlich bedingt sein kann, es doch *möglich* (denkbar) ist, dass es etwas giebt, das den Gegenständen der Ideen entspricht, wenn man nur die Kategorien, durch welche dasselbe gedacht wird, von allen empirischen Elementen reinigt. Doch wissen wir, dass wir in solchem Fall uns mit blossen *Weisen* der Bestimmung beschäftigen, ohne diesen Bestimmungsweisen objektive Bedeutung geben zu können, da kein ihnen korrespondierendes Objekt uns gegeben ist. Ja, wir können nicht einmal sagen, dass diese Bestimmungsweisen Anwendung haben würden, *wenn* eine intellektuelle Anschauung uns gegeben wäre, sondern höchstens, dass das durch diese Anschauungen bestimmte Objekt möglicherweise einen der Idee adäquaten Charakter hat[2]. Also können wir hinsichtlich der bei den Ideen vorkommenden objektiven Giltigkeit der Analogieerkenntnis allerhöchstens sagen, dass es denkbar ist, dass es etwas giebt, was dem gedachten Gegenstand entspricht, wenn wir nur alles *Empirische* von den Kategorien, mit denen wir es denken, weglassen. Wir können uns da aber auch nicht die mindeste Vorstellung davon machen, wie dieser Gegenstand beschaffen sein würde. — Ganz dasselbe ist von den Bestimmungen *Verstand* und *Wille,* die analogieweise dem Urwesen beigelegt werden, zu sagen. Nimmt man die sinnlichen Bedingungen weg, unter denen unser Verstand und unser Wille fungieren, so lässt es sich denken, dass etwas Entsprechendes bei dem Urwesen sich findet. Dann aber haben wir einen Verstand, der selbst anschaut, einen Willen,

---

[1] S. 125. [2] Siehe oben S. 161.

»der auf Gegenstände gerichtet ist, von deren Existenz seine Zufriedenheit nicht im Mindesten abhängt». Und davon können wir aus Mangel an Anschauung keinen positiven Begriff haben[1].

63. Wir haben nunmehr gegenüber anderen Ansichten zu beweisen gesucht, dass Kants Erkenntnistheorie kein psychologisches Gepräge hat. Und wir haben im Zusammenhang damit eine positive Darstellung einiger Hauptfragen in Kants Kritik zu geben versucht, besonders der Methode, des Begriffs des Erkenntnisvermögens und des Dinges an sich. Es ist nun indessen am Platze, auch *die negativen Instanzen* zu behandeln, *wie sie, auf Kant gestützt, gegen die hier vertretene Ansicht ins Feld geführt werden können.* Da, wie ich oben zu zeigen gesucht habe, die modernen Kantforscher über die psychologische Auffassung sich nicht erhoben haben, sondern mit grösseren oder geringeren Modifikationen von dieser als selbstverständlich oder richtiger als der einzigen begreifbaren Möglichkeit ausgegangen sind, so haben auch keine geordneten Beweise *gegen* eine andre Ansicht aufgestellt werden können. Wir müssen daher selbst gewisse negative Instanzen formulieren.

64. Vor allen Dingen erscheint es offenbar, dass es *an und für sich unmöglich ist, eine Erkenntnistheorie auf einem anderen Grunde als der Psychologie aufzubauen,* und dass also Kant selbst, ob er es nun wolle oder nicht, dabei von der Psychologie ausgehen muss. Ist nicht die Erkenntnis selbst wesentlich eine gewisse Thätigkeit der Psyche? Ist nicht deshalb die Methode für ihre Untersuchung psychologisch? Hat nicht auch Kant seine Einteilung der Erkenntnisvermögen, Sinnlichkeit und Verstand, aus der Psychologie gewonnen? Oder, wenn wir die Untersuchung weiter ausdehnen: ist nicht die Grundlage für Kants Unterscheidung der drei Radikalvermögen, die in den drei Hauptmomenten von Kants Philosophie, repräsentiert durch die Kritik der reinen, der praktischen Vernunft und der Urteilskraft, behandelt werden, des Erkenntnisvermögens, des Gefühls von Lust und Unlust und des Begehrungsvermögens, ist nicht diese Grundlage psychologisch? Diese Vermögen werden ja auch in der Kr. d. Urt., wo Kant sie zusammenstellt, als »Seelenvermögen»

[1] Kr. d. pr. V., S. 164; Proleg., S. 119.

bezeichnet: »Denn alle Seelenvermögen oder Fähigkeiten können auf die drei zurückgeführt werden . . .»[1].

Indessen lässt sich gegen diesen bestechenden Einwand ein schwerwiegender *Gegengrund* aufstellen. Betrachten wir zunächst den Begriff *der Erkenntnis* selbst, so ist diese nicht, sofern sie für Kant Problem ist, eine psychische Thätigkeit. Für die Erkenntnis ist nach ihm *ein Hinausgehen über die Vorstellung selbst zur objektiven Notwendigkeit* erforderlich, und *das Problem* besteht eben in der Möglichkeit dieses Hinausgehens. Aber bei der Betrachtung einer psychischen Thätigkeit, z. B. eines Vorstellungsprozesses, komme ich keinen Schritt hinaus über deren Vorhandensein beim *Subjekt*, niemals zu ihrer objektiven Realität. Höchstens kann ich eine subjektive Notwendigkeit, auf eine bestimmte Weise aufzufassen, konstatieren, daraus folgt aber nichts hinsichtlich des Aufgefassten. Oder von einem andern Gesichtspunkte gesehen: die Psyche und die dazu gehörigen Erscheinungen zählen zu den Gegenständen für unsere Erkenntnis und sind insofern der äusseren Natur gleichgestellt. Die vollständige Erkenntnis der Psyche und des dazu Gehörigen, setzt ja auch Erkenntnis der äusseren Wirklichkeit voraus. Bei einer psychologischen Untersuchung, welcher Art sie auch sein möge, *gehen* wir daher *aus* von der Erkenntnis als einem objektiv giltigen Bewusstsein. Wenn nun also die Erkenntnis durch eine solche Untersuchung erklärt werden sollte, so würde die Erklärung eben mit Hilfe des zu Erklärenden geschehen. Die Erkenntnis ist mithin nicht wesentlich ein psychischer Prozess. Sie ist vielmehr auf das Bewusstsein zurückzuführen, das jeder Objektivierung vorhergeht und daher nicht selbst als von dem bestimmenden Denken getrenntes Objekt gesetzt werden kann, sondern in demselben als ein reines Selbstbewusstsein immanent ist. Wir haben oben den subjektiv-objektiven Charakter dieses letzteren bei Kant dargestellt. Auch haben die Begriffe *Anschauung* und *Gedanke* eine ganz verschiedene Bedeutung in der Kritik und in der Psychologie. In der letzteren bedeuten sie verschiedene Arten von Vorstellung bei der empirisch gegebenen Seele und sind selbst empirische Begriffe. Das Objekt wird hier bloss als Objekt oder Inhalt der Vorstellung behandelt, nicht als *wirkliches*, in der Wahrnehmung selbst gegenwärtiges Ob-

[1] S. 14.

jekt. In der Kritik hingegen bedeutet die Anschauung eine Modifikation der Einheit des Selbstbewusstseins, in welcher *das reale Objekt selbst* unmittelbar gegenwärtig ist; das Denken die Selbstthätigkeit des Bewusstseins, in welcher das reale Objekt bestimmt wird. Eine Anschauung, psychologisch betrachtet, ist selbst nur eine bestimmte Art von Erscheinung, die mit anderen, teils inneren, teils äusseren Erscheinungen zusammengehört. Von einer dieser *anderen* Erscheinungen kann eine Anschauung, psychologisch gesehen, höchstens ein davon verschiedenes Bild sein. Eine Anschauung aber, erkenntnistheoretisch betrachtet, ist identisch mit dem realen Ding, von dem sie Anschauung ist. Wirkliches Objekt kann sie sein, weil sie von dem Denken allgemeingiltig und notwendig hinsichtlich ihres Inhalts selbst, ohne Rücksicht auf den Zustand des Subjekts bestimmt werden kann.

Indessen ist es unbestreitbar, dass stets auch für Kant *ein Zusammenhang* zwischen der Erkenntnis in ihrer wesentlichen Bedeutung und der Erkenntnis als einem psychischen Prozess besteht. Ich glaube, dass dieser Zusammenhang am besten als ein solcher zwischen *dem Begriff selbst* und seiner *anschaulichen oder sinnlichen Darstellung* ausgedrückt werden kann. Die psychologisch gegebene Anschauung z. B. stellt in concreto dar oder versinnlicht den Begriff der unmittelbaren Gegenwart eines Objekts in dem reinen Bewusstsein. Und wie das Bild im allgemeinen nicht nur ein Sprungbrett zum Begriff, sondern auch eine beständige Ruhestätte für das Denken darstellt, so ist es auch wohl anzunehmen, dass Kant in seiner Erkenntnistheorie sowohl von der Psychologie ausgeht als auch beständig zu ihr zurückkehrt. Aber die Begriffe selbst hängen nicht von der Psychologie ab, sondern haben selbständige innere Reinheit. Kant sagt an einer Stelle, dass die Psychologie »Gelegenheitsursachen» für das Hervortreten der reinen Begriffe im Bewusstsein darzustellen hat[1]. Hier besteht nun das Verhältnis, dass die Psychologie eben selbst »Gelegenheitsursache» ist für die Bildung der reinen Begriffe der Erkenntnis, der Anschauung, des Denkens u. s. w., mit denen die Erkenntnistheorie sich beschäftigt. Hiermit ist auch ein natürlicher Erklärungsgrund für die gewöhnliche psychologische Kantauffassung gegeben. Man hat im allgemeinen die grösste Schwierigkeit, an dem Begriff selbst in seine

[1] Kr. d. r. V., S. 104.

Reinheit festzuhalten und gleitet leicht von ihm hinüber zu seiner sinnlichen Darstellung. Als Beispiel möge die Neigung des Menschen zu anthropomorphen Vorstellungen des Unsinnlichen angeführt werden.

Wir kommen hiermit zu dem Punkte, dass Kant doch thatsächlich die *psychologische* Einteilung der Seelenvermögen der Einteilung der Transszendentalphilosophie zu Grunde legt — das Erkenntnisvermögen, das Gefühl von Lust und Unlust und das Begehrungsvermögen. — Hierbei ist nun zu beachten, dass nach Kant nicht nur die psychologische Einteilung dieser »niederen» Vermögen, sondern auch eine entsprechende *kritische* Einteilung der höheren Erkenntnisvermögen — reiner Verstand, Urteilsvermögen und reine Vernunft — der Einteilung der Transszendentalphilosophie zu Grunde liegt. Die niederen psychischen Vermögen dienen jedes als Material für die Gesetzgebung der entsprechenden höheren, und irgend welche der beiden Gruppen kann daher der Einteilung der Transszendentalphilosophie zu Grunde gelegt werden. — Weiter aber ist zu beachten, dass Kant selbst in einer Anmerkung zu der hier berührten Stelle bestimmt, wie die *psychischen* Vermögen zu behandeln sind, wenn sie als Material für reine Erkenntnisvermögen betrachtet werden. Es heisst dort: »Es ist von Nutzen, zu Begriffen, welche man als empirische Prinzipien braucht, wenn man Ursache hat zu vermuten, dass sie mit den reinen Erkenntnisvermögen a priori in Verwandtschaft stehen, dieser Beziehung wegen eine transszendentale Definition zu versuchen: nämlich durch reine Kategorien, sofern diese allein schon den Unterschied des vorliegenden Begriffes von anderen hinreichend angeben. Man folgt hierin dem Beispiel des Mathematikers, der die empirischen Data seiner Aufgabe unbestimmt lässt und nur ihr Verhältnis in der reinen Synthesis derselben unter die Begriffe der reinen Arithmetik bringt und sich dadurch die Auflösung derselben verallgemeinert.»[1] Kant hat wohl bei dem angeführten Beispiel das Verfahren bei der arithmetischen Problemlösung im Auge. Den Ausgangspunkt bilden gewisse empirische Data zu Aufgaben. Aber diese werden in die *Berechnung* selbst nur als Zahlen und aufgegebene Zahloperationen aufgenommen, also nur mit Hinsicht auf »ihr Verhältnis in der arithmethischen Synthesis derselben» behandelt. Die Operationen werden dann

[1] Kr. d. Urt., S. 14 Anm.

so ausgeführt, dass man sie unter die Begriffe oder Operationsgesetze der reinen Arithmetik bringt. Die Berechnung ist damit rein arithmetischer Natur, und das Fazit wird ein synthetischer Satz a priori, der das Resultat einer aufgegebenen Zahlsynthese aussagt. Damit ist die Aufgabe gelöst unter Hinwegsehn von allen empirischen Elementen in dem Gegebenen und durch Aussonderung der *reinen* Elemente darin, womit auch das Resultat Anspruch auf strenge Allgemeingiltigkeit machen kann. Wenn das Beispiel zur Beleuchtung des uns hier beschäftigenden Gebiets angewendet wird, findet man folgende methodische Anweisung. Wenn man annimmt, dass »Begriffe, die man als empirische (psychologische) Prinzipien braucht» »mit den reinen Erkenntnisvermögen a priori in Verwandtschaft stehn», so sucht man dieser Beziehung wegen eine transszendentale Definition zu gewinnen, d. h. eine solche, die aus *reinen* Begriffen zusammengesetzt ist, und danach werden die Begriffe *nur* hinsichtlich dieses ihres transszendentalen Inhalts und unter Absehn von ihrer psychologischen Bedeutung behandelt. Die Untersuchung selbst ist dann nicht empirisch (psychologisch), obwohl der Ausgangspunkt solcher Natur ist, sondern hat die Apriorität des reinen Begriffs, gleichwie das Resultat derselben dadurch strenge Allgemeingiltigkeit erhält.

Eine solche Behandlungsweise kennzeichnet nun wirklich Kants Erkenntnistheorie, in der das »niedere» Vermögen, das als Material dient, die Sinnlichkeit als Erkenntnisvermögen und das reine Erkenntnisvermögen der reine Verstand ist. Die Sinnlichkeit wird hier wirklich durch reine Begriffe bestimmt, da sie als eine Rezeptivität von Anschauungen und die Anschauung als die unmittelbare Gegenwart des Objektes im Bewusstsein bedeutend definiert wird. *Rezeptivität* steht hier in Gegensatz zu dem ursprünglichsten aller reinen Begriffe, dem Begriff *des reinen Denkens* im weiteren Sinne oder des reinen Erkenntnisvermögens überhaupt als des Vermögens der Selbstthätigkeit oder, wie das näher bestimmt wird, der Einheit des Bewusstseins als selbständigen Prinzips für Thätigkeit. Eben weil Kant in dem Ausgangspunkt selbst das niedere Erkenntnisvermögen bestimmt, ohne empirische Elemente in die Definition aufzunehmen, kann er dieses auf das höhere Erkenntnisvermögen beziehen und den Inhalt desselben, die Anschauungen, als

gegebene Bestimmungen der *Einheit des Bewusstseins* betrachten. In der von uns angezogenen Anmerkung wendet Kant selbst seine Methode auf das Begehrungsvermögen an. Wir werden auch in der Ethik einen Parallelismus hierin mit der Erkenntnistheorie finden.

65. Die andere Instanz *gegen* eine nichtpsychologische Auffassung mag an eine Anmerkung *Heglers* angeknüpft werden. Dieser Verfasser hebt hervor, dass zwischen der von Kant ausdrücklich als psychologisch bezeichneten Frage nach den Gelegenheitsursachen für das Auftreten der reinen Begriffe und der eigentlich transszendentalen Frage nach der *objektiven* Giltigkeit dieser Begriffe eine dritte Frage liegt, nämlich die: »wie lässt es sich zeigen, dass der Mensch faktisch diese apriorischen Prinzipien besitzt, und auf welche Grundvermögen seines Geistes lassen sie sich zurückführen?» *Diese Frage scheint wesentlich der Erkenntnistheorie anzugehören, doch aber psychologischer Natur zu sein.* Kant macht nun zwar nach *Hegler* in der Vorrede zur ersten Auflage (S. 8) einen Ansatz dazu, sie als eine besondere Frage der Erkenntnistheorie, die neben der andern stehe, aufzustellen. Und eigentlich macht Kant nur in der Deduktion der objektiven Giltigkeit der Kategorien in der ersten Auflage einen Versuch zur selbständigen Behandlung derselben. Sonst wird die Behandlung der Frage in die Behandlung der zweiten aufgenommen. Damit scheint Kant vor sich selbst die psychologischen Elemente verborgen zu haben [1].

Bei der Behandlung dieser Anmerkung wollen wir den genannten vereinzelten Versuch Kants, die hier von *Hegler* erwähnte Frage selbständig zu lösen bezw. zu behandeln, beiseite lassen. Wir kommen auf ihn weiter unten zurück. Hier haben wir nun festzustellen, dass die Frage unzweifelhaft psychologischer Natur ist. Dass auch Kant sie so betrachtete, unterliegt keinem Zweifel. Wenn nach Kant die Frage nach der Entstehung der Erfahrung in die Psychologie gehört [2], so hat er auch die von Hegler aufgestellte dahin rechnen müssen. Der Nachweis apriorischer Bestimmungen des menschlichen' Geistes muss das erste Glied gerade in der Behandlung dieser psychologischen Aufgabe sein. Dieses muss um so mehr seine Richtigkeit haben, als es hierbei Kants Meinung ist, dass die psychologische Erklärung der Erfahrung die reinen Prin-

[1] Die Psychologie in Kants Ethik, S. 20 f. [2] Proleg., S. 57.

zipien der Erkenntnistheorie zu Hülfe nehmen muss, welche da psychologische Bedeutung bekommen[1]. Im übrigen dürfte es wohl ziemlich selbstverständlich sein, dass zu der »physiologischen Ableitung» [2] der reinen Begriffe, die nach Kant sich Locke zur Aufgabe gemacht hatte, auch der Nachweis des Vorhandenseins derselben und ihres Zusammenhanges mit dem Geistesleben im ganzen gehört. Wird nachgewiesen, dass sie bei gewissen Impulsen auftreten, so wird ja eben damit ihr Vorhandensein im Menschen und stets auch ein gewisser Zusammenhang mit anderen Seelenäusserungen nachgewiesen. Nun ist auch zu beachten, dass die von *Hegler* formulierte Frage mit einer vereinzelten, bereits erwähnten Ausnahme, auf die wir weiter unten zurückkommen, trotz *Hegler* weder selbständig noch unselbständig, also überhaupt nicht in der Kritik aufgestellt oder behandelt wird, ganz einfach deshalb, weil sie nicht dahin gehört.

Das Missverständnis der Meinung Kants erhält eine grelle Beleuchtung, wenn wir sehen, dass wirklich bei Kant eine *scheinbar* ähnliche Frage, die neben der nach der objektiven Giltigkeit der apriorischen Prinzipien vorkommt, aufgestellt und behandelt wird. Es ist das diese Frage: wie lassen sich bei *dem Erkenntnisvermögen* apriorische Prinzipien nachweisen und auf welche Seite desselben ist jedes derselben zu beziehen? Kant hat diese Frage selbständig behandelt in der transszendentalen Aesthetik in der »metaphysischen Erörterung» und in dem ersten Hauptstück der transszendentalen Analytik, »Von dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe». Sie bedeutet nun aber auch etwas ganz anderes als die von *Hegler* formulierte Frage. Hier handelt es sich um das Erkenntnisvermögen als das vor jeder Objektivierung vorhergehende Prinzip aller Objektivität im Bewusstsein. Dieses Vermögen hat jedoch keine transszendente Realität hinter der objektiven Vorstellung oder Erkenntnis, sondern es existiert bloss als Einheit in dieser. Daher ist eine Analyse der objektiven Vorstellung hinreichend für den Nachweis apriorischer Bestimmungen des Erkenntnisvermögens, d. h. man hat im allgemeinen nur den Begriff eines Erfahrungsobjektes zu analysieren. Dass es wirklich diese objektive Methode ist, mittelst welcher Kant zu den apriorischen Bestimmungen des Erkenntnisvermögens kommt, geht

[1] Siehe oben S. 19. [2] Kr. d. r. V., S. 105.

vielleicht am besten daraus hervor, wie Kant in der Einleitung zur zweiten Auflage das Vorhandensein apriorischer Elemente bei dem Erkenntnisvermögen konstatiert. »Lasset von eurem Erfahrungsbegriffe eines *Körpers* alles, was daran empirisch ist, nach und nach weg, die Farbe, die Härte . . ., so bleibt doch der Raum übrig, . . . und den könnt ihr nicht weglassen. Ebenso, wenn ihr von eurem empirischen Begriffe eines jeden körperlichen oder nicht körperlichen Objekts alle Eigenschaften weglasst, die euch die Erfahrung lehrt, so könnt ihr ihm doch nicht diejenige nehmen, dadurch ihr es als *Substanz* oder einer Substanz *anhängend* denkt . . . Ihr müsst also, überführt durch die Notwendigkeit, mit welcher sich dieser Begriff euch aufdrängt, gestehen, dass er in eurem Erkenntnisvermögen a priori seinen Sitz habe»[1]. Bei einer so allgemein einleitenden Darstellung ist man nicht berechtigt, die einzelnen Worte zu pressen. Offenbar aber ist die Tendenz, durch Analyse eines Erfahrungsobjekts gewisse Bestimmungen nachzuweisen, die notwendig dem Begriff eines solchen anhängen, und dadurch zu apriorischen Bestimmungen des Erkenntnisvermögens zu gelangen. In der transszendentalen Aesthetik stellt er Raum und Zeit dar als Vorstellungen, die zu dem Begriff eines Erfahrungsobjekts notwendig gehören. Dabei werden auch diese Vorstellungen hinsichtlich des Charakters dessen, was sie vorstellen, oder objektiv untersucht, damit es deutlich werde, zu welcher Seite des Erkenntnisvermögens sie gehören. In dem entsprechenden Teil der transszendentalen Analytik geht er direkt von den Formen für die objektive logische Notwendigkeit aus oder von den Weisen, Vorstellungen auf die Einheit des Bewusstseins in dem logischen Urteil zu beziehen. Dass Kant hier nicht das Objekt selbst analysiert, beruht darauf, dass der objektive Verstand selbst, hinsichtlich seiner Form, in dem rein logischen Urteil hervortritt. Dass Kant hierbei dogmatisch verfährt, ist wahr, ändert aber nichts an der Richtigkeit unserer Behauptung, dass Kants Methode in der hier fraglichen Beziehung ihrer ganzen Anlage nach objektiv ist[2].

---

[1] S. 650.

[2] Es ist höchst eigentümlich, die Verwechslung zu beobachten, deren sich *Fries*, Neue Kritik der reinen Vernunft, Bd. I, Einleitung, und *Jürgen Bona Meyer*, Kants Psychologie (S. 128—143) schuldig machen, wenn sie mit aller Kraft den Satz verteidigen, die *Entdeckung* der apriorischen Bestimmungen des Erkenntnis-

66. Schwerer aber, als derartige auf Prinzipienfragen bezügliche negative Instanzen zu widerlegen, ist es, mit *vereinzelten Ausdrucksweisen* bei Kant, die zum mindesten eine Tendenz zum Psychologismus andeuten, zurecht zu kommen. Wir behandeln zunächst *einige Ausdrucksweisen, die nur scheinbar auf Psychologismus hindeuten*, denen

---

vermögens sei bei Kant auf dem Wege der inneren Erfahrung vor sich gegangen, und daraus schliessen, dass auch die *Erkenntnis* derselben psychologischer Natur sei.

Das werden denn doch wohl vernünftigerweise zwei verschiedene Fragen sein: die Frage, wie eine bestimmte Erkenntnis bei mir hervorgerufen werden kann oder zustande kommt, und die Frage, was der Erkenntnis ihre Giltigkeit giebt. Die erstere Frage hat *psychologische,* die andere *sachliche* Bedeutung. Es wird erzählt, Newton sei zur Entdeckung des Attraktionsgesetzes dadurch gekommen, dass er einen Apfel zu Boden fallen sah. *Gründete* er auch die Giltigkeit des Gesetzes auf den Fall dieses Apfels? Wohl ist es wahr, dass die Erkenntnis des Identitätsgesetzes ursprünglich durch Selbstbesinnung über den allgemeinen Charakter des psychologischen Denkens hervorgerufen wurde und bei jedem hervorgerufen wird. Aber nehme ich dieses als Grund für die *Giltigkeit* des Gesetzes an, so kann ich unmöglich dessen *objektive,* innere Giltigkeit verfechten, d. h. ich muss in die radikalste Skepsis verfallen. Wenn man nun auch zugeben will, dass Kant, sich dessen bewusst oder unbewusst, auf dem Wege innerer Beobachtung zu der Erkenntnis des Kausalitätsbegriffs als eines apriorischen Besitzes des Erkenntnisvermögens *gelangt* ist, was man ja thun kann, da die Psychologie, wie wir eben zuvor gezeigt haben, der Erkenntnistheorie zum beständigen Ausgangspunkt dient — folgt daraus, dass er diese Erkenntnis, objektiv gesehen, darauf stützt? Kann jemand bestreiten, dass er diese reine Erkenntnis *stützt* auf den Charakter des Kausalitätsbegriffes, sich auf eine bestimmte logische Funktionsweise zu beziehen, d. h. auf eine Weise, Vorstellungen auf die Einheit des Bewusstseins zu beziehen oder sie mit *objektiver* Notwendigkeit zu verbinden?

Im übrigen ist zu beachten, dass *Jürgen Bona Meyer* ebenso wie *Hegler* die Frage, wie wir die Thatsache apriorischer Bestimmungen bei der *Seele* nachweisen können, völlig zu verwechseln scheint mit der andern, wie apriorische Bestimmungen bei *dem Erkenntnisvermögen* nachgewiesen werden können. Er behandelt auch Kants Darstellung der empirischen oder "physiologischen" Deduktion Lockes geradezu so, als ob sie auch nach Kants Meinung eine Antwort auf die erste der Erkenntniskritik zugehörige Frage gäbe: wie können wir apriorische Bestimmungen bei dem Erkenntnisvermögen konstatieren? (a. a. O., S. 163—166). Was aber in aller Logik Namen haben diese von Kant beiläufig erwähnten und Locke zugeschriebenen Versuche, zu erklären, wie Eindrücke der Sinne die Entstehung reiner Begriffe veranlassen, was hat eine solche "physiologische Herleitung" mit Kants "metaphysischer Erörterung" von Raum und Zeit und der "metaphysischen Deduktion" der Kategorien zu thun, in welcher *er* die erste Frage der Erkenntniskritik erörtern will? Eben der Ausdruck "metaphysisch", in der zweiten Auflage (S. 50 und 677) hinzugefügt, deutet wohl, wenn Kants Sprachgebrauch in Betracht gezogen wird, auf eine nicht-psychologische Untersuchung hin.

also nur missverständlich eine solche Bedeutung zugeschrieben werden kann.

Kant wendet oft, besonders im Anfang der Kritik, den Ausdruck »*Gemüt*» an, um den Sitz der apriorischen Formen zu bezeichnen: die Form der Erscheinung »muss im Gemüte bereit liegen»[1]. Hierin liegt indessen kein Hinweis auf das menschliche Seelenleben. Man braucht sich nicht an die Definition für »Gemüt» in der Anthropologie (§ 22) zu halten, sondern bloss zu beobachten, wie Kant in der Kritik diesen Ausdruck abwechselnd mit dem Ausdruck »Vorstellungsfähigkeit» gebraucht, um *Vaihinger*[2] darin beizustimmen, dass Kant diesen Ausdruck eben wegen seiner Neutralität und Unbestimmtheit wählt. Dass Kant später die »Vorstellungsfähigkeit», um die es sich in der Kritik handelt, deutlich genug als Einheit der Apperzeption bestimmt, dürfte unbestreitbar sein.

Ferner kann man die erwähnte Äusserung »die Form der Erscheinungen muss im Gemüte bereit liegen» auch von dem Gesichtspunkt nehmen, dass darin eine psychologische Auffassung von Raum und Zeit läge als »einem Paar unendlicher leerer Gefässe», die zur Aufnahme der Sensationen im voraus fertig existierten. So *kann* wohl der Ausdruck aufgefasst werden, wenn er aus allem Zusammenhange herausgerissen wird. Im übrigen aber hängt die Deutung davon ab, wie »Gemüt» zu verstehen ist: erkenntnistheoretisch als das letzte Subjekt der Erkenntnis, das daher nicht Objekt derselben sein kann, oder psychologisch als die im inneren Sinn gegebene Seele. Dass der Ausdruck »bereit liegen» auf ein sinnliches Vorhandensein hinweist, bedeutet schlechterdings nichts, weil es an einer reinen Begriffen angepassten Sprache bis auf weiteres mangeln dürfte und es mangels dessen für *jedermann* notwendig ist, in dem sprachlichen Ausdruck die Begriffe zu versinnlichen. Ebendasselbe gilt von den Schlussworten im nächsten Stück: »Diese gehören zur reinen Anschauung, die a priori auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung als eine blosse Form der Sinnlichkeit im Gemüte stattfindet». Wenn hier die Deutung genau nach dem *ursprünglichen* Wert der Worte geschieht, so würde es sich hier um ein räumliches Dasein im Sinne handeln. Man beachte: »stattfindet»! — *Vaihinger*[3] zieht mehrere Stellen aus der »transszendentalen Erörterung» und entsprechende Para-

[1] S. 49. [2] Komm. II, S. 9. [3] A. a. O., S. 86 ff.

graphen aus den Proleg. an, um zu bekräftigen, dass es sich für Kant wirklich um ein *zeitliches* Vorhergehn völlig fertiger Formen vor der Erfahrung handelt. So z. B. folgende Stelle: »Wie kann nun eine äussere Anschauung dem Gemüte beiwohnen, die *vor* den Objekten selbst vorhergeht, und in welcher der Begriff der letzteren a priori bestimmt werden kann?» Hier aber handelt es sich darum, die geometrische Apriorität zu erklären, welche bedeutet, dass ich unabhängig von der Erfahrung des Objekts und daher auch vor derselben es hinsichtlich seiner äusseren Form bestimmen kann. Dazu ist nötig, dass ich eine Anschauung vom Raume habe, welche hinsichtlich ihres *Erkenntniswertes* unabhängig von jeder Stütze aus der Erfahrung ist und in *dieser* Hinsicht *vor* derselben vorhergeht, d. h. a priori ist. Dieses hat nicht das geringste mit der Frage zu schaffen, wann ich diese Anschauung *bekam*, oder wie sie sich bei mir entwickelte. Wenn jemand sagt, dass der Satz 5 + 7 macht 12 an und für sich, daher *vor* aller Erfahrung, feststeht, so bedeutet das konsequenterweise für Vaihinger, dass man zu dieser Erkenntnis gelangt, bevor man irgend welche Erfahrung gemacht hat! Umständlicher hierauf einzugehn, halte ich nicht für nötig. Vaihinger verfährt bei seiner ganzen Deutung aufs äusserste dogmatisch. Überall, wo er ein »vor» oder ein »vorhergehen» findet, hält er es für notwendig, es als ein *zeitliches* Vorher zu deuten, wobei er zu übersehen scheint, dass man diese Ausdrücke auch anwenden kann, um *begriffsmässige* Priorität zu bezeichnen. Als charakteristisch für Vaihingers Deutungsweise mag nur angeführt werden, dass, wenn Kant an verschiedenen Stellen sagt, die Form der Sinnlichkeit gehe vor der Erfahrung vorher, indem sie diese »allererst» möglich mache, nach seiner Meinung dieses Wörtchen »allererst» bestätige, dass Kant den Ausdruck a priori — in zeitlich-psychologischer Bedeutung nehme[1]. Bei einer solchen Deutungsweise kann allerdings fast alles, was Kant sagt, psychologisch gedeutet werden. — Indessen ist Vaihingers Versuch, im Anschluss an verschiedene Ausdrücke zu beweisen, Kant nehme ein zeitliches Vorhergehn *fertiger* Raum- und Zeitformen vor der Erfahrung an, von grosser Bedeutung. *Wenn* wirklich solche Ausdrücke wie »vor» und »vorhergehen» zeitlich zu verstehen sind, so ist auch Vaihingers Auffassung richtig. Es steht doch da, dass die For-

[1] A. a. O., S. 169.

men fertig, »bereit» liegen, und dass die apriorische Anschauung selbst, nicht eine blosse Anlage dazu aller Erfahrung vorhergeht. Das lässt sich nicht wegerklären. Aber was bedeutet es? Bedeutet es, dass das Kind mit diesen fertigen Formen zur Welt kommt, oder kann überhaupt eine Bedeutung hineingelegt werden? Wie dem auch sei: Kant wird dadurch, dass man in die Ausdrücke »vor», »vorhergehen» u. s. w. eine zeitliche Bedeutung hineinlegt, zum dümmsten aller dummen Psychologen gemacht!

67. Wir verlassen nun diese Kantstellen, die nur scheinbar Instanzen gegen unsere Ansicht ausmachen, *und gehen zu denen über, die solches wirklich thun.* Wir halten uns zunächst an *die erste Auflage* der Kritik. In dieser kommen mehrere Stellen von ausgesprochen psychologischer Fassung vor.

1:o. In der Vorrede sagt Kant von der transszendentalen Deduktion, dass diese zwei Seiten hat. Auf der einen Seite ist es ihre Aufgabe darzustellen, wie das Vermögen zu denken subjektiv möglich ist, und auf welche Grundkräfte es sich bezieht. Indessen ist zu beachten, dass Kant weiter sagt: »Obgleich diese Erörterung in Ansehung meines Hauptzweckes von grosser Wichtigkeit ist, so gehört sie doch nicht wesentlich zu demselben, weil die Hauptfrage immer bleibt: was und wie viel kann Verstand und Vernunft frei von aller Erfahrung erkennen und nicht, wie ist *das Vermögen zu denken* selbst möglich?». Der Schwerpunkt liegt also mehr in dem zweiten *objektiven* Teile der Deduktion, in welchem die *objektive* Giltigkeit der reinen Begriffe dargelegt wird. Sollte man nun meinen, dass die subjektive Deduktion nicht völlig überzeugend ist, da sie Ähnlichkeit mit einer *Hypothese* zu haben scheint, so möge man sich anstattdessen an die objektive halten, »um die es mir hier vornehmlich zu thun ist» [1].

2:o. Die allgemeine Erklärung von der Aufgabe einer Analytik der Begriffe, mit welcher Kant diesen zweiten Teil einleitet, trägt ein psychologisches Gepräge. Es handelt sich, sagt er, hier nicht darum, *Begriffe* zu analysieren, wie das in philosophischen Untersuchungen gewöhnlich ist, sondern *das Verstandesvermögen* selbst zu analysieren, um dadurch die Möglichkeit der Begriffe a priori zu erforschen, die auf diese Weise durch die Analyse ihres reinen Gebrauchs in ihrem »Geburtsorte», dem Verstande, aufgesucht werden. »Wir wer-

[1] S. 8—9.

den also die reinen Begriffe bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande verfolgen, in denen sie vorbereitet liegen, bis sie endlich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch eben denselben Verstand, von den ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreit, in ihrer Lauterkeit dargestellt werden»[1].

3:o. Dem in der Vorrede gegebenen Hinweis auf psychologische Elemente in der transszendentalen Deduktion entspricht nun auch der Sachverhalt. Vor allem trägt die ganze Darstellung der drei empirischen Synthesen, der Synthesen der Apprehension, der Reproduktion und der Rekognition, ein entschieden psychologisches Gepräge. Ferner aber wird hier die transszendentale Einbildungskraft als »ein Grundvermögen der menschlichen Seele» bestimmt und von der Einheit der Apperzeption geschieden. Gleichzeitig hiermit treffen wir auch den Satz, dass die *Kategorien* in der höchsten der empirischen Synthesen der Erfahrung — der Synthese der Rekognition — als Regeln für sie vorkommen[2].

4:o. In der Lehre von dem »transszendentalen Schematismus» heisst es: »Dieser Schematismus unseres Verstandes . . . ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele»[3].

5:o. In der Abteilung »Von den Paralogismen der reinen Vernunft» treffen wir psychologische Ausdrücke an. Hier wird davon gesprochen, wie vom kritischen Gesichtspunkt die Behauptungen von der Prä- und Postexistenz der Seele zu formulieren seien. Die erstere so: »dass vor dem Anfang dieser Art der Sinnlichkeit, wodurch uns etwas im Raume erscheint, dieselben transszendentalen Gegenstände, welche im gegenwärtigen Zustande als Körper erscheinen, auf ganz andere Art haben angeschaut werden können.» Und in ähnlicher Weise wird von der Postexistenz gesprochen[4]. Hier wird die Seite des Erkenntnisvermögens, die Sinnlichkeit benannt wird, auf die in der Zeit lebende menschliche Seele bezogen. Ein anderer psychologischer Ausdruck ist hier der, dass die äusseren Erscheinungen etwas Betrügerisches an sich haben: »dass sie, da sie Gegenstände im Raume vorstellen, sich gleichsam von der Seele ablösen und ausser ihr zu schweben scheinen»[5].

[1] S. 86. [2] S. 133. Ein ähnlicher Ausdruck S. 95. [3] S. 145.
[4] S. 330—331. Wiederholt wird das Angeführte S. 592. [5] S. 325.

68. Hiernach muss man sagen, dass Kants Darstellung in der ersten Auflage keineswegs ausgesprochen frei ist von psychologischen Tendenzen. Wenn wir nichtsdestoweniger behaupten, dass Kants *Hauptrichtung* nicht psychologisch ist, dass vielmehr derartige Äusserungen mehr ein Unvermögen bedeuten, sich auf dem erkenntnistheoretischen Felde, das er im Auge hat, zu halten, und wenn wir daher sowohl das entgegengesetzte Verhältnis als auch die Gleichstellung beider Richtungen ausschliessen, so geschieht das mit offenem Blick für die Schwierigkeiten, die in solchen Fällen einer Entscheidung entgegenstehen. *Die Gründe* sind indessen folgende:

1:o die direkten positiven Beweise für eine nicht-psychologische Richtung in Kants Erkenntnistheorie im Ganzen, die oben gegeben worden und die sich auf so wichtige Umstände stützen wie die folgenden: a) die Unmöglichkeit für Kant, bei psychologischer Betrachtungsweise (z. B. der Idealität der Zeit) den frappantesten Widersprüchen und Beweislücken zu entgehn; b) seine eigene bestimmte Abstandnahme von der Psychologie; c) der Inhalt des Problems selbst; d) die Art der Problemlösung; e) die Theorie von der Einheit des Bewusstseins.

2:o ist die *Ausdrucksweise* an der aus der Vorrede zur ersten Auflage angeführten Stelle von grosser Bedeutung. Die psychologische Untersuchung in der Deduktion ist zwar »von grossem Gewicht» für den Hauptzweck, gleichwohl aber nicht von »wesentlicher» Bedeutung. Wenn jemand nicht von der *subjektiven* Deduktion überzeugt sein sollte, hätte er sich an die *objektive* zu halten, welche hinreichend sei. Das deutet wohl zur Genüge an, worauf Kant das Hauptgewicht legt.

3:o weist die Deduktion selbst nach derselben Richtung. Allerdings geht sie aus von einer Unterscheidung der drei psychologischen Elemente in dem Erkenntnisprozess — der Synthesis der Apprehension, der Reproduktion und der Rekognition. Aber es ist zu beachten, dass, wenn Kant im Vollzug der Deduktion die Bedingungen für die Möglichkeit dieser Synthesen untersucht, *diese* Untersuchung nicht selbst psychologisch ist. Er fragt *nicht:* welche Beschaffenheit des psychischen *Subjekts* bedingt diese Prozesse, sondern er untersucht diese psychischen Synthesen hinsichtlich ihres Verhältnisses zu der *objektiven* Reihe von Erscheinungen. Man lese nur die Darstellung in dem Abschnitt »Von der Synthesis der

Reproduktion in der Einbildung». Nachdem das allgemeine Gesetz für die Reproduktion der Vorstellungen dargestellt ist, heisst es: »Dieses Gesetz der Reproduktion setzt aber voraus: dass die Erscheinungen selbst wirklich einer solchen Regel unterworfen seien, und dass in dem Mannichfaltigen ihrer Vorstellungen eine gewissen Regeln gemässe Begleitung oder Folge stattfinde.» Unsere empirische Einbildungskraft würde sonst »wie ein totes und uns selbst unbekanntes Vermögen im Inneren des Gemüts verborgen bleiben»[1]. Ganz denselben Sinn hat es, wenn Kant später von der Vorstellungsassoziation als ihre Voraussetzung in der Affinität der *Objekte* habend ausgeht[2]. Man lese ferner die Darstellung in dem Abschnitt »Von der Synthesis der Rekognition im Begriffe». Dort wird als das letzte Moment in dem empirischen Erkenntnisprozess das Bewusstsein einer durchgehenden Einheit in der Synthesis der Vorstellungen und damit einer Regel für dieselbe dargelegt. Hier aber fragt er nicht, wie z. B. *John Stuart Mill* gefragt haben würde, unter welchen psychischen Bedingungen dieses Bewusstsein *entstehen* kann, sondern er fragt, worin diese Regel ihren Grund haben muss, um *objektive* Giltigkeit zu besitzen oder um *diejenige* Notwendigkeit darzustellen, die in dem Begriffe der Einheit des Objekts liegt[3]. Er geht also aus von der Erkenntnis als einem psychischen Prozess, der jedoch in Beziehung steht zu einer *objektiven* Reihe von Erscheinungen, teils insofern er selbst eine bestimmte Beschaffenheit bei diesen, die Affinität, voraussetzt, teils selbst dieser Reihe gilt oder sie darstellt. Nun ist es aber klar, dass die objektive Reihe von Erscheinungen nichts für uns ist, ausser sofern sie *vorgestellt* wird. Wir erhalten daher anstatt dessen eine Reihe *objektiver* Vorstellungen, die der Erkenntnis als psychischem Prozess gegenüberstehen. Die Affinität derselben ist es da auch, die zur notwendigen Voraussetzung für die Möglichkeit der psychischen Assoziationen wird. Wir finden dieses Verhältnis schon in den oben zitierten Worten ausgedrückt: »dass in dem Mannichfaltigen ihrer (auf »Erscheinungen» bezogenen) Vorstellungen eine gewissen Regeln gemässe Begleitung oder Folge stattfinde». Noch ausdrücklicher aber sehen wir dieses aus dem Fortgang des Abschnitts »Von der Synthesis der Reproduktion». »Es muss also etwas sein, was selbst diese Reproduktion der Erscheinungen mög-

[1] S. 116. [2] S. 125 und 131—132. [3] S. 118 ff.

lich macht, dadurch es der Grund a priori einer notwendigen synthetischen Einheit derselben ist. Hierauf aber kommt man bald, wenn man sich besinnt, dass Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, sondern das blosse Spiel unserer Vorstellungen sind, die am Ende auf Bestimmungen des inneren Sinnes auslaufen.» Hier haben wir nun eine offenbare Gegenüberstellung der *subjektiven* Reproduktion und der *objektiven* Vorstellungen. Den Grund zu der »notwendigen synthetischen Einheit» der letzteren oder zu ihrer Affinität findet nun Kant in der reinen Synthesis der Einbildungskraft, die unsern reinen Anschauungen, Raum und Zeit, zu Grunde liegt. In dem Abschnitt »Von der Synthesis der Rekognition» finden wir gleichfalls einen Übergang von der objektiven Erscheinung zu der objektiven Vorstellung. Kant gelangt hierzu durch eine Reflexion darüber, was unter dem Objekt einer Vorstellung zu verstehen ist. Er findet dabei, dass dieses nichts anderes ist als die Bestimmtheit der Vorstellung nach einer notwendigen Regel, welche Bestimmtheit auf ein Unbekanntes bezogen wird. Diese regelbestimmte Vorstellung, die der psychologischen Synthese gegenübersteht, macht »die Reproduktion des Mannichfaltigen a priori notwendig und einen Begriff, in welchem dieses sich vereinigt, möglich» [1]. Wie die Affinität, die innere Zusammengehörigkeit der objektiven Vorstellungen, auf die Synthese der reinen Einbildungskraft bezogen wird, so wird nun ihre notwendige Regelbestimmtheit auf die reine synthetische Einheit der Apperzeption bezogen.

Das Ergebnis fasst Kant in dem dritten Abschnitt der Deduktion, »Von dem Verhältnisse des Verstandes zu Gegenständen u. s. w.», zusammen. Dies geschieht zunächst durch einen direkten Nachweis der transszendentalen Bedingungen der objektiven Vorstellung. Er beginnt damit festzustellen, dass wir »uns a priori der durchgängigen Identität unserer selbst in Ansehung aller Vorstellungen, die zu unserer Erkenntnis jemals gehören können, bewusst sind, als einer notwendigen Bedingung der Möglichkeit der Vorstellungen (weil diese in mir doch nur dadurch etwas vorstellen, dass sie mit allem andern zu einem Bewusstsein gehören, mithin darin wenigstens müssen verknüpft werden können)» [2]. Aus dem Ausdruck »die zu unserer Erkenntnis jemals gehören können» scheint hervorzugehn, dass es sich hier um objek-

[1] S. 119 unten. [2] S. 127.

tive Vorstellungen handelt. Zum mindesten geht das Ganze darauf aus zu zeigen, dass die *objektive* Vorstellung der Einheit der Apperzeption untergeordnet ist: »also giebt die reine Apperzeption ein Prinzipium der synthetischen Einheit des Mannichfaltigen in aller möglichen *Anschauung* an die Hand[1]». Gemeint ist, wie (bei Berücksichtigung auch der nächstfolgenden Anmerkung) leicht einzusehen sein dürfte, folgendes. Alle möglichen objektiven Vorstellungen müssen in ein empirisches Bewusstsein aufgenommen werden können. Dieses liegt schon in ihrer Möglichkeit. Daher müssen sie auch alle in einem mit sich identischen Bewusstsein oder in dem »transszendentalen Bewusstsein» verknüpft werden können. Dieses Bewusstsein ist das *reine* Selbstbewusstsein, das allem Denken zu Grunde liegt, und worauf »die Möglichkeit der logischen Form alles Erkenntnisses beruhet»[2]. Es ist interessant, den keineswegs sicheren psychologischen Umweg durch das empirische Bewusstsein zu beobachten, den Kant hier macht, um zu beweisen, was er in der zweiten Auflage direkt aus der notwendigen *Denkbarkeit* des vorgestellten Objektes folgert[3]. Wir finden jedoch dieses einfachere Räsonnement angedeutet in den Schlussworten der Anmerkung. Indessen geht Kant von der Einheit der Apperzeption als dem transszendentalen Prinzip für die Einheit aller objektiven Vorstellungen über zu der transszendentalen Synthese der Einbildungskraft in Raum und Zeit als der Synthese, für welche die genannte Einheit als solche dient. Mit einem Hinweis auf die Kategorien als Regeln für die transszendentale Synthese der Einbildungskraft und damit für alle objektiven Vorstellungen oder Erscheinungen *schliesst* diese Darstellung der transszendentalen Deduktion, und Kant geht zu einer neuen Darstellung derselben Sache über[4]. Hieraus geht hervor, dass die objektive Giltigkeit der Kategorien nach Kant ohne irgend welche Bezugnahme auf die psychologischen Synthesen bewiesen werden kann.

Betrachten wir nun die darauf folgende Darstellung, so geht Kant dort aus von der reproduktiven Synthese der Einbildungskraft, wendet sich dann der *Affinität* der Erscheinungen zu und erklärt diese aus dem Prinzip der transszendentalen Apperzeption und der Synthese der reinen Einbildungskraft. Sodann weist er auf die Kategorien hin, die in dem

[1] S. 128. Kursiv. von mir. [2] Siehe die Anmerkung. [3] Siehe oben S. 90.
[4] S. 130 oben.

»höchsten empirischen Element» der wirklichen Erfahrung, in der Synthese der Rekognition, enthalten sei und ihre objektive Giltigkeit möglich mache. Nun fragt es sich hier: hilft es Kant wirklich bei diesem Wege »von unten hinauf» — von der empirischen Erkenntnis aus — mehr als bei dem Wege »von oben herab», dass er die psychologische Entstehung der Erfahrung behandelt? Betrachten wir vor allem den Übergang von der empirischen Assoziation zur Affinität der objektiven Vorstellungen, so hat dieser Übergang nichts für die Kraft des Beweises zu bedeuten. Das ganze Räsonnement ist hier nicht bloss nicht von nöten, sondern auch verkehrt. Aus der Möglichkeit der empirischen Assoziation kann höchstens auf die Notwendigkeit eines regelbestimmten *Auftretens* der Wahrnehmungen geschlossen werden: nicht auf ihre *innere* Zusammengehörigkeit. Auch der Übergang von der Synthese der Rekognition zur Einheit der Apperzeption ist ohne Bedeutung für den Beweis. Der ganze Schwerpunkt ruht hier ausschliesslich auf dem, was als in dem Begriff *Erkenntnisobjekt* liegend erörtert wird: durch notwendige Regel bestimmte Vorstellung. *Diese* Vorstellung ist durch die Einheit der Apperzeption bedingt. Und nur in dem Nachweis hiervon liegt das Stützende für den Beweis der objektiven Giltigkeit der Kategorien auf dem Wege von unten hinauf.

Aus der bisherigen Untersuchung geht hervor, 1:o dass Kant in der transszendentalen Deduktion der ersten Auflage, obwohl er von psychologischen Synthesen als Momenten der Erfahrung ausgeht, diese bloss hinsichtlich ihres Verhältnisses zu den *objektiven* Erscheinungen, die sie bezeichnen, also nicht psychologisch untersucht. 2:o sehen wir, dass bei dem einen der beiden Wege, auf denen die Deduktion bewerkstelligt werden kann, dem Wege von oben herab, von dem transszendentalen Prinzip der Apperzeption her, die empirischen Synthesen von Kant selbst vollständig beiseite gelassen werden. Bei dem andern Wege von unten, der empirischen Erkenntnis, her liegt der Stützpunkt für den Beweis in einem rein *objektiven* Räsonnement — über das Objekt einer empirischen Erkenntnis. Dass Kant, hiervon ausgehend, bestimmt, wie die psychologischen Synthesen objektive Giltigkeit besitzen können, darin liegt an und für sich kein Psychologismus. Eine Tendenz hierzu macht sich nur darin bemerkbar, dass Kant selbst sich nicht klar darüber gewesen ist, dass er dem eigent-

lichen Beweise einen vollkommen *unnötigen* psychologischen Ballast angehängt hat. Wegen dieser Verhältnisse kann man wohl behaupten, dass die Haupttendenz in der Deduktion der ersten Auflage nicht psychologisch ist. Und man versteht, was Kant in der Vorrede meint, wenn er sagt, die psychologischen Bestimmungen seien von unwesentlicher Bedeutung, und den Leser auffordert, sich mehr an die objektive Darstellung zu halten. Er scheint selbst ein unklares Bewusstsein davon gehabt zu haben, dass die ersteren nur ein Anhängsel sind, das wegfallen kann, ohne dass damit der Beweis selbst an Kraft verliert.

Indessen bedeutet gerade Kants Unklarheit hierüber eine gewisse Verwirrung in seinem Gedankengang. Am einfachsten führt man sie zurück auf eine Verwechslung der *psychologischen* Vorstellung, einer reinen subjektiven Erscheinung, mit der objektiven Vorstellung, d. h. nach unserer oben gegebenen Erörterung[1] eine Verwechslung des reinen Begriffs mit seiner anschaulichen Darstellung. Wir finden diese Verwechslung schon an der von uns zitierten Stelle in dem Abschnitt von der Synthese der Reproduktion. *Nachdem* er zuerst[2] dem subjektiven Reproduktionsprozess die objektiven Erscheinungen *gegenübergestellt* hat, geht er dazu über, die letzteren als objektive Vorstellungen[3] zu bestimmen, drückt sich aber hierbei auf folgende zweideutige Weise aus: Erscheinungen sind nicht Dinge an sich, »sondern das blosse Spiel unserer Vorstellungen, die am Ende auf Bestimmungen des inneren Sinnes auslaufen». Aber die Verwechslung, die hier vorliegt, darf nicht missverstanden werden. Sie besteht nicht darin, dass die objektive Vorstellung in dem psychologischen Erkenntnisprozess sich verliert, so dass wirkliche Objektivität — innere Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit — bei der Vorstellung wegfiele. Wäre das der Fall, so wäre Kants ganze Untersuchung psychologischer Art. Wir haben aber gezeigt, dass sie wesentlich objektiver Natur ist. Die Verwechslung besteht vielmehr darin, dass Kant den psychologischen Erkenntnisprozess selbst als objektiv betrachtet. Mit dem Gesagten soll nicht behauptet sein, dass die Verwechslung auch nur hier in der transszendentalen Deduktion konstant wäre, sondern die Verwirrung in Kants Gedankengang liegt eben darin, dass

[1] Siehe oben S. 186. [2] S. 116. [3] S. 117.

er vermengt *trotz* der entschiedenen Tendenz auseinanderzuhalten.

4:o. Hiermit erklärt sich auch, weshalb Kant die reine Einbildungskraft dem Gebiet der menschlichen Seele und die Kategorien der Synthese der Rekognition als die ihr innewohnenden Regeln zuweist. Es ist nicht die reine Einbildungskraft, die dadurch subjektiv wird, sondern es ist die Seele, die, so zu sagen, über sich selbst erhöht wird. Anstatt eine den Prinzipien für die Objektivität aller Erkenntnis *untergeordnete* Erscheinung zu sein, wird sie selbst *Trägerin* dieser Prinzipien. So bedeutet die Gegenwart der Kategorien in der Synthese der Rekognition nicht die Subjektivierung derselben, so dass sie die Synthese bloss subjektiv notwendig machten. Auf eine solche Notwendigkeit, die bloss einen von der Beschaffenheit des Subjektes abhängigen Zwang bezeichnet, auf bestimmte Weise wahrzunehmen, führt Kant niemals die Objektivität zurück. Im Gegenteil giebt die Gegenwart der Kategorien in der Synthese der Rekognition dieser eine innere auf den Inhalt der Vorstellung bezogene Notwendigkeit.

5:o. Was Kants angeführte Erklärung des Inhalts der Begriffsanalytik betrifft, so ist dabei folgendes zu beachten: 1:o ist der hier gegebene Inhaltshinweis in jedem Falle unvollständig. Zum mindesten ist sicher, dass die ganze transszendentale Deduktion, die offenbar ein Hauptteil der »Analytik der Begriffe» ist, hier nicht mit einem Worte berührt wird. Das kann uns zu der Annahme veranlassen, dass Kant selbst kein sonderlich grosses Gewicht auf diese einleitende Darstellung gelegt, wenigstens nicht nach der Niederschrift mit besonderer Aufmerksamkeit sie nachgeprüft hat. 2:o ist zu beachten, dass der *eigentliche* Zweck der einleitenden Darstellung der ist, hervorzuheben, dass die »Analytik der Begriffe» hier nicht in der bei (dogmatischen) Philosophen gewöhnlichen Analyse gegebener Begriffe besteht, sondern in der Analyse des Verstandes selbst als Erkenntnisvermögens. D. h. Kant will eigentlich die kritische Richtung bei sich selbst zum Unterschied von den Dogmatikern hervorheben. Hierbei geschieht es ihm, dass er in eine psychologische Strombahn hineingleitet. 3:o beachte man, dass die *Psychologie* der reinen Begriffe stets mit der kritischen Behandlung derselben in Zusammenhang steht, weil nach Kant, wie wir

oben zu zeigen gesucht haben[1], die psychologische Stellung derselben unmittelbar aus ihrem erkenntnistheoretischen Charakter sich ergiebt. Es wird hiermit vom Gesichtspunkt einer nicht-psychologischen Auffassung aus leichter erklärlich, wie er dazu kommen konnte, in eine psychologische Betrachtungsweise hinüberzugleiten.

6:o. Man kann Kants mehr nebenbei gefällter und durchaus vereinzelt dastehender Äusserung darüber, wie eine Theorie von der Prä- oder Postexistenz der Seele zu formulieren wäre, kein weiteres Gewicht beilegen. Überdies gilt es im Ganzen von Kants Unsterblichkeitslehre, dass dort die praktisch religiösen Interessen den Verstand verwirren. Hierüber näheres weiter unten.

7:o. Dass man Kant wirklich in der ersten Auflage ein bestimmtes Streben nach einer rein erkenntniskritischen Auffassung zuschreiben darf, wenn es ihm auch nicht geglückt ist, an derselben durchweg festzuhalten, ergiebt sich mit der grössten Sicherheit daraus, dass die *zweite* Auflage einen entschiedenen Fortschritt nach einer solchen Auffassung zu bedeutet. Von den aus der ersten Auflage erwähnten Stellen, die auf Psychologismus hinweisen, sind *die Hauptstellen gestrichen.* Besonders bedeutungsvoll ist es, dass in der *transszendentalen Deduktion* der weitläufige psychologische Apparat aus der ersten Auflage ganz und gar fortgefallen ist, und dass man statt dessen hier eine der Darstellungen bei Kant findet, die recht deutlich seinen nicht-psychologischen Standpunkt angeben — die oben zitierte Schlussäusserung von einer möglichen harmonia praestabilita zwischen den Kategorien und den Dingen[2]. Was die 4 Stellen mit psychologischer Färbung betrifft, die in der zweiten Auflage beibehalten sind, so ist von der ersten — der Erklärung des Inhalts der Begriffsanalytik — bereits gezeigt worden, dass sie in sich selbst das Indizium trägt, von Kant unvollständig geprüft worden zu sein, und dass der Hauptzweck derselben unter allen Umständen der war, den Unterschied zwischen Kants *kritischer* und der bislang gepflegten *dogmatischen* Behandlung der Begriffe hervorzuheben. Ein paar übriggelassene Bestimmungen der transszendentalen Einbildungskraft als eines psychischen Vermögens[3] gehören zusammen mit der in der transszendentalen Deduktion der ersten Auflage vorkommenden Äusserung

[1] S. 19. [2] Siehe oben S. 76. [3] S. 95 und 145.

von derselben Einbildungskraft als einem Grundvermögen der menschlichen Seele. Es kann nur als eine Inadvertenz betrachtet werden, dass Kant wohl die letztere, nicht aber die erstere gestrichen hat. Dies um so mehr, als Kant in der Deduktion der zweiten Auflage die reine Einbildungskraft bestimmt auf den Verstand in seiner Wirkung auf die Sinnlichkeit bezieht[1]. In der ersten Auflage geschah es nicht, sondern sie trat als ein mystisches Zwischenvermögen zwischen Verstand und Sinnlichkeit auf[2]. Die S. 592 übriggebliebene Stelle psychologistischen Charakters, die von einer möglichen Theorie der Prä- und Postexistenz der Seele handelt, ist allzu episodischer Natur, um irgend welche Beweiskraft zu besitzen.

69. Damit ist indessen die Sache nicht abgethan. Die meiner Ansicht nach bedeutsamste aller negativen Instanzen bleibt noch übrig. Es ist die in der Streitschrift gegen Eberhard »Über eine Entdeckung zur Kritik der reinen Vernunft» vorkommende Behandlung der Frage, ob *die formalen Anschauungen und Begriffe als angeboren betrachtet werden können.* Die Streitschrift ist im Jahre 1790, also *nach* der zweiten Auflage, verfasst. Kant verficht hier in einer (nach Ros. zwei Seiten) langen Erörterung den Satz, die Kritik lehre, dass die Vorstellungen selbst nicht angeboren seien, der *Grund* aber dafür, dass wir so oder so vorstellen, es sei. Es bedürfe stets eines Eindrucks, um das Erkenntnisvermögen zu der Vorstellung zu bestimmen[3]. An dieser Stelle, die oft herangezogen worden ist, haben wir nicht eine vereinzelte Äusserung vor uns, sondern eine lange Erörterung entschieden psychologischen Charakters und dazu dann eine Behauptung, dass dieses die Lehre der Kritik wäre. Indessen will ich auf drei Momente hinweisen, die hierbei nicht ausser Acht gelassen werden dürfen. 1:o: Hätte Kant wirklich, als er die *Kritik* schrieb, in Gedanken gehabt, was hier behauptet wird, so hätte man dort wohl eine vollständige Erörterung gefunden, die auf etwas derartiges ausgeht. In solchem Fall wäre wohl seine Richtung psychologisch im Ganzen gewesen. Da hätte auch rücksichtlich der Apriorität *die Hauptfrage* die sein müssen, in welcher Hinsicht die apriorischen Vorstellungen als angeboren betrachtet werden können. Nun liegt aber die Sache so, dass Kant in keiner der Auflagen auch nur die geringste Andeutung von dem Bedürfnis einer Erörterung hierüber

[1] Siehe z. B. S. 672. [2] S. 133. [3] R. I, S. 444 ff.

macht. Und noch mehr: *wenn* wirklich seine einzelnen Ausdrücke von dem »Vorhergehen» u. s. w. der apriorischen Vorstellungen psychologisch gedeutet werden dürfen, so finden sich mindestens einige Stellen, die entschieden auf einen groben Nativismus — also eine andere Auffassung als die in der Streitschrift dargestellte — hinweisen[1]. Wenn man nun noch bedenkt, dass er bereits in der *Dissertation* vom Jahre 1770 »De mundi sensibilis etc.» die Frage behandelt und ihr eine mit der hier behandelten Stelle übereinstimmende Lösung gegeben hat[2], und dass also bei Kant das Bewusstsein der Bedeutung der Frage nicht erst jetzt bei Verfassung der Streitschrift gegen Eberhard erwacht sein kann, so wird man nicht geneigt sein, der fraglichen Äusserung eine so grosse Bedeutung beizulegen, dass sie entscheidend für die Auffassung Kants würde. 2:o ist zu beachten, dass es Eberhards Kritik an Kants Stellung zu den formalen Vorstellungen ist, die zu der Äusserung Anlass gegeben hat. Da aber Eberhard nur die *psychologische* Bedeutung dieser Vorstellungen im Auge hatte, so lag es Kant nahe, die Psychologie derselben abgesehen von ihrem erkenntniskritischen Inhalt zu erörtern. Dass Kant diese psychologische Erörterung zur Kritik rechnet, ist allerdings eigentümlich, es ist indessen, wie wir oben zu zeigen gesucht haben, sicher, dass Kant annahm, die Erkenntnispsychologie müsse sich auf die Kritik stützen und sei daher nicht vollständig von ihr getrennt. Eine Andeutung von einer solchen »Erkenntnispsychologie», eben in der Richtung, wie die Äusserung andeutet, haben wir auch in der Kritik[3]. 3:o ist von nicht geringer Bedeutung der irritierte Ton, den Kant gegen den seine Originalität angreifenden Eberhard anwendet. Was in einem solchen Kampfeifer gesagt wird, dürfte wohl nicht immer so gründlich überlegt worden sein.

Indessen will ich mit der Anführung dieser drei Momente nur sagen, dass man nicht berechtigt ist, der fraglichen Äusserung eine *entscheidende* Bedeutung beizulegen. Bestehen bleibt immer, dass sich in derselben eine Neigung kundgiebt, zwischen dem psychologischen und erkenntniskritischen Gesichtspunkt nicht klar zu unterscheiden. Wenn aber der Stelle keine entscheidende Bedeutung beigelegt werden darf, und wenn unsere obige auf die Kritik gegründete Erörterung, in

[1] Siehe oben S. 195. [2] § 15 und *Vaihinger,* Komm. II, S. 95.
[3] Siehe oben S. 19.

welcher wir von dieser Stelle abgesehen haben, zu dem Resultat geführt hat, dass Kants Richtung *wesentlich* nicht psychogisch ist, und dass er eine entschiedene Tendenz hat, sich von psychologischen Gesichtspunkten frei zu halten, so bedingt die fragliche Äusserung nur einen Zusatz zu diesem Resultat. Und das ist der, dass Kant niemals seiner selbst ganz sicher geworden ist. Daher möge zum Abschluss dieser Untersuchungen eine Äusserung Kants in einem Brief an Beck dienen: »Ich bemerke, indem ich dieses hinschreibe, dass ich mich nicht einmal selbst hinreichend verstehe . . .« [1]

[1] Zitiert von *Paulsen,* Imm. Kant, S. 176 unten.

KANTS ETHIK.

I.

ANALYTISCH PROGRESSIVER TEIL.

1. Bekanntlich leitet Kant seine Darstellung der ethischen Grundgedanken in der »Grundlegung» mit folgenden Worten ein: »Es ist überall nichts in der Welt, ja, überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille»*. Um dies näher zu beleuchten, erörtert er, was in dem Begriff des *guten Willens* enthalten ist. Zwecks dieser Untersuchung betrachtet er zunächst das *Pflichtbewusstsein*. Dieses sei von allem anderen Bewusstsein der Art nach verschieden und lasse sich deshalb durch Analyse streng für sich bestimmen. Dabei ist zu bemerken, dass Kant nicht über das Pflichtbewusstsein als eine psychologische Erscheinung reflektiert. Er fragt nicht: Wie ist es *entstanden*, aus welchen vorhergehenden seelischen Äusserungen? Sondern er betrachtet die *Pflicht* als *Gegenstand* eben dieses Bewusstseins. Er fragt: *Wessen* sind wir uns bewusst, wenn wir der Pflicht uns bewusst sind?

2. Wir werden nun zuerst eine kurze Darstellung *derjenigen Sätze, welche Kant über die Pflicht aussagt*, geben, um sodann teils die *Natur des Pflichtbewusstseins* als eines auf die Pflicht abzielenden Bewusstseins, teils seine *unmittelbare objektive Giltigkeit* zu erörtern.

Der erste Satz lautet: *Pflicht ist eine Handlung aus Pflicht* und nicht aus Neigung. »Neigung» ist die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Gefühlen[1]. »Begehrungsvermögen» ist das Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. »Gefühl» ist Empfänglichkeit für Lust und Unlust, überhaupt die subjektive Seite der Sinnlichkeit[2]. Kant will mit diesem Satz ausdrükken, dass keine Affektion des Begehrungsvermögens der Be-

[1] Grundl., S. 35. [2] R. IX, S. 9—10.

stimmungsgrund der Handlung sein darf, wenn sie Pflicht ist. Solchenfalls darf sie *nur* das Pflichtbewusstsein selber als Bestimmungsgrund haben. Unter »Pflichtbewusstsein« wird hier nicht ein Pflichtgefühl verstanden; ein solches Gefühl ist selbst eine Affektion des Begehrungsvermögens. Sondern es handelt sich um eine *objektive* Vorstellung der Pflicht, d. h. eine Vorstellung von einer gewissen Handlung, insofern sie *wirklich*, demnach ohne Rücksicht auf den subjektiven Zustand des Vorstellenden, Pflicht ist. — Dass nicht Neigung als bestimmender Grund bei der Pflichthandlung vorhanden sein darf, beruht auf dem Artunterschied von Pflicht und Neigung. Jene ist intellektueller, diese physischer Natur[1]. Da nun indessen die Neigung die Tendenz hat, das Handeln des Menschen durch das Glückseligkeitsprinzip als höchstes Prinzip zu bestimmen, so kann die Pflichthandlung nur unter Widerstand gegen die Neigung als zur Willensbestimmung tendierend geschehen. In solchem Sinne ist es zu verstehen, wenn Kant von der Pflicht sagt, sie sei eine Handlung, die ungern geschehe[2]. Dagegen ist dies nicht so aufzufassen, als erheische die Pflichthandlung das Unterdrücken der Neigung. Kant erklärt sogar ausdrücklich, es sei Pflicht, in gewissem Betracht die eigne Glückseligkeit zu fördern[3]. Ausserdem sagt er, »glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens«[4]. Weiter sagt er, dass natürliche Neigungen an sich gut seien, und es würde ein vergebliches und gar schädliches Bestreben sein, sie ausrotten zu wollen[5]. Schliesslich mag angeführt werden, dass, nach Kant, gewisse Neigungen sittliches Handeln erleichtern, wennschon nicht hervorbringen können[6].

Die Pflichthandlung *als solche* geschieht nur aus Pflicht. Dadurch wird aber nun nicht ausgeschlossen, dass der Mensch gleichzeitig mit dem Ausführen der eigentlichen Pflichthandlung nach Glückseligkeit strebe, *nur* darf dieses Streben nicht im geringsten die Pflichthandlung selbst als *deren* Bestimmungsgrund beeinflussen. Kant stellt also an eine Pflicht-

[1] Kr. d. pr. V., S. 102. [2] S. 98 u. 102; R. IX, S. 223 u. 230.
[3] Grundl., S. 17; Kr. d. pr. V., S. 113.
[4] Kr. d. pr. V., S. 29; vgl. S. 133 u. R. IX. S. 230.
[5] Die Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern., Ausg. v. Kehrbach, S. 58.
[6] Kr. d. pr. V., S. 142.

handlung nur die Anforderung, dass der Mensch die Pflicht ins Auge fasse und unabhängig von allen Neigungen auf eine bestimmte Weise *aus Pflicht* handle. Aber ausserdem darf der Mensch, ohne deswegen der Pflicht zuwiderzuhandeln, innerhalb gewisser Grenzen die Befriedigung seiner Neigungen anstreben, obgleich dieses Anstreben keine andere Beziehung zur Pflicht hat, als dass es einem Handeln aus Pflicht nicht widerstreitet. Damit ist gemeint, dass der Mensch, um pflichtgemäss zu handeln, die Pflicht als *höchsten* Bestimmungsgrund haben, m. a. W. *in erster Reihe* dem Gebote des Pflichtbewusstseins gehorchen muss, und zwar nur, weil es Pflicht *ist*. Die Neigung darf dasein als *untergeordneter* Bestimmungsgrund; sie mag befriedigt werden, aber *in zweiter Reihe*. Die Pflichthandlung selbst geschieht demnach unbedingt; die Befriedigung der Neigung ist, wenn der Mensch im eigentlichen Sinne pflichtgemäss handelt, bedingt. Kant drückt dies auch so aus, dass das Pflichtbewusstsein die *»oberste Bedingung»* der Befriedigung der Neigung sein muss [1].

Hier stellt sich jedoch unbedingt eine Schwierigkeit ein. *Es scheint, als sei ein pflichtgemässes Handeln unmöglich.*

---

[1] Rel. S. 37; R. VII a, S. 183; Grundl., S. 64; Kr. d. pr. V., S. 41, 113, 133; vgl. *Zange,* Über das Fundament der Ethik, S. 26 ff.

Schwartz, Der Rationalismus und Rigorismus in Kants Ethik (Kantstudien hrsg. von *Vaihinger* II), gelangt zu verkehrten Ergebnissen bezüglich der Lehre Kants vom Verhältnis der Neigung zur Pflichthandlung, indem er keinen Unterschied macht zwischen der *Tendenz* der Neigung, das Handeln des Menschen als höchstes Prinzip zu bestimmen, welche Tendenz in der Sittlichkeit unterdrückt werden muss, und andererseits der Neigung an sich, welche keineswegs unterdrückt zu werden braucht. Nach S. ist Kant Rigorist, insofern er annehme, dass das sittliche Handeln notwendig auf Widerstand seitens der Neigungen stosse (S. 61), oder sofern er es als neigungslos betrachte (S. 259). Dieser Rigorismus sei nicht aus dem Rationalismus Kants hervorgegangen. Im Gegenteil, er befinde sich im Widerspruch damit, weil das sittliche Handeln seine Materie von durch Neigungen gegebenen Zwecken holen müsse, da das Sittengesetz, um rational zu sein, nur formal sei. Demgegenüber ist einzuwenden, dass Kant die Neigung nirgends vom sittlichen Handeln in anderem Sinne ausschliesst, als dass sie ihm nicht als *Bestimmungsgrund* dienen darf. Nur ihre Tendenz, den Willen zu bestimmen, muss bei diesem Handeln unterdrückt werden. Damit ist weder in Abrede gestellt, dass die Beförderung der Neigung (z. B. der sympathischen) der sittlichen Handlung angehören kann, noch dass neben der sittlichen Willensbestimmung, obschon ihr untergeordnet, eine Bestimmung des Willens durch Neigung vorkommen könne. — *Soloweiczic*, Die Bestimmung der Moralität, Kantstudien V, S. 408 ff., unterscheidet richtig zwischen dem *Besitz* von Neigungen und der *Bestimmung* des Willens durch sie.

Kant betont schon in der Grundl.[1], dass man unmöglich mit Sicherheit wissen könne, ob nicht sinnliche Bestimmungsgründe sich in den Beweggrund der Handlung eindrängen. Dies hebt er in späteren Schriften noch schärfer hervor, hinzufügend, dass es wegen der ursprünglichen Affektion des Menschen seitens der Neigungen für ihn unmöglich sei, diese von den Beweggründen der Handlung gänzlich fernzuhalten, oder m. a. W., die Heiligkeit zu erreichen[2]. Ein Handeln aus Pflicht scheint deshalb unmöglich und der Begriff eines solchen Handelns nichts als eine Fiktion zu sein. Die fragliche Schwierigkeit wird in der Grundl. nicht gelöst, wohl aber in späteren Schriften. Dort wird hervorgehoben, dass die Reinheit des Willens nicht in dem Sinne zur Pflichthandlung erforderlich sei, dass sie thatsächlich existieren müsse, sondern nur insofern, als sie zur *Maxime der Handlung*, dem die Handlung bestimmenden Grundsatze, notwendig gehören müsse. Hierin liegt erstens, dass es *für das Bewusstsein des Handelnden* keinen anderen Bestimmungsgrund zur Handlung geben darf als die Pflicht; und zweitens, dass die Handlung eine Stufe in dem *Fortschritt* zu vollständiger Unabhängigkeit von der Neigung ausmacht[3]. Wäre ersteres nicht der Fall, so wäre offenbar der Grundsatz nicht moralisch; die Ermangelung der zweiten Bedingung würde bedeuten, dass der moralische Grundsatz keine willensbestimmende Realität habe, d. h. keine wirkliche Maxime wäre. Ob nun die Handlung in der That diesen Charakter besitzt, darüber entscheidet unmittelbar das Gewissen[4]. Demnach ist Kant der Ansicht, dass dasjenige Moment, das in einer moralischen Handlung als das eigentlich *Moralische*, also als das durchweg realiter von dem Pflichtbegriffe Konstituierte betrachtet werden kann, nichts weiter ist, als die Eigenschaft der Handlung, eine Stufe in dem *Fortschritt* zur absoluten Reinheit des Willens zu sein.

3. *Die zweite Pflichtformel* lautet: »eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert *nicht in der Absicht*, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird». — Maxime ist »das subjektive Prinzip

---

[1] S. 27. [2] R. IX, S. 239 u. 305; VII a, S. 190; Kr. d. r. V., S. 440.

[3] R. VII a, S. 191; IX S. 238; Kr. d. pr. V., S. 39 u. 147; Rel. S. 48, 50 u. 54.

[4] Hierüber näheres bei der Besprechung der Kantischen Lehre vom Gewissen.

des Wollens» oder das Prinzip, das den Willen thatsächlich bestimmt, unangesehen ob es objektive Giltigkeit hat oder aus vernünftigem Gesichtspunkte für jeden einzelnen Willen gilt[1]. »Wille» ist das Begehrungsvermögen, sofern es nach Begriffen oder praktischen Grundsätzen bestimmbar ist[2], m. a. W., das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze zu handeln[3]. Um den Satz völlig zu verstehen, muss man ferner in Betracht ziehen, dass nach Kant jedes Wollen notwendig eine Materie hat, d. h. »eine Absicht, welche erreicht werden soll», und dass demnach zu seiner Maxime die Vorstellung von einem Objekte gehört, welches als seine Materie oder sein Inhalt verwirklicht werden soll[4]. Diese Materie wird auch relativer Zweck genannt, weil sie den Willen nur durch Gefühle der Lust und Unlust bestimmen kann, welche unter a priori nicht bestimmbaren Bedingungen bei dem Begehrungsvermögen erweckt werden[5]. — Ferner muss an den Unterschied erinnert werden, den Kant macht zwischen dem die Handlung in ihrem objektiven Charakter konstituierenden Prinzip des Wollens (Maxime) und der Triebfeder, die der subjektive Grund dafür ist, dass ein mit Sinnlichkeit d. h. mit pathologischen Seiten oder Empfänglichkeit für Lust und Unlust begabtes vernünftiges Wesen sich nach einer gewissen Maxime bestimmt[6]. Da die Triebfeder ein Bestimmen der pathologischen Beschaffenheit des Wesens enthält, steht sie stets mit einem Gefühl in Verbindung[7]. Nun kann ein zweifaches Verhältnis existieren zwischen dem zur Triebfeder gehörenden Gefühl und der praktischen Regel, welche die Maxime und also das Prinzip des Wollens ist. Entweder kann ersteres der Grund dafür sein, dass die Bestimmtheit des Willens durch die praktische Regel einen Wert hat; oder aber kann die bezügliche Bestimmtheit um ihrer selbst willen

---

[1] Grundl., S. 19; Kr. d. pr. V., S. 21.

[2] Kr. d. Urt., S. 8 u. 65; Kr. d. pr. V., S. 38.

[3] Grundl., S. 34 u. 83; Kr. d. pr. V., S. 38 u. 150. [4] Kr. d. pr. V., S. 40—41 u. 69 ff.

[5] Grundl., S. 41; Kr. d. pr. V., S. 23—24.

[6] Grundl., S. 18 u. 51; Kr. d. pr. V., S. 87 u. 96.

[7] Das Verhältnis der Triebfeder zum spezifisch Pathologischen des Wesens wird besonders betont Grundl., S. 51, wo der Beweggrund als objektiver Grund des *Wollens* (des Bestimmens der intellektuellen Seite des Begehrungsvermögens) definiert wird; die Triebfeder aber als subjektiver Grund des *Begehrens* (des Bestimmens der Naturseite des Begehrungsvermögens).

Wert besitzen, da das zur Triebfeder gehörende Gefühl durch das Verständnis des selbständigen Wertes der Regel als des Prinzips des Wollens bedingt ist. Im ersteren Falle liegt der Wert der Maxime zunächst in ihrer Materie, die ihrerseits wieder einen durch das Gefühl *bedingten* Wert besitzt. Da die Fähigkeit eines Objekts, Lustgefühle zu erregen und somit eine Triebfeder abzugeben, nur a posteriori bestimmt werden kann, hat in diesem Falle die Handlung in ihrer Maxime nur einen *zufälligen* Wert. Das Bedingte und Zufällige dieses Wertes macht ihn zum moralischen Wert untauglich. Umgekehrt hat im anderen Falle die Maxime in ihrer Form allein ihren Wert, und die Handlung hat eben in der Maxime einen unbedingten und somit allgemeingiltigen, d. h. moralischen Wert. Dass die Handlung aus Pflicht ihren moralischen Wert in der Maxime und nicht in der Absicht hat, bedeutet demnach, dass der moralische Wert der Handlung in der Form, nicht in der Materie der Maxime liegt[1].

4. *Die dritte Pflichtformel* lautet: »Pflicht ist Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung vor dem Gesetz». Um dieses zu verstehen, erörtern wir der Reihe nach die Begriffe »*praktisches Gesetz*», »*Notwendigkeit einer Handlung*» und »*Achtung*». Der Grund dieser Reihenfolge wird sich aus dem Nachstehenden ergeben.

Das praktische Gesetz, von dem hier die Rede ist, ist »das objektive Prinzip des Wollens (d. i. dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch subjektiv zum praktischen Prinzip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte)»[2], oder das Prinzip, das als »für den Willen jedes vernünftigen Wesens giltig erkannt wird»[3]. Zu beachten ist nun, dass Wille bei Kant bedeutet »das Vermögen, die Kausalität des vernünftigen Wesens durch die Vorstellung von Regeln zu bestimmen»[4], und dass Wille geradezu mit »praktischer Vernunft» identifiziert wird[5]. Der Ausdruck »Wille eines vernünftigen Wesens» bedeutet mithin eben nichts als Wille. »Praktisches Gesetz» ist demnach das Prinzip, nach dem überhaupt ein Wille sich unbedingt bestimmen würde, falls er der Vernunft gemäss handelte, m. a. W. das Prinzip, nach dem der Wille sich überhaupt *als Wille* unbedingt bestimmt (*als Wille* handelt nämlich der

[1] Vgl. Grundl., S. 18. [2] S. 19. [3] Kr. d. pr. V., S. 21.
[4] Siehe oben S. 215 (3). [5] Grundl., S. 34.

Wille nach objektiven Gründen). Dieses Prinzip ist so beschaffen, dass die Bestimmtheit des Willens durch dasselbe einen unbedingten und allgemeingiltigen Wert hat. Nun haben wir oben gefunden, dass nur die *Form* einer Maxime einen solchen Wert begründen kann. Die Form der Maxime, wenn sie rein und somit vollkommen, ist aber die Fähigkeit der Maxime, als allgemeine Regel oder allgemeines Gesetz für den Willen zu dienen. Das praktische Gesetz bezieht sich also auf die Fähigkeit der Maxime, als allgemeines Gesetz für den Willen zu dienen. Und falls der Wille dadurch bestimmt ist, berücksichtigt er nur solche Maximen, welche diese reine Maximenform besitzen. Das Gesetz wird deshalb so formuliert: »Verfahre niemals anders als so, *dass du auch wollen könnest, deine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden*»[1]. Dieses bedeutet aber *teils*, dass die Maxime nicht sich aufheben darf, falls sie als Gesetz *überhaupt, teils* dass sie nicht sich aufheben darf, wenn sie als *Willensgesetz* gedacht wird. Letzteres liegt darin, dass die Maxime derart sein muss, dass der Wille, *indem* er sie befolgt, sie als Gesetz befolgen kann. *Praktisches* Gesetz *kann* nämlich eine Maxime nur dann sein, wenn der Wille sie in dem Gedanken annehmen *kann*, sie gehöre unbedingt zu dem Willen *als Willen*, m. a. W. sei *praktisches Gesetz*. Demnach ist hier die Rede von der Widerspruchslosigkeit im Denken der Maxime als eines praktischen Gesetzes[2]. — Hier werden nur die allgemeinsten Bestimmungen des praktischen Gesetzes aufgeführt, deren Kenntnis notwendig ist, um das Folgende zu verstehen. Weitere Erörterungen folgen, wenn wir zum kategorischen Imperativ kommen.

Darnach untersuchen wir, was mit der »*Notwendigkeit einer Handlung*» bezüglich der Pflicht gemeint ist. Wir betrachten zu dem Zweck einige Parallelstellen.

Grundl., S. 34: »Ist der Wille nicht *an sich* völlig der Vernunft gemäss . . ., so sind die Handlungen, die objektiv als notwendig erkannt werden, subjektiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens objektiven Gesetzen gemäss ist *Nötigung* . . . Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen nötigend ist, heisst ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebots heisst *Imperativ.*» Ibid. S. 43: »Er (der kategorische Imperativ) ist ein synthetisch

---

[1] S. 20 u. 44.   [2] S. 63.

praktischer Satz a priori . . .» Anmerkung: »Ich verknüpfe mit dem Willen, ohne vorausgesetzte Bedingung aus irgend einer Neigung, die That, *a priori,* mithin notwendig (obgleich nur objektiv d. i. unter der Idee einer Vernunft, die über alle subjektive Bewegursachen völlige Gewalt hätte). Dieses ist also ein praktischer Satz, der das Wollen einer Handlung nicht aus einem schon vorausgesetzten analytisch ableitet . . ., sondern mit dem Begriffe des Willens als eines vernünftigen Wesens unmittelbar, als etwas, das in ihm nicht enthalten ist, verknüpft.» Ibid. S. 66: »Die Abhängigkeit eines nicht schlechterdings guten Willens vom Prinzip der Autonomie» (= vom Gesetz) »(die moralische Nötigung) ist *Verbindlichkeit* . . . Die objektive Notwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit heisst *Pflicht.*» Kr. d. pr. V., S. 38: ». . . das Verhältnis eines solchen» (unheiligen) »Willens zu diesem Gesetze ist *Abhängigkeit,* unter dem Namen der Verbindlichkeit, welche eine *Nötigung,* obzwar durch blosse Vernunft und deren objektives Gesetz, zu einer Handlung bedeutet, die darum *Pflicht* heisst, weil eine pathologisch affizierte (obgleich dadurch nicht bestimmte, mithin auch immer freie) Willkür, einen Wunsch bei sich führt, der aus *subjektiven* Ursachen entspringt, daher auch dem reinen objektiven Bestimmungsgrunde oft entgegen sein kann, und also eines Widerstandes der praktischen Vernunft, der ein innerer, aber intellektueller Zwang genannt werden kann, als moralischer Nötigung bedarf.» Ibid. S. 96: »Weil aber dasselbe Gesetz doch objektiv, d. i. in der Vorstellung der reinen Vernunft, ein unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens ist . . .» (Vgl. R. IX, S. 28). Ibid. S. 95: »Zuerst bestimmt das moralische Gesetz objektiv und unmittelbar den Willen im Urteile der Vernunft.» (Wegen der Bedeutung des Ausdrucks »unmittelbar» in diesem Zusammenhange siehe S. 28, 87 u. 88).

Wir können hieraus folgende Schlüsse ziehen. Verbindlichkeit bedeutet einen inneren intellektuellen Zwang oder Abhängigkeit eines von sinnlichen Neigungen affizierten Willens gegenüber dem Bewusstsein des Gesetzes. Ist sie aber deshalb ein psychologisches Faktum?[1] Nein, denn sie begründet eine *objektive* Notwendigkeit. Pflicht ist die *objektive* Notwendigkeit einer Handlung *aus Verbindlichkeit.* Dieses

[1] *Hegler,* Die Psychologie in Kants Ethik, S. 90; *Zange,* a. a. O., S. 102. Die Verbindlichkeit soll in der inneren Erfahrung gegeben sein.

lässt sich auch daraus erkennen, dass der kategorische Imperativ, welcher eine moralische Nötigung oder Verbindlichkeit enthält, ein synthetischer *apriorischer* Satz ist. Ein apriorisches Urteil kann sich aber auf kein psychologisches Faktum gründen. Das Gesagte schliesst indessen nicht aus, dass die Verbindlichkeit mit einer psychologischen Erscheinung zusammenhängen könne. Wie ist nun der mit der Verbindlichkeit verknüpfte Zwang oder die Abhängigkeit zu verstehen, wenn er *kein* psychologisches Faktum ist? Wenn der kategorische Imperativ, in dem die moralische Nötigung enthalten, nur a priori für die Vernunft gegeben ist, so existiert auch die Nötigung nur a priori für die Vernunft, und zwar als die notwendige und unmittelbare Synthese zwischen dem Willen eines mit sinnlichen Neigungen behafteten vernünftigen Wesens und dem Gesetze — welches eben die Synthese a priori ist, die der nötigende kategorische Imperativ enthält. Aber diese Synthese ist ihrerseits nichts als die objektive Notwendigkeit der Pflichthandlung. Darunter wird nämlich die unbedingte Notwendigkeit verstanden, welche die Pflichthandlung für einen mit Sinnlichkeit behafteten Willen im Urteil der Vernunft hat, d. h. für denselben Willen *als Willen* oder als einen *nur* von objektiven Gründen bestimmten Willen. Oder m. a. W., sie ist »die unmittelbare objektive Bestimmtheit des Willens durch das Gesetz im Urteil der Vernunft» ohne Berücksichtigung der verleitenden sinnlichen Neigungen. — Ist dann aber die Nötigung schlechterdings mit der »objektiven Notwendigkeit» identisch? Sollte mithin der Ausdruck: »objektive Notwendigkeit aus Verbindlichkeit» nur eine Tautologie sein? Ehe wir zur Beantwortung dieser Frage schreiten, muss betont werden, dass die vernunftmässige Vorstellung von der unbedingten Notwendigkeit einer Handlung trotz verleitender Neigungen für einen Willen *als Willen* eo ipso eine thatsächliche und zwar unbedingte Willensbestimmtheit mit sich führt, obschon die sinnlichen Neigungen die Ursache sind, dass sie nicht immer *höchster* Bestimmungsgrund wird[1]. Die Beantwortung der Frage ergiebt sich aus der Erörterung des Begriffes »Achtung», zu der wir jetzt übergehn.

Die *Achtung* ist die durch das Gesetz konstituierte Triebfeder zum sittlichen Handeln. Der Gegenstand der Achtung ist deshalb das Gesetz selbst, und wenn der Wille

[1] Grundl., S. 78; 84—85.

durch sie bestimmt wird, so bedeutet das, dass es seine Maxime ist, dem Gesetze unabhängig von allen Gefühlen Folge zu leisten. Infolgedessen kann man sagen, der *erste* Bestandteil der Achtung sei *die Erkenntnis des Gesetzes* — des Prinzips der allgemeinen Gesetzmässigkeit. Genauer ausgedrückt ist dies eine Erkenntnis des Gesetzes als einer unbedingten Verpflichtung meines Willens[1]. Diese Erkenntnis wurde vorhin nachgewiesen als »eine unmittelbare und objektive Bestimmtheit des Willens im Urteil der Vernunft», wo 'objektiv' bedeutet, dass der Wille sich *als Wille* nach dem Gesetz unbedingt bestimmend gedacht wird, obschon ein für den Willen Fremdes, die sinnliche Neigung, verursacht, dass dieses nicht notwendig geschieht. — *Ferner* haben wir gesehen, dass diese Erkenntnis auch eine *wirkliche Willensbestimmtheit* enthält. Deswegen wird die Achtung selber oft als eine unmittelbare Bestimmtheit des Willens durch das Gesetz und die Erkenntnis derselben betrachtet und als identisch mit dem moralischen Interesse[2], welches die (subjektive) Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Prinzipien der Vernunft an sich selbst ist[3]. — In dem Interesse findet sich jedoch noch anderes, nämlich ein Gefühlselement. Damit kommen wir zu dem *dritten* Moment in der Achtung, *dem Gefühl*. Es ist dies ein vom Gesetz bewirktes Gefühl. Das Gefühl wurde oben[4] definiert als die Sinnlichkeit vom subjektiven Gesichtspunkt aus. Jedes Gefühl ist mithin sinnlich[5]. Deshalb kann das Gesetz kein Gegenstand des Gefühls sein; nur eine gewisse Wirkung des Gesetzes auf den Willen kann dieses sein[6]. Das betreffende Gefühl entsteht dadurch, dass die Vorstellung des moralischen Gesetzes als objektiven und unmittelbaren Bestimmungsgrundes, somit die Vorstellung der Verpflichtung eine negative Wirkung auf das Gefühl, also auf die Sinnlichkeit eines vernünftigen Wesens ausübt[7], indem ihrer Macht Abbruch gethan wird[8]. Aber aus der Demütigung der sinnlichen Seite entspringt eine Erhebung der praktischen Schät-

---

[1] S. 20: "Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloss das Bewusstsein der Unterordnung meines Willens unter einem Gesetze . . . bedeutet."

[2] Kr. d. Urt., S. 30 u. 67. [3] Grundl., S. 35.

[4] S. 211. [5] Kr. d. pr. V., S. 92. [6] S. 91 u. 92; vgl. S. 47.

[7] S. 92. [8] S. 91 u. 96.

zung des Sittengesetzes[1]. M. a. W., die Wegräumung von Hindernissen gilt »*im Urteile der Vernunft*» als eine Beförderung der gesetzmässigen Bestimmtheit eines von der Sinnlichkeit affizierten Willens[2], oder bewirkt die Vorstellung von dem *Vorzuge* des objektiven Gesetzes aus praktischem Gesichtspunkte vor den sinnlichen Trieben[3]. Die durch das Gesetz bewirkte Willensbestimmtheit aber, welche das positive Moment in der negativen Wirkung auf das Gefühl ist, wird selbst eo ipso mit einem Gefühl verknüpft. Da nun durch die in dieser sich äussernde praktische Kraft der Gesetzesvorstellung der moralischen Schätzung Realität verschafft wird, kann das Gefühl als Gefühl der Achtung vor dem Gesetze oder als *moralisch* bezeichnet werden, trotzdem das Gesetz für sich kein Gegenstand des Gefühls ist[4].

Hier sei nun bemerkt, dass die vernünftige Schätzung »des Vorzugs des Gesetzes», welche »durch das Wegschaffen von Hindernissen» an Kraft gewinnen (»erhöht» werden) soll, eben nichts anders ist, als die Einsicht der objektiven Notwendigkeit des Gesetzes. Denn der Vorzug des Gesetzes vor den sinnlichen Neigungen liegt ja eben darin ausgedrückt, dass die unmittelbare Gesetzesbestimmtheit dem Willen *als Willen* zugehörend gedacht wird, auch wenn er von dagegenstreitenden sinnlichen Neigungen affiziert sein sollte. Ungefähr dieselbe Bedeutung hat der zweite hierhergehörige Ausdruck: »Einsicht der Beförderung der gesetzmässigen Willensrichtung gegenüber der Sinnlichkeit»; von dieser Einsicht wird ebenfalls bezüglich ihrer Realität ausgesagt, sie sei eine Folge der Macht der Gesetzesvorstellung, den Einfluss der Sinnlichkeit abzuschwächen. Da es eine *vernünftige Einsicht* ist, kann sie nicht ein Gefühl

[1] S. 96. [2] S. 91. [3] S. 92.

[4] Dass das Verhältnis hier richtig beschrieben worden, dürfte zur Genüge erhellen, wenn man die in der Kr. d. pr. V. gegebene Darstellung der Achtung genau durchliest. Hier möge nur eine Episode daraus verkürzt referiert werden, nämlich ein Abschnitt auf S. 91: "Die negative Wirkung auf Gefühl . . . ist . . . *pathologisch*. Als Wirkung vom Bewusstsein des moralischen Gesetzes . . . heisst dieses Gefühl . . . zwar Demütigung . . ., aber in Beziehung auf den positiven Grund derselben, das Gesetz, zugleich Achtung für dasselbe, für welches Gesetz gar *kein Gefühl* (kursiv. vom Verf.) stattfindet, sondern im Urteile der Vernunft, indem es den Widerstand aus dem Wege schafft, die Wegräumung eines Hindernisses einer positiven Beförderung der Kausalität gleichgeschätzt wird. Darum kann dieses Gefühl nun auch ein Gefühl der Achtung für das moralische Gesetz, aus beiden Gründen zusammen aber ein *moralisches Gefühl* genannt werden."

von einer Unterordnung der Sinnlichkeit oder etwas Ähnlichem involvieren, sondern sie kann nur eine Einsicht sein von dem überlegenen Charakter der unmittelbaren Gesetzesbestimmtheit gegenüber der Bestimmtheit durch die Sinnlichkeit bei einem Willen, der *als Wille* oder aus vernünftigem Gesichtspunkte betrachtet wird; sie ist also auch eine *Schätzung,* und Kant bedient sich denn auch in Bezug hierauf eben dieses Ausdrucks[1]. Der Unterschied zwischen dem Inhalte dieses Ausdrucks und dem des vorerwähnten (die objektive Notwendigkeit des Gesetzes) ist schlechterdings nur der, dass hier die unmittelbare Gesetzesbestimmtheit, welche übergeordnet wird, als eine *wirkliche* Willensbestimmtheit oder praktische »Kausalität» betrachtet wird. Wir haben ja vorhin gesehen, dass die Vorstellung der Forderung des Gesetzes eine *wirkliche* Willensbestimmtheit mit sich führte. *Diese* ist selbst Gegenstand einer Schätzung: der nämlich, die in den Worten ausgedrückt liegt: »Einsicht der Beförderung u. s. w.» In jenem ersteren Ausdrucke wird die Willensbestimmtheit aber nur als ein Objekt des Denkens aufgefasst, ob es nun in der Wirklichkeit existierte oder nicht. Dieser Unterschied hat aber natürlich mit der Art der Schätzung nichts zu schaffen, sie ist in beiden Fällen die gleiche. Demnach ist die letztere Einsicht gleichfalls eine Einsicht der beschriebenen objektiven Notwendigkeit, jedoch in der Weise spezifiziert, dass es sich hier um die Schätzung einer wirklichen Willensbestimmtheit handelt.

Wir können nun bestimmen, wie von der Verbindlichkeit oder der Nötigung gesagt werden kann, sie sei nur »im Urteil der Vernunft» vorhanden. Sie existiert dort als eine *wirkliche* unmittelbare Bestimmtheit des Willens durch das Gesetz, welche als der Bestimmtheit durch die Sinnlichkeit übergeordnet geschätzt wird, d. h. von der die Einsicht vorhanden ist, dass sie von einem Willen *als Willen,* d. h. einem Willen, welcher nur nach objektiven Gründen handelt, der Sinnlichkeit übergeordnet wird. Und zwar unterscheidet sie sich in ihrer Existenz für die Vernunft von der objektiven Notwendigkeit nur dadurch, dass die zu schätzende Willensbestimmtheit als wirklich aufgefasst wird. Da ist auch möglich zu verstehen, *warum* die Nötigung nur in einer abschätzenden Vernunft existiert. Indem die Vernunft diejenige Bestimmtheit des Willens durch das Ge-

[1] Siehe oben S. 221 (4).

setz, welche in der Nötigung vorhanden ist, als der Bestimmtheit durch die Sinnlichkeit übergeordnet *abschätzt*, und indem diese Schätzung praktische Realität hat, setzt sie den *Bestimmungsgrund* des Willens nur in den Gedanken an den »Vorzug des Gesetzes» und hält von diesem *Bestimmungsgrunde* alle Gefühle fern, trotzdem die wirkliche *Willensbestimmtheit* selbst, als eine Wirkung auf das Gefühl in sich schliessend, mit einem Gefühl behaftet ist. Ohne diese Abschätzung würde die wirkliche Willensbestimmtheit in der Nötigung durch das mit ihr verknüpfte Gefühlselement verunreinigt und keine *unmittelbare* Bestimmtheit durch das Gesetz sein. Damit wäre denn auch die Nötigung selber nicht moralisch. Dieses — dass die Nötigung nur für eine die wirkliche unmittelbare Willensbestimmtheit in ihr abschätzende Vernunft wirklich existiere — würde »eine harte Rede» sein, *wenn* man nicht berücksichtigte, dass das wirkliche Schätzungsobjekt oder die unmittelbare Willensbestimmtheit durch das Gesetz durchgehends von der abschätzenden Vernunft als praktischer Vernunft konstituiert wird, und dass demnach seine Wirklichkeit als Objekt keineswegs ein Äusseres für die abschätzende Vernunft ist, sondern nur deren eigene *praktische* Realität objektiviert darstellt. —

Nun dürfte das Material, das erforderlich ist, um die Bedeutung des Begriffs *Achtung* und damit das Verhältnis zwischen *der objektiven Notwendigkeit* und *der Nötigung* zu bestimmen, gesammelt sein. »Zuerst bestimmt das Gesetz objektiv und unmittelbar den Willen im Urteile der Vernunft.» D. h. das Erste ist die Erkenntnis der objektiven Notwendigkeit der unmittelbaren Gesetzesbestimmtheit des Willens. Diese Erkenntnis ist eine Abschätzung der genannten Bestimmtheit gegenüber der Bestimmtheit durch die Sinnlichkeit, ohne Rücksicht darauf, ob der zu schätzende Gegenstand wirklich existiere oder nicht. Eben diese Abschätzung schwächt die Sinnlichkeit ab und ruft ein negatives Gefühl hervor — »nötigt». Damit führt sie mit sich eine thatsächliche unmittelbare Willensbestimmtheit durch das Gesetz. Diese setzt jedoch, um zur Wirklichkeit zu werden, noch »das Urteil der Vernunft» über sie voraus, wodurch sie als übergeordnet im Verhältnis zur Willensbestimmtheit durch die Sinnlichkeit geschätzt wird. Diese Voraussetzung fusst darauf, dass ohne eine praktische abschätzende Vernunft Gefühlselemente in den Bestimmungsgrund hineinkommen wür-

den. Die ebenerwähnte Abschätzung hat wie jene erstere ihre praktische Realität in der Nötigung. — Demzufolge ist die Nötigung im Ganzen durch die erste Abschätzung bedingt, insofern als sie es ist, welche nötigt; aber auch von der zweiten, da die Nötigung nur »im Urteile der Vernunft» als eine wirkliche *unmittelbare* Willensbestimmtheit durch das Gesetz existiert. Andererseits werden beide Abschätzungen in Bezug auf ihre praktische Realität durch die Nötigung bedingt. Ausserdem bedingen sie sich gegenseitig. Jene diese, weil die Vernunft, um eine wirkliche Willensbestimmtheit abzuschätzen, sie überhaupt oder als nur Gedachtes abschätzen muss: sonst würde die Abschätzung der Allgemeingiltigkeit entbehren. Diese aber bedingt jene hinsichtlich ihrer praktischen Realität insofern, als jene in der Nötigung ihre Realität hat, diese ihre Realität aber nur als Gegenstand der zweiten Abschätzung möglich ist. Hier findet also ein Verhältnis gegenseitiger Bedingung zwischen allen Momenten statt — zwischen den idealen Momenten, den Abschätzungen, unter einander und zwischen diesen einer- und dem realen Momente, der Nötigung, andererseits. Dieses gegenseitige Bedingen setzt voraus, dass alle Momente verschiedene Seiten desselben Ganzen ausmachen. Das reale Moment, die Nötigung, ist nichts als die praktische Realität der Schätzung. Diese wieder ist nichts anderes als jene Seite der Nötigung, durch welche sie eine unmittelbare oder bezüglich des Bestimmungsgrundes von Gefühlselementen reine Willensbestimmtheit durch das Gesetz, d. h. eine *moralische* Nötigung ist. Die erste Abschätzung (*ohne wirklichen* Schätzungsgegenstand) *ist* die *reine* Willensbestimmtheit, insofern sie eben *rein* ist, d. h. einen rein vernünftigen oder idealen Bestimmungsgrund besitzt. Durch die zweite Abschätzung (*mit wirklichem* Schätzungsgegenstand) wird die Willensbestimmtheit trotz ihrer Verbindung mit Gefühlen *rein erhalten,* indem alle Gefühlselemente aus ihrem *Bestimmungsgrunde* ausgeschieden werden. Von den beiden idealen Momenten ist das letztere die Form des ersteren, insofern es in der Nötigung die Willensbestimmtheit trotz der begleitenden Gefühle in Bezug auf den Bestimmungsgrund rein erhält. Das erstere aber ist die Form des letzteren als eines rein Vernünftigen oder Idealen. Es ist zu beachten, dass es sich hier nicht handelt um einen reinen (freien) Willen als eine *transszendente* Wirklichkeit, sondern um eine reine Willensbestimmt-

heit, die *gänzlich immanent* und deshalb nur im Verein mit der Sinnlichkeit vorhanden ist, obschon ihr Bestimmungsgrund durch die Vernunft von ihr gesondert und demnach rein ist. »Die praktische Realität» ist also freilich hinsichtlich des sie konstituierenden Gesetzes, des Sittengesetzes, nicht sinnlich, sondern rein vernünftig: sie ist aber nur in Verbindung mit der Sinnlichkeit vorhanden. — Das Ganze selbst, dessen verschiedene Seiten wir hiermit besprochen haben, ist eben die »*Achtung fürs Gesetz*».

Die dritte Pflichtformel: »Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz» ist nunmehr ihrer Bedeutung nach erklärt. Pflicht ist eine Handlung, die die Vernunft als eine an sich dem Willen *als Willen,* d. h. einem nur von objektiven Gründen bestimmten Willen, angehörende Handlung erkennt. Eine solche Handlung schliesst in sich eine unmittelbare Willensbestimmtheit durch das Gesetz — das Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit — mit Unterordnung aller sinnlichen Neigungen; sie hat demnach als Bestimmungsgrund die Einsicht des Vorzugs des Gesetzes vor der Neigung bei einem Willen *als Willen,* m. a. W. die Einsicht der objektiven Notwendigkeit der Handlung. Diese Einsicht hat praktische Realität oder Einfluss auf den Willen nur in der Achtung fürs Gesetz. Zwar hat die Achtung ein Gefühlselement, dieses wird aber durch die in der Achtung thätige abschätzende Vernunft aus dem Bestimmungsgrund des Willens ausgesondert. Deshalb ist einerseits die Achtung der Grund der objektiven Notwendigkeit der Pflichthandlung, sofern sie *praktische* Bedeutung hat, indem die Achtung eine ohne Rücksicht auf die Neigung vorgenommene Abschätzung der Pflichthandlung mit praktischer Realität enthält. Andererseits ist die Achtung das Motiv der wirklichen Pflichthandlung, da diese *nur* die Erkenntnis des Vorzugs des Gesetzes zum Bestimmungsgrund haben darf, und diese Erkenntnis praktisch nur in der Achtung vorhanden ist. Man kann fragen, weshalb die Achtung, wenn sie überhaupt die praktische Realität einer rein abschätzenden Vernunft darstellt, nicht eo ipso eine Pflichthandlung konstituiert, sondern nur eine objektive Notwendigkeit oder ein Interesse erweckendes Sollen. Die Antwort lautet natürlich im Allgemeinen, dass das endliche, vernünftige Wesen Neigungen besitzt, die der in der Willensbestimmtheit enthaltenen Kausalität widerstreben, —

obschon im Willen die *Macht* liegt, dieses Widerstreben zu überwinden. Näheres hierüber weiter unten.

Im Zusammenhange mit Kants Lehre von der Achtung als dem Bestimmungsgrunde der Pflicht und von der Art und Weise, wie sie dieses ist, steht seine öfters wiederholte Kritik einer gewissen Art des Eudämonismus, die den Gedanken an die sich aus der Handlung ergebende moralische Zufriedenheit zum Bestimmungsgrund macht. Eine solche Zufriedenheit beruht hinsichtlich ihrer Möglichkeit ganz und gar auf dem *vorhergehenden* Bewusstsein, dass die Handlung für sich selbst Pflicht ist, also auf einer Anerkennung des Sittengesetzes als *für sich selbst* giltig. Also kann unmöglich diese Zufriedenheit der Vernunft des Handelnden als das Wertvolle in der Handlung erscheinen[1].

5. Die hier gegebene Erklärung hellt *ein paar Schwierigkeiten* auf, welche man in der Kantischen Lehre von der Achtung als einem moralischen Gefühl zu finden geglaubt hat. Einerseits betrachtet Kant das Gefühl nur als die subjektive Seite der Willensbestimmtheit und als den Ausdruck der Art und Weise, in der das Gesetz den von der Sinnlichkeit affizierten Willen subjektiv bestimmt[2]. In der Grundl. wird die Achtung mit dem moralischen Interesse identifiziert, das die Willensbestimmtheit und das Gefühl als verschiedene Seiten enthält[3]. Andererseits aber betrachtet Kant das Gefühl als Folge der Willensbestimmtheit[4]. Dieses ist leicht zu verstehen. Einerseits ist das Gefühl eine Wirkung der Willensbestimmtheit, insofern diese eine vom Gedanken an den Vorzug des Gesetzes bestimmte Kausalität ist, die eine gewisse Einwirkung auf die Sinnlichkeit ausübt. Dieses Gefühl, als Wirkung der Kausalität und mithin von ihr getrennt, ist ein negatives Gefühl von der Unterordnung der Sinnlichkeit und ist *nur* pathologisch. Andererseits ist aber die Willensbestimmtheit wegen ihrer Vereinigung mit dem genannten Gefühl *selbst* mit einem Gefühlselement behaftet. Insofern

---

[1] R. IX, S. 220; I, S. 629 Anm.; Kr. d. pr. V., S. 47. Lose Blätter aus Kants Nachlass von *R. Reicke*, I, S.185 u. II, S. 25 u. 354.

[2] Kr. d. pr. V., S. 98; Kr. d. Urt., S. 67; Lose Bl. I, S. 186; R. I, S. 587.

[3] S. 20, Anm.; vgl. Kr. d. Urt, S. 50: "Etwas wollen und an dem Dasein desselben ein Wohlgefallen haben d. i. daran ein Interesse nehmen, ist identisch."

[4] Kr. d. Urt., S. 30 und 151; Kr. d. pr. V., S. 8 und 95; R. IX, S. 11; I, S. 587.

hat das Gefühl eine positive Seite und *ist* die Willensbestimmtheit selbst hinsichtlich ihres subjektiven Ausdrucks oder ein Gefühl von der Elevation der intellektuellen Seite. Deshalb dringt es aber doch nicht in den *Bestimmungsgrund* ein, der durch die Schätzung der Vernunft von allen sinnlichen Momenten rein erhalten wird. Würde der Bestimmungsgrund verunreinigt, so wäre das Gefühl kein *rein moralisches.* Es ist demnach auch als positives Gefühl eine *Wirkung,* wenn auch nicht jener in der Willensbestimmtheit enthaltenen Kausalität, so doch der Willensbestimmtheit, wenn diese vom Gesichtspunkt des Bestimmungsgrundes aus betrachtet wird. Es ist nämlich ein Ausdruck der genannten Kausalität, die wiederum durchgehends von dem Gedanken an den Vorzug des Gesetzes als Bestimmungsgrundes konstituiert wird. — Kurz: das Gefühl ist in zwiefacher Weise die Wirkung der Willensbestimmtheit. Als *negatives* Gefühl ist es die Wirkung ihrer Kausalität; als *positives* Gefühl ist es die Wirkung der reinen praktischen Vernunft, also der Willensbestimmtheit unter alleiniger Berücksichtigung ihres Bestimmungsgrundes, und zwar eben diejenige Wirkung, in der die reine Vernunft als an sich praktisch erscheint. Aus letzterem Gesichtspunkte ist das Gefühl nichts als die in der Willensbestimmtheit enthaltene Kausalität, subjektiv betrachtet, welche Kausalität durchgehends durch den Gedanken an den Vorzug des Gesetzes konstituiert wird[1].

Eine andere Schwierigkeit, die man in Kants Lehre von der Achtung fand, ist folgende. Einerseits sagt Kant, dass die sittliche Handlung nur durch den Grundsatz bestimmt werde, unabhängig von allen Neigungen das Sittengesetz zu befolgen. »Das Wesentliche alles sittlichen Werts der Handlungen kommt darauf an, *dass das moralische Gesetz unmittelbar*» (»nicht vermittelst eines dazwischen kommenden Ge-

---

[1] Dass Kant sich das Gefühl als zwar zur Willensbestimmtheit, aber nicht zum Bestimmungsgrunde gehörig gedacht hat, geht ja mit grösster Deutlichkeit aus der Art und Weise hervor, wie er in der Einleitung zur Hauptbehandlung der Achtung oder des moralischen Gefühls in der Kr. d. pr. V., S. 88, die Aufgabe der nachfolgenden Untersuchung bestimmt: Das Gesetz ist an sich, ohne jegliches Gefühl, subjektiver Bestimmungsgrund oder Triebfeder; die Aufgabe ist nur, die Art und Weise darzuthun, in der es an und für sich Triebfeder ist. Im Übrigen mag es genügen, auf die vorhin referierte Stelle aus der Kr. d. pr. V. (S. 91) mit der summarischen Darstellung des Prozesses beim Entstehen des moralischen Gefühls und auf Kr. d. pr. V., S. 111 hinzuweisen.

fühls»[1]) »*den Willen bestimme*»[2]. Andererseits aber sagt er, der Wille werde in der Handlung subjektiv aus reiner Achtung fürs Gesetz bestimmt[3], und die Achtung sei die Sittlichkeit selbst, subjektiv als Triebfeder betrachtet[4]. Da ja ein Gefühlselement in der Achtung enthalten ist, ist damit die Triebfeder der sittlichen Handlung zugleich ein Gefühl[5]. Dieses geht ja auch daraus hervor, dass die sittliche Handlung ein moralisches Interesse als Triebfeder voraussetzt; indem man aber für eine Sache Interesse hegt, findet man Wohlgefallen daran[6]. Die Sache ist indessen sehr einfach. Nach der Erklärung, wie sie die dritte Pflichtformel für die Sittlichkeit giebt, ist diese nichts anders als die Achtung selbst, insofern sie den Widerstand der sinnlichen Neigung überwindet. Es ist klar, dass dieses Überwinden nicht von der reinen Willensbestimmtheit, die in der Achtung liegt, ausgehen würde, wenn der Bestimmungsgrund ein Gefühl, sei es auch das moralische Gefühl selbst, wäre. Es hat somit als Bestimmungsgrund das Pflichtbewusstsein, und zwar nur dieses; aber die von diesem Bestimmungsgrunde konstituierte Kausalität, welche vermittels ihres Prinzips die sittliche Handlung hervorruft, ist ihrer subjektiven Seite nach ein Gefühl. — Die Schwierigkeit, die man bei dieser Lehre Kants gefunden, hat ihre Ursache darin, dass man nicht berücksichtigt, dass Kant den Ausdruck 'Triebfeder der sittlichen Handlung' in zwiefacher Bedeutung verwendet. Teils bedeutet 'Triebfeder' *das subjektive Prinzip* oder *den subjektiven Bestimmungsgrund* der Handlung. Dieses Prinzip ist das Sittengesetz, welches rein intellektuell und als subjektives Prinzip dasjenige Gesetz ist, das die in der Handlung enthaltene Kausalität konstituiert, genau in der Weise, wie im Gebiete der Natur die Naturgesetze verschiedene Kausalitätsformen konstituieren. Teils aber bedeutet 'Triebfeder der sittlichen Handlung' eben die *Ursache* dieser Handlung. Diese Ursache ist *sinnlich*, aber hinsichtlich ihrer *Kausalität* ganz und gar vom Sittengesetz konstituiert, indem dieses der subjektive Bestimmungsgrund ist[7]. In der letzteren Bedeutung ist die Achtung

[1] Vgl. Kr. d. pr. V., S. 28.

[2] Kr. d. pr. V., S. 87; vgl. S. 142; R. IX, S. 19 u. 218.

[3] Grundl., S. 19: Kr. d. pr. V., S. 99—100. [4] Kr. d. pr. V., S. 92.

[5] Auch mehrmals direkt ausgesprochen, z. B. Kr. d. pr. V., S. 93 u. 96.

[6] Siehe oben S. 229 (3).

[7] Besonders deutlich wird der Unterschied auf dem ethischen Gebiete zwischen dem eine Kausalität konstituierenden intellektuellen Grunde und der Ursache

Triebfeder. Diese Triebfeder kann nicht als Triebfeder *zur* sittlichen Handlung im strengen Sinne betrachtet werden, sondern ist die Handlung selbst rücksichtlich ihrer Ursache. Die Kausalität ist nämlich kein Etwas, das von der Ursache getrennt wäre, sondern sie ist die Ursache selbst, insofern sie *als* Ursache wirkt[1].

---

dieser Kausalität, welche sinnlich ist, dargelegt — und zwar gerade um Missverständnissen vorzubeugen! — Kr. d. Urt., S. 36. Siehe besonders die Anmerkung!

[1] Sogar in *einem* Satze findet sich "Triebfeder" in beiden Bedeutungen, Kr. d. pr. V., S. 92: "Und so ist die Achtung fürs Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, subjektiv als Triebfeder betrachtet". —

Hegler, a. a. O., S. 179—199 will Kant allerlei Widersprüche und Unklarheiten in seiner Lehre von der Achtung zur Last legen. Er bringt die erste der hier besprochenen Schwierigkeiten vor, kann aber keine Lösung finden, was auch natürlich ist, da er den Kantischen Ausdruck "Kein Wollen ohne Gefühl" irrtümlich so auffasst, als bedeute er, "das Individuum nimmt die Werte, selbst die in Gedanken vorgestellten, in letzter Linie wahr durch das Gefühl" (S. 216). Wie zur Genüge erörtert worden, wird kein ethischer Wert *vermittels* des Gefühls aufgefasst; der Einfluss der intellektuellen Schätzung auf das Gefühl ist aber Gegenstand eines Gefühls. Heglers Irrtum steht mit dem vorher erwähnten Fehler in Zusammenhang, dass er die Verbindlichkeit als eine psychologische Thatsache auffasst. — Durchaus verfehlt ist aber der Versuch des Verfassers, den vermeintlichen Widerspruch zu lösen, der in der zweiten hier besprochenen Schwierigkeit in Kants Lehre von der Sittlichkeit zu Tage treten soll. Kants Satz: "Der Wille bestimmt sich bei dem sittlichen Handeln durch die blosse Vorstellung vom Gesetz" soll nach Hegler nur auf den objektiven Bestimmungsgrund des Willens Bezug haben, d. h. nach der Auffassung Hegler's — auf "die objektive Notwendigkeit des Wollens", und ihm entspricht nur in *der intelligibelen Welt* eine Realität. Er hat nicht Bezug auf den subjektiven Bestimmungsgrund, d. h. — nach Hegler — denjenigen, nach welchem der Wille sich in *unserer Welt* bei der sittlichen Handlung bestimmt (S.182—183). — Schweigen wir hier davon, dass Hegler gänzlich übersieht, dass nach Kant die intelligible Welt in der Sittlichkeit eben immanente Realität besitzt. Ich will nur darauf hinweisen, wie absurd die Behauptung ist, Kant habe, sich auf das sittliche Bewusstsein stützend, den Satz aufgestellt, dass Pflicht eine Handlung aus Pflicht sei, habe aber dabei nicht an den wirklichen Bestimmungsgrund der Pflichthandlung gedacht, sondern nur an denjenigen, der in einer anderen Welt als dieser Realität hat. — Sodann sucht derselbe Verf. (S. 224—233) nachzuweisen, dass es nicht gelingt, eine einheitliche Auffassung des Begriffes Achtung zu gewinnen, insofern als diese einerseits als ein konkretes Gefühl geschildert wird, andererseits als ein Erkenntnisakt, bei dem das Gefühl nur eine Begleiterscheinung ausmacht. Dass Hegler hierin eine Schwierigkeit erblickt, beruht darauf, dass ihm die Einsicht abgegangen, dass das moralische Gefühl einerseits die Willensbestimmtheit selbst aus subjektivem Gesichtspunkte, demnach ein "konkretes Gefühl" ist, andererseits aber gerade als die Willensbestimmtheit selbst durchaus von der *reinen* Vernunft als praktischer Vernunft konstituiert wird, und also bezüglich seines Prinzips eine rein intellektuelle Realität ist, obschon diese, indem

Schliesslich wäre hier jene kritische Anmerkung gegen die Kantische Lehre von der Achtung zu erwähnen, dass es ungereimt sei anzunehmen, eine blosse Idee könne ohne irgend ein dazwischenkommendes Gefühl den Willen bestimmen. Die Prüfung, inwiefern diese Anmerkung hinsichtlich der von uns vertretenen Auffassung der Kantischen Lehre zutrifft, muss jedoch bis auf eine spätere Stufe unserer Untersuchung verschoben werden.

6. Nachdem wir nun die Bedeutung der drei Pflichtformeln dargestellt haben, gehen wir zu der Frage über, wie das *Pflichtbewusstsein in seinem Verhältnis zu unserm Bewusstsein überhaupt* zu betrachten sei. — Die Pflicht kann nicht in der Erfahrung gegeben sein, 1:o) weil keine Erfahrung mit vollständiger Sicherheit *nicht nur* ein *pflichtmässiges* Handeln, *sondern auch* ein Handeln *aus Pflicht* darstellt; 2:o) weil jedes Erfahrungsbeispiel durch das Pflichtideal geprüft werden muss, ob es geeignet sei, als Muster der Pflichthandlung zu dienen; 3:o) weil keine Erfahrung, weder die innere — von der psychischen Natur des Menschen — noch irgend welche äussere Erfahrung Allgemeingiltigkeit und absolute Notwendigkeit besitzen kann, während der Pflichtbegriff beide Charaktere besitzt: Allgemeingiltigkeit, da die in ihm enthaltene Forderung für jedes vernünftige Wesen gilt, absolute Notwendigkeit, da diese Forderung bedingungslos gilt[1]. Kant weist deshalb jede Vermengung der Psychologie und der Metaphysik der Sitten oder der rationalen Ethik ab[2]. Aber der Pflichtbegriff hat nicht apriorischen Charakter in

sie als das Prinzip einer *Willensbestimmtheit* hervortritt, ein Gefühl als "Begleiterscheinung" bei sich hat.

Gabriel Séailles, La Morale de Kant, Revue des Cours et Conférences, 23 Nov. 1899, S. 12—13 fragt, wie das Gesetz dadurch, dass es *Hindernisse* überwindet (das negative Gefühl weckt), eine positiv bestimmende Kraft werden kann. Hat es nicht, heisst es hier, eine *eigene* innere Kraft, so kann es nicht positiv den Willen bestimmen. Wenn es aber eine solche hat — wozu bedarf es da der Vermittelung des negativen Gefühls? Antwort: das Gesetz äussert sich eben als eine an sich positiv bestimmende Kraft, bewirkt durch sich selbst eine bestimmte natürliche Kausalität bei dem Begehrungsvermögen, indem es die Übermacht der Neigung überwindet. Diese selbe innere Kraft äussert sich in dem sittlichen Entschluss, der nur insofern durch die vorige Kausalität bedingt ist, als die neue Kausalität, die in dem Entschlusse konstituiert wird, an jene angeknüpft wird, welche nun die empirische Ursache der Handlung wird.

[1] Grundl., S. 27—29; vgl. Kr. d. r. V., S. 275 u. 277 und R. IX, S. 13 ff.

[2] Grundl., S. 31 und Vorrede.

der Weise wie die Verstandeskategorie, welche nur als Form eines sinnlichen Inhalts Realität besitzt. Im Gegenteil, um die Pflicht zu erfassen, muss der Mensch sich über alles Sinnliche zu einem Gebiete erheben, das über alle Erfahrung erhaben ist — *zum reinen Vernunftbegriff*[1]. Es ist jedoch nicht die *spekulative* Vernunft, die hier thätig ist, — sie kommt nur zu Unbestimmtheit und Widersprüchen, wenn sie Realität beansprucht —, sondern *die reine praktische Vernunft*[2], d. h. die den Willen bestimmende Vernunft, *die Vernunft als reiner Wille*[3]. Diese Vernunft erkennt im Sittengesetz sich selbst als praktisch: »wird hier erst gewahr, dass sie praktisch sein kann»[4]. — Es ist ferner zu beachten, dass Kant das Sittengesetz als Imperativ mit dem Ausdruck »*ein Faktum* oder »*gleichsam ein Faktum*» oder »*das Faktum der reinen Vernunft*» bezeichnet. Von diesem Faktum heisst es, es sei *apodiktisch gewiss*. Und zwar ist diese Gewissheit unmittelbar, d. h. unabhängig von jedem Beweise, so dass wir die objektive Realität des Sittengesetzes unsern Untersuchungen zu Grunde legen können, ohne sie anderswie zu rechtfertigen, als dass das Sittengesetz als »in dem Urteil der gemeinen Vernunft» existierend nachgewiesen wird. Ja, die Realität des Gesetzes *kann* nicht deduziert werden[5]. Nun ist der kategorische Imperativ offen-

---

[1] S. 32; vgl. Kr. d. r. V., S. 635. [2] Grundl., S. 23, 29 u. 31.

[3] S. 72; Kr. d. pr. V., S. 36, 38, 67 u. a.

[4] Grundl., S. 31; Kr. d. pr. V., S. 34.

[5] Kr. d. pr. V., S. 4, 37, 52, 57: "Auch ist das moralische Gesetz gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewusst sind und welches apodiktisch gewiss ist, gegeben, gesetzt, dass man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, auftreiben konnte. Also kann die objektive Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduktion, durch alle Anstrengung der theoretischen . . . Vernunft, bewiesen, und also, wenn man auch auf die apodiktische Gewissheit Verzicht thun wollte, durch Erfahrung bestätigt und so a posteriori bewiesen werden, und steht dennoch für sich selbst fest"; S. 111: "Man musste ihn" (den obersten praktischen Grundsatz) "zuerst, der Reinigkeit seines Ursprungs nach, selbst *im Urteile dieser gemeinen Vernunft* bewähren und rechtfertigen, ehe ihn noch die Wissenschaft in die Hände nehmen konnte, um Gebrauch von ihm zu machen, gleichsam als ein Faktum . . ." — Man beachte, dass der Ausdruck "Faktum" vom Imperativ *nur in der Kr. d. pr. V.* vorkommt, *nicht in der Grundl.* Dieses steht in Zusammenhang mit einem weniger bedeutsamen Unterschiede zwischen dem ethischen Standpunkte der Grundl. und dem der Kr. d. pr. V. Dieser Unterschied wird aber erst begreifbar, wenn wir zum letzten Teil unserer Untersuchung gelangen, weshalb wir ihn vorläufig beiseite lassen und uns mit der späteren ethischen Schrift Kants über vorliegende Frage beschäftigen.

bar nur das Korrelat der Pflicht. Ersterer ist das eine gewisse Handlungsweise erheischende Gesetz. Letztere ist eben diese, vom Gesetz erheischte Handlungsweise. Demnach steht für die reine praktische Vernunft die Verpflichtung als ein apodiktisch unmittelbar gewisses Faktum da.

7. Nun ist aber jedes Faktum in der Form eines Urteils gegeben; mithin ist auch das Faktum der Verpflichtung in der Form eines Urteils gegeben. Da das fragliche Faktum der reinen praktischen Vernunft angehört, ist es in einem apriorischen Urteil gegeben. *Dieses Urteil nun, ist es analytisch oder synthetisch?* Scheinbar das erstere. Es scheint ja natürlich, dass der Wille, wenn er von objektiven Gründen oder von der Vernunft bestimmt wird, d. h. so handelt, wie es ihm *als Willen* zukommt, von zufälligen Gefühlen und Trieben unabhängig sei, und demnach, da kein anderer Bestimmungsgrund übrig ist, nur vom Prinzip der Gesetzmässigkeit bestimmt sei. Es scheint daher selbstverständlich zu sein, dass unmittelbare Bestimmtheit durchs Gesetz für jeden Willen ein absolutes Gutes oder Wünschenswertes und der dadurch bestimmte Wille absolut gut sei. Dennoch sagt aber Kant ausdrücklich, dass der kategorische Imperativ ein synthetischer praktischer Satz a priori ist, indem die unmittelbare Gesetzesbestimmtheit a priori mit dem nicht von sich selbst gesetzesbestimmten Willen verknüpft wird[1]. Überdies würde es offenbar absurd sein, die Verpflichtung als ein Faktum zu bezeichnen und damit etwas zu meinen, das aus dem Begriff des Willens hergeleitet werden kann.

Wir wollen jetzt versuchen, über dieses Verhältnis ins klare zu kommen. Nach objektiven Gründen handeln, oder handeln, wie es »dem Willen eines vernünftigen Wesens» oder dem Willen *als Willen* zukommt, bedeutet ja nach »Vorstellungen von Gesetzen» oder nach praktischen Regeln, d. h. nach der Einsicht eines allgemeinen Guten handeln. Deshalb wird der Wille als Wille nicht unmittelbar von einem Gefühl bestimmt. Das kann nur so geschehen, dass das Gefühl in die Maxime aufgenommen wird[2]. Nun hat der von sinnlichen Begierden affizierte Wille zwei Seiten, eine, welche darin ihren Ausdruck hat, dass er überhaupt als Wille nach Regeln handelt, eine andere, die in seiner Eigenschaft besteht, von sinn-

[1] Grundl., S. 43, 72—73 u. 75; vgl. Kr. d. pr. V., S. 37 u. 56.
[2] Rel., S. 22.

lichen Begierden affiziert zu werden. Von letzterem Gesichtspunkt aus gesehen muss die grösstmögliche Befriedigung der Neigung, d. h. die Glückseligkeit als ein Gutes für den Willen betrachtet werden, und die Folge ist, dass der Wille, der nach objektiven Gründen oder nach der Einsicht des allgemeinen Guten handelt, damit nach dem allgemeinen praktischen Grundsatze, die Glückseligkeit anzustreben, handelt[1]. Nun ist freilich nicht in Abrede zu stellen, dass die Einsicht in diesem Falle praktische Realität oder Einfluss auf den Willen *nicht* an sich selbst hat, sondern durch Gefühle, die den Willen affizieren. Dieses bedeutet aber nur, dass die Einsicht objektive Giltigkeit und mithin praktische Realität nur durch die Gegenwart von Gefühlen hat. Die Glückseligkeit kann selbstverständlich nicht als ein absolut allgemeines Gutes angesehen werden, und der Begriff von ihr kann deshalb den Willen nicht beeinflussen, wofern nicht der Wille thatsächlich von Gefühlen affiziert ist. Das Gefühl bestimmt somit den Willen hier nur insofern, als es der Einsicht objektive Giltigkeit und damit Einfluss auf den Willen verschafft. Falls die Befriedigung der besonderen Gefühlsaffektion oder der Begierde mit dem Erreichen der begriffsgemäss bestimmten Glückseligkeit oder dem Gewinn der grösstmöglichen Lust nicht harmonieren sollte, wird es Aufgabe des Willens als Wille, das Befriedigen zu unterdrücken. — Wenn aber der sinnlich affizierte Wille, der nach objektiven Gründen handelt, vom Prinzip der Glückseligkeit bestimmt ist, muss dieses Handlungsvorschriften oder Regeln erteilen, nach denen der Wille sich zu bestimmen hat. Solche Regeln sind stets *objektiv* giltig, insofern als sie das Faktum ausdrücken, dass die Verwirklichung gewisser Objekte und die Vermeidung anderer einem in bestimmter Weise beschaffenen Begehrungsvermögen die grösstmögliche Lust bringt. Nun ist zwar klar, dass der Wille, wenn er sich nach der vom Glückseligkeitsprinzip gegebenen Handlungsregel bestimmt, dies nicht unbedingt thut, sondern in der Vorstellung, ein Befolgen der Regel führe *thatsächlich* zum objektiven Guten — zur Glückseligkeit. Er handelt aber solchenfalls doch nach dem Begriff des für ihn Guten, mithin nach objektiven Gründen. Dagegen hat

[1] Kr. d. pr. V., S. 133: "Im Urteile einer unparteiischen Vernunft" ist die Glückseligkeit ein notwendiges, wenn auch untergeordnetes Moment in dem vollendeten Guten. Sie würde aber das Gute nicht vollenden können, wäre sie nicht selber gut.

die bedingte Giltigkeit der Glückseligkeitsregel eine Einschränkung ihrer notwendigen Allgemeingiltigkeit zur Folge. In dem Begriff des *Willens* selbst liegt nämlich keineswegs, dass für ihn die Glückseligkeit ein Gutes sei, obschon dies aus der Eigenschaft *unseres* Willens, *sinnlich affiziert* zu sein, folgt. Für den Willen, sofern er nur formell als Vermögen betrachtet wird, nach Vorstellungen von Gesetzen zu handeln, ist die Glückseligkeit ein fremder, also zufälliger Zweck. — Der objektive Charakter des Bestimmungsgrundes wird auch dadurch nicht aufgehoben, dass die Erkenntnis, worauf die Giltigkeit der Glückseligkeitsregel gegründet ist, eine *Erfahrungserkenntnis* ist[1]. Daraus ergeben sich freilich zwei Einschränkungen seines Erkenntniswertes. Einerseits besitzt er eine mehr oder minder individuelle Giltigkeit. A posteriori kann keine notwendige Erkenntnis der gleichmässigen Beschaffenheit der Begehrungsvermögen rücksichtlich der Empfänglichkeit für Lust und Unlust gewonnen werden. Keiner Glückseligkeitsregel kann deshalb notwendige Giltigkeit in Bezug auf *jeden* Willen zuerteilt werden, auch nicht wenn es sich nur um den sinnlich affizierten Willen handelt. Andererseits ist die Erkenntnis immer, auch in Bezug auf dasjenige Begehrungsvermögen, betreffs dessen sie auf Grund der Erfahrung die Wirkung der Verwirklichung des Objekts auf das Gefühl von Lust und Unlust bestimmt, mehr oder minder unsicher. Diese beiden Mängel bringen nun zwar mit sich, dass keine Glückseligkeitsregel allgemein und notwendig gilt, heben aber ihren objektiven Charakter nicht auf, falls überhaupt die Existenz einer *Erfahrungserkenntnis* anerkannt wird. Dieses Verhältnis wird nicht dadurch aufgehoben, dass Kant die bezügliche Erfahrungserkenntnis als unsicherer im Vergleich mit Erfahrungserkenntnissen auf anderen Gebieten betrachtet. Wir sehen demnach, dass die Glückseligkeitsregeln zwar objektiv praktische Giltigkeit besitzen, aber *teils* wegen ihrer bedingten Giltigkeit, *teils* wegen ihrer Eigenschaft, durch Erfahrungserkenntnis gegeben zu sein, der Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit entbehren, und dass sie infolgedessen untauglich sind, als *praktische Gesetze* zu dienen[2].

Der sinnlich affizierte Wille hat nun aber ausser der

---

[1] Vgl. R. I, S. 582.

[2] Der erste Grund wird vorwiegend in der Grundl., S. 42 ff., der zweite in der Kr. d. pr. V., Lehrsatz 1 u. 2, und öfters anderwärts, z. B. S. 43, betont.

Fähigkeit affiziert zu werden noch die Bestimmung, ein Wille zu sein, d. h. nach Vorstellungen von Gesetzen zu handeln. Deshalb muss auch allgemeine Gesetzmässigkeit in den Maximen als ein Gutes für den Willen betrachtet werden, und sofern er nach objektiven Gründen handelt, handelt er nach diesem Prinzip. Handelt er unter der Idee der Freiheit (als vernünftiges Wesen), so handelt er unter dem Bewusstsein vom Prinzip der Gesetzmässigkeit als einem Gesetz[1]. Also liegt das objektive Gute *mit Rücksicht auf die Sinnlichkeit des Willens in der Glückseligkeit, mit Rücksicht auf die Form des Willens, nach Vorstellungen von Gesetzen zu handeln, in der allgemeinen Gesetzmässigkeit,* und der sinnlich affizierte Wille, welcher von objektiven Gründen bestimmt wird oder als Wille wirksam ist, muss von beiden bestimmt werden. Welches Prinzip ist aber übergeordnet?

Nach dem Vorigen können keine auf das Glückseligkeitsprinzip gegründeten Regeln als praktische Gesetze dienen. Das Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit giebt aber eine Handlungsregel, die notwendige Allgemeingiltigkeit betreffs des Willens besitzt und mithin tauglich ist, als praktisches Gesetz zu dienen. Es ist nicht, wie die Glückseligkeitsregel, nur bedingt giltig; die allgemeine Gesetzmässigkeit oder das objektive Gute ist nämlich an sich nur eine Handlungsweise, und zwar diejenige, welche von der Gesetzmässigkeit als Regel bestimmt ist, sie ist demnach kein Zweck, welcher durch eine gewisse Handlungsweise erreicht werden soll. Dieses Prinzip ist ferner auch nicht empirisch gegeben, wie die Glückseligkeitsregel, sondern wird a priori als dem Willen als solchem angehörend erkannt. Es scheint demnach, als könne man analytisch einsehen, dass es dem Willen als Willen zukomme, unter allen Verhältnissen ohne Einschränkung vom Prinzip der Gesetzmässigkeit bestimmt zu werden, m. a. W., dass der davon bestimmte Wille unter allen Verhältnissen, ohne Rücksicht auf irgend welche äusseren angestrebten Resultate, mithin ohne Einschränkung, ein *schlechthin guter* Wille sei. Darin würde nun liegen, dass der sinnlich affizierte Wille *verpflichtet* sei, das Glückseligkeitsprinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit unterzuordnen. Das ist denn auch *Schopenhauers* Meinung von der Art und Weise, wie Kant die Giltigkeit des

---

[1] Grundl., S. 76.

Sittengesetzes *begründet*[1]. Sämtliche Stellen aus den Schriften Kants, welche S. als Stütze für seine Meinung heranzieht, ermangeln jedoch der Beweiskraft. Grundl. S. 20 (R. VIII, S. 22) steht etwa Folgendes: Was kann das aber wohl für ein Gesetz sein, dessen Vorstellung . . . den Willen bestimmen muss, damit dieser schlechterdings und ohne Einschränkung gut heissen könne? Wenn ich den Willen aller solcher Triebfedern beraubt habe, wie sie in Lustgefühlen, welche den Gedanken an die Folgen der Realisation des Gesetzes begleiten, liegen, so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmässigkeit als Prinzip übrig. Hier handelt es sich lediglich um das, was für einen ohne Einschränkung guten Willen als Bestimmungsgrund betrachtet werden muss. *Damit* ist natürlich nicht bewiesen, dass der Begriff eines solchen Willens *Realität* habe, oder dass es wirklich eine Verpflichtung gebe. In diesem Zusammenhange geht Kant allerdings von einer derartigen Realität aus. Dabei stützt er sich aber nur auf *das sittliche Bewusstsein,* keineswegs auf die hier vorkommende Analyse. Falls man berechtigt ist, auf Kant die gewöhnlichen Deutungsmethoden anzuwenden, muss man sogar die Schopenhauersche Deutung als *absolut widersinnig* ansehn, da einige Seiten später in der Grundl. (S. 75) das gerade Gegenteil behauptet wird. »Indessen ist das letztere (das Sittengesetz) doch immer ein synthetischer Satz: ein schlechterdings guter Wille ist derjenige, dessen Maxime jederzeit sich selbst, als allgemeines Gesetz betrachtet, in sich enthalten kann; denn durch Zergliederung des Begriffs von einem schlechthin guten Willen kann jene Eigenschaft der Maxime nicht gefunden werden.» Kant will damit sagen: durch blosses Erörtern des Begriffs »schlechterdings guter Wille» weiss ich gar nicht einmal, ob ein solcher Wille *möglich* sei, ich kann mithin nicht durch eine Analyse dieses Begriffs zu dem Schlusse kommen, dass die blosse Gesetzmässigkeit als Bestimmungsgrund einen solchen Willen konstituiere könne. *Aber wenn* im Pflichtbewusstsein ein schlechterdings guter Wille als eine *Realität* und demnach auch als möglich gegeben ist, so kann ich aus dem Begriffe des so gegebenen guten Willens seinen einzigen möglichen Bestimmungsgrund herleiten und diesen Bestimmungsgrund als fähig darstellen, einen schlechthin guten Willen zu konstituieren.

[1] Die beiden Grundprobleme der Ethik, 4 Aufl., S. 141 f.

Er gründet mithin die Verpflichtung nicht auf eine Begriffsanalyse. Grundl. S. 43 (R. VIII, S. 46), welche Stelle auch Schopenhauer anführt, wird aus dem Begriffe kategorischer Imperativ die Formel desselben hergeleitet, was natürlich nicht bedeutet, dass die Verpflichtung selbst hergeleitet werde. — Kr. d. pr. V., S. 41 (R. VIII, S. 147), Ende der Anmerkung I, (die von S. zuletzt angeführte Stelle) sagt nur, dass die Pflicht, die Glückseligkeit anderer zu befördern, allein aus dem Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit hergeleitet werden kann. Dass eine *einzelne* Pflicht aus diesem Prinzip hergeleitet wird, beweist aber gar nicht, dass die Verpflichtung überhaupt daraus herzuleiten ist. *Nachdem* der verpflichtende Charakter dieses Prinzips einmal, gleichgiltig auf welche Weise, dargethan ist, kann ja eine *einzelne* Pflicht aus dem Prinzip selbst hergeleitet werden, ohne dass damit gesagt sei, sein verpflichtender Charakter an sich könne analytisch erkannt werden.

In Wahrheit liegt die Sache so, dass es zwar dem Willen, sofern er *nur als Wille* oder als Vermögen, nach praktischen Begriffen zu handeln, betrachtet wird, als objektiv gut erscheinen muss, nach dem Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit zu handeln. Damit ist jedoch nicht entschieden, ob nicht der Begriff Wille, in seiner Reinheit betrachtet, eine blosse Abstraktion ist, die einer realen Unterlage ermangelt. *Unser* Wille, der ja als Grundlage für unsern Begriff vom Willen überhaupt dient, ist ja faktisch an eine Beziehung zu etwas dem Willen als Willen Fremdem, nämlich einem Begehrungsvermögen im eigentlichen Sinne, gebunden. Mit Rücksicht auf die Faktizität dieser Beziehung muss das Glückseligkeitsprinzip als objektiver, obwohl nur bedingter Bestimmungsgrund gesetzt werden. Die Möglichkeit eines *unbedingten* objektiven Bestimmungsgrundes hängt nun davon ab, ob diese Beziehung als eine *unwesentliche* Bedingung für die Wirklichkeit des Willens und der Wille also als wesentlich *selbständiges* Dasein als *reiner* Wille besitzend betrachtet werden kann. Das Verhältnis lässt sich auch so ausdrücken, dass die Möglichkeit eines unbedingten objektiven Bestimmungsgrundes davon abhängt, ob für den Willen die Möglichkeit aufgezeigt werden kann, sich *nur* nach seiner allgemeinen Willensform zu bestimmen. Ist dieses unmöglich, so ist es auch widersinnig, es als ein *Gesetz* für ihn aufzustellen. Wie es sich aber hiermit verhält,

kann nicht durch blosse Analyse des Willensbegriffes entschieden werden, da es sich ja eben um die selbständige Realität dieses Begriffs handelt[1].

Hiermit ist denn nun erörtert, weshalb Kant den kategorischen Imperativ und damit das Pflichtbewusstsein als einen *synthetischen* praktischen Satz betrachten muss. Er verknüpft mit dem Begriffe eines von sinnlichen Begierden affizierten Willens, insofern er Wille ist, d. h. nach objektiven Gründen handelt, das Prinzip der Gesetzmässigkeit als unbedingten, höchsten Bestimmungsgrund, also mit absoluter Unterordnung des Glückseligkeitsprinzips. Eine solche Verknüpfung liegt *nicht* in dem Begriffe eines solchen Willens, sondern es bleibt dahingestellt, ob der objektive Bestimmungsgrund des Willens in Bezug auf seine formale Vernünftigkeit als unbedingter Bestimmungsgrund gesetzt wird. Soviel kann jedoch gesagt werden, dass, *wenn* es *wirklich* ein praktisches Gesetz oder eine notwendige und allgemeingiltige Handlungsregel giebt, und *wenn* es demnach einen unter allen Verhältnissen uneingeschränkt guten Willen giebt, das Prinzip der Gesetzmässigkeit das Gesetz ist, und dass der damit als möglich angenommene gänzlich gute Wille nur dadurch bestimmt ist, woraus folgt, dass solchenfalls das Prinzip der Glückseligkeit ganz und gar dem anderen Prinzipe unterzuordnen ist[2].

8. *Was aber macht nun bei diesem synthetischen Urteil a priori die Faktizität aus*, vermöge welcher seine objektive Realität zu Grunde gelegt werden kann? Es kann doch wohl nicht das thatsächliche Vorkommen des Urteils in unserm Bewusstsein sein, das seine faktische Realität ausmacht? Wir haben gesehen, dass, wenn Kant in seiner Erkenntnistheorie bei der analytischen Darstellung gewisse

---

[1] Vgl. hierzu Grundl., S. 77—78.

[2] Man vergleiche die Darstellungsweise in der Grundl. mit derjenigen in der Kr. d. pr. V. In jener Schrift geht Kant von der Verpflichtung als im sittlichen Bewusstsein gegeben aus und gelangt von ihr zum praktischen Gesetz, von dem der Wille in der Verpflichtung bestimmt ist. In letzterer Schrift aber geht Kant von dem *Begriff* praktisches Gesetz aus und zeigt, dass der einzige hiermit adäquate Begriff das Prinzip der Gesetzmässigkeit ist. *Existiert* nun überhaupt ein praktisches Gesetz, so ist es dieses Prinzip, das es konstituiert. Vgl. z. B. die Formulierung des Lehrsatzes III und den Beweis dafür. *Dass* aber ein praktisches Gesetz existiere, ist damit nicht entschieden. Erst in der Anmerkung zu § 6 kommt das praktische Gesetz als eine Realität vor, und zwar als unmittelbar im sittlichen Bewusstsein gegeben. Und so wird es als ein Faktum dargestellt.

synthetische Urteile a priori (in der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft) zu Grunde legt, es keineswegs deren faktisches Vorkommen in den betreffenden Wissenschaften ist, das das Faktum ausmacht. Sondern die Faktizität ist entweder die Evidenz der Anschauung oder das Zeugnis der Erfahrung, besonders insofern diese die Möglichkeit eines Hinausgehens über das unmittelbar Gegebene darstellt[1]. Was entspricht nun dem hier? Hier ist ja weder die Evidenz der Anschauung noch das Zeugnis der Erfahrung vorhanden, da das Urteil ja über alle Erfahrung hinausgeht.

Um dies zu verstehen, wollen wir ein paar Stellen bei Kant, wo gerade die unmittelbare und für die Ethik grundlegende Giltigkeit des Pflichtbewusstseins gelehrt wird, sorgfältig studieren. — Kr. d. pr. V., S. 111 heisst es: »Diese Rechtfertigung der moralischen Prinzipien, als Grundsätze einer reinen Vernunft, konnte aber auch darum gar wohl und mit genugsamer Sicherheit, durch blosse Berufung auf das Urteil des gemeinen Menschenverstandes geführt werden, weil sich alles Empirische, was sich als Bestimmungsgrund des Willens in unsere Maximen einschleichen möchte . . . sofort *kenntlich macht,* diesem aber jene reine praktische Vernunft geradezu *widersteht,* es in ihr Prinzip, als Bedingung, aufzunehmen. Die Ungleichartigkeit der Bestimmungsgründe (der empirischen und rationalen) wird durch diese Widerstrebung einer praktisch-gesetzgebenden Vernunft . . . durch eine eigentümliche Art von *Empfindung,* welche aber nicht vor der Gesetzgebung der praktischen Vernunft vorhergeht, sondern vielmehr durch dieselbe allein und zwar als ein Zwang gewirkt wird . . . kenntlich gemacht». Hier wird nun behauptet, dass »die gemeine Vernunft» das Pflichtbewusstsein genügend rechtfertige, indem sie die empirischen Bestimmungsgründe sorgfältig von den rationalen absondere und der Aufnahme der ersteren »widerstrebe». Diese Ausscheidung sinnlicher Motive giebt sich in einem eigentümlichen Gefühl zu erkennen, das keineswegs *Bedingung* für die Thätigkeit der reinen praktischen Vernunft ist, sondern im Gegenteil von ihr konstituiert wird. Der Rechtsgrund der Giltigkeit des Pflichtbewusstseins wäre demnach jene zum Pflichtbewusstsein gehörende *reine Willensbestimmtheit,* bestehend in einem von jedem Gefühl als Bestimmungsgrund unabhängigen Widerstreben gegen die Aufnahme sinnlicher Bestimmungs-

[1] Siehe oben S. 52—53.

gründe, welches Widerstreben sich in einem Gefühl äussert. — Ferner sei besonders hingewiesen auf Kr. d. pr. V., S. 125—127, verglichen mit S. 58 ff. Der Inhalt, soweit er die hier behandelte Frage berührt, ist dieser: Die Idee der Freiheit aus theoretischem Gesichtspunkte ist problematisch. Im Sittengesetz, als einem unumstossbaren objektiven Grundsatz für den Willen, hat sie aber Realität. Hier werden gewisse freie Handlungen als einem von zufälligen Bestimmungsgründen unabhängigen Willen unbedingt angehörend gedacht; d. h. als Handlungen, die für jeden Willen objektiv notwendig sind, mag er auch mit widerstrebenden Neigungen behaftet sein, welche unterdrückt werden müssen, damit er zur Handlung bestimmt werden könne. Dieser Gedanke hat praktische Realität dadurch, dass er *den Willen beeinflusst,* d. h. ein wirklich reines Wollen involviert — und hierin liegt eben die unanfechtbare Giltigkeit des Sittengesetzes. »Die Bedeutung, die ihm» (dem Begriffe der Freiheit) »die Vernunft durchs moralische Gesetz verschaft, ist lediglich praktisch, da nämlich die Idee des Gesetzes einer Kausalität (des Willens) selbst Kausalität hat oder ihr Bestimmungsgrund ist» (S. 61). — Endlich sei hingewiesen auf S. 67, wonach das Faktum des Sittengesetzes in einer »unvermeidlichen Willensbestimmung» liegt (vgl. S. 51), und auf Lose Bl. III, S. 13: auf einem Blatte vom Ende der 90:er Jahre äussert Kant im Anschluss an einige Worte von den theoretischen synthetischen Urteilen a priori über das Emporsteigen vom moralisch Praktischen zu Ideen: »Hier ist auch das Subjektive der praktischen Vernunft Bestimmungsgrund des Objektiven in der Erscheinung, worauf sich synthetisch praktische Sätze a priori gründen lassen.» Vergleichen wir nun dieses mit dem oben[1] aus der Grundl. angeführten Satze, dass eben der reinen praktischen Vernunft, welche der reine Wille sei, das Pflichtbewusstsein inhäriere; und ferner mit der oben[2] gegebenen Erörterung des Verhältnisses zwischen der Nötigung und der rein intellektuellen praktischen Schätzung, so dürfte die Sache klar sein[3]. Kant geht vom

[1] S. 231 (4). [2] S. 223 ff.

[3] Man beachte auch die Worte in der Vorrede, mit denen die Kr. d. pr. V. anhebt: "Warum diese Kritik nicht eine Kritik der reinen praktischen, sondern schlechthin der praktischen Vernunft betitelt wird, obgleich u. s. w." — Siehe ausserdem die Einleitung zur Kr. d. pr. V. Dort wird gesagt, dass die Vernunft im praktischen Gebrauche sich mit dem Bestimmungsgrunde des Willens beschäftige. "Da kann wenigstens die Vernunft zur Willensbestimmung zulangen, und hat so ern

Pflichtbewusstsein als unmittelbar giltigem aus folgenden Gründen aus.

Der Pflichtgedanke konstituiert, indem er die Übermacht der Neigung vernichtet, eine Willensbestimmtheit. Diese Bestimmtheit, welche in einem Gefühl gegeben ist, ist hinsichtlich ihrer ganzen Realität durch den Pflichtgedanken bestimmt, so dass dieser, und *nur* dieser, der Bestimmungsgrund für sie ist. Diese ihre Realität als reines Wollen bewahrt sie dadurch, dass sie Gegenstand der zum Pflichtgedanken gehörenden Schätzung ist, welche Schätzung selbst praktische Realität hat. Die reine Willensbestimmtheit ist mithin nichts anderes als die Schätzung, sofern sie objektiviert und dadurch ein Gegenstand für sich in Verbindung mit einem Gefühl geworden ist; und der reine *Wille* oder die Willensbestimmtheit in Ansehung ihres Prinzips ist nichts als die schätzende Vernunft selbst, sofern sie Objekt für sich selbst (»die reine Vernunft findet sich selbst praktisch im Pflichtbewusstsein») und damit mit einem Gefühl vereinigt worden ist. D. h. der Pflichtgedanke hat in der reinen Willensbestimmtheit und die abschätzende Vernunft in dem reinen Willen an sich selbst objektive praktische Realität. Damit hat denn auch der Pflichtgedanke apodiktische Gewissheit als ein Faktum. Er hat *apodiktische* Gewissheit, weil er *an sich selber*, unabhängig von allen zufälligen Gefühlen, also in seiner rein vernünftigen Notwendigkeit, objektive praktische Realität besitzt. Er hat Gewissheit als ein *Faktum*, weil er diese Realität besitzt, indem er *faktisch*, unabhängig von jeder Spekulation, eine reine Willensbestimmtheit konstituiert und hinsichtlich der in ihr wirkenden Vernunft ein reiner Wille ist: in der Nötigung und subjektiv im moralischen Gefühl. Seine objektive selbständige Realität aber ist etwas, das der Mensch in seinem sittlichen Bewusstsein unmittelbar gegeben findet.

---

immer objektive Realität, als es nur auf den Willen ankommt". Siehe ferner Kr. d. pr. V., S. 57: Hier auf dem praktischen Gebiete handelt es sich um "ein Erkenntnis, sofern es der Grund von der Existenz der Gegenstände selbst werden kann und die Vernunft durch dasselbe Kausalität in einem vernünftigen Wesen hat, d. i. reine Vernunft, die als ein unmittelbar den Willen bestimmendes Vermögen angesehen werden kann." — Siehe schliesslich Kr. d. pr. V., S. 79—80: Dort heisst es, dass die praktischen Begriffe der reinen Vernunft — die Kategorien der Freiheit — nicht auf Anschauungen zu warten brauchen, um Realität zu bekommen, "und zwar aus diesem merkwürdigen Grunde, weil sie die Wirklichkeit dessen, worauf sie sich beziehen, (die Willensgesinnung) selbst hervorbringen . . ."

Hierzu zwei Anmerkungen. *Die eine* ist die, dass zwischen der hier besprochenen praktischen Giltigkeit des Pflichtbewusstseins, welche mit seinem Einflusse auf den Willen in der Nötigung unmittelbar gegeben ist, und seiner Giltigkeit für die *theoretische* Vernunft scharf zu unterscheiden ist. Den Beweis für letztere Giltigkeit zu erbringen, oder besser, zu beweisen, wie es logisch möglich ist, dass der Mensch verpflichtet ist, — wie das das Pflichtbewusstsein besagt —, das ist die Aufgabe des zweiten Teiles dieser Schrift.

Die zweite, mit der ersten übrigens zusammenhängende Anmerkung ist, dass hier nicht von dem reinen Willen als einer transszendenten Wirklichkeit die Rede ist. Hier handelt es sich nur um die völlig immanente Willenserhebung über das Sinnliche, wie sie der Pflichtgedanke konstituiert und auch bezüglich des Bestimmungsgrundes rein bewahrt.

Jetzt verstehen wir denn auch den Unterschied zwischen dem Pflichtgedanken einerseits und *den Ideen der reinen spekulativen Vernunft* andererseits. Die letzteren verbleiben in Ermangelung der Anschauung ohne Realität, da *ihre* Realität nur in der Erkenntnis der Objekte liegen kann. Sie involvieren nur Aufgaben, Objekte rein intellektuell zu erkennen, diese Aufgaben können aber nicht realisiert werden, weil die Erkenntnis Anschauung erheischt. Sie haben indes Realität, insofern sie mit dem Pflichtgedanken verknüpft sind. Dieser hat Realität nicht als Erkenntnis eines in äusserer Weise gegebenen Objektes, sondern insofern er eine reine Willensbestimmtheit konstituiert. Dadurch bewirkt er die praktische Erhebung über die Sinnlichkeit, während die Sinnlichkeit auf dem theoretischen Gebiete die Realisation der den Ideen obliegenden Aufgabe unmöglich macht. — Mit *den Kategorien des reinen (theoretischen) Verstandes* verhält es sich anders. Sie haben zwar faktische Realität, doch nicht für sich selbst, sondern nur in der Erfahrung. Ihre Realität kann auch aus einem tieferen Erkenntnisgrunde, der Erfahrung, abgeleitet werden — freilich nicht empirisch, aber transszendental. Der Pflichtgedanke hingegen lehnt jede sinnliche Realität als *seine* Realität ab und besitzt Realität als ein *an sich* gewisses Faktum in der praktischen Erhebung über die Sinnlichkeit. Seine Realität kann daher nicht aus einem tieferen Erkenntnisgrund abgeleitet werden.

9. *Verschiedene Ansichten* finden sich betreffs dessen, was eigentlich Kant mit dem Ausdrucke »*Faktum*», vom Sittengesetz ausgesagt, meint.

Cohen glaubt, der Ausdruck bedeute, dass das Sittengesetz als Gesetz eines überhaupt gesetzmässigen Willens die erste »Beobachtungsannahme» in der Ethik sei, woraus dann analytisch die Freiheit abgeleitet werde. In dem *gemeinen* Vernunftgebrauche tritt thatsächlich, sagt Cohen, ein Bewusstsein vom Sittengesetze hervor, ohne dass damit etwas über seine Giltigkeit ausgemacht wäre. Wir »glauben» zu bemerken, dass der Mensch den Sinnesreizen nicht unbedingt unterworfen ist. Ähnlich geht Kant in der Erkenntnistheorie von in dem *gemeinen* Vernunftgebrauch gegebenen theoretischen Sätzen aus, ohne dass er damit behaupten wollte, sie seien wirklich giltig. Gesetzt aber, das Bewusstsein vom Sittengesetz sei *giltig,* wie es unbestreitbar faktisch ist, was bedeutet dies? Antwort: die Freiheit. Die so gewonnene Idee von der Freiheit ist die Idee von einem Noumenon und hat in dieser Eigenschaft, als regulative Maxime bezüglich der Erfahrungserkenntnis vom menschlichen Handeln, Realität. Damit hat aber auch das Sittengesetz als Korrelat der Freiheit eine entsprechende Realität, und vom Bewusstsein davon ist *bewiesen,* dass es giltig und nicht nur faktisch ist[1]. — Die Pflicht aber fasst Cohen als diejenige *psychologische* Form auf, in der das an sich giltige Sittengesetz als regulative Maxime dem Menschen auf Grund seiner gegebenen psychischen Beschaffenheit erscheint[2]. Cohen unterscheidet deshalb zwischen dem Faktum des *Sittengesetzes*, dem Ausgangspunkt für die ethischen Untersuchungen, welches eine *theoretische,* in der gemeinen Vernunft vorkommende, hinsichtlich ihrer Giltigkeit unsichere Annahme ist und kein Bewusstsein irgendwelcher Verpflichtung[3], sondern nur des Gesetzes eines gesetzmässigen Willens enthält, und dem Faktum der Pflicht, welches einen psychologischen Zwang für den Willen enthält. — Dagegen lässt sich einwenden, 1:o) dass das Faktum des Sittengesetzes, von dem Kant spricht, an sich *apodiktische Gewissheit* hat. Seine Giltigkeit kann aus *nichts* anderem deduziert werden, es ist im Gegenteil selbst Grundlage für eine Deduktion; 2:o) dass das Sittengesetz als Faktum bei Kant

---

[1] Kants Begründung der Ethik, S. 220 ff. [2] S. 190, 198 u. 272 ff.
[3] S. 240.

eben *von dem Gesichtspunkt eines kategorischen Imperativs aus,* der der Wechselbegriff der Pflicht ist, behandelt wird; 3:o) dass das Faktum der Verpflichtung kein psychologisches (den innern Sinn betreffendes) Faktum ist, sondern ein vernünftiges, der reinen praktischen Vernunft gegebenes. — Als ein merkwürdiges Beispiel für das Deutungsverfahren dieses Verfassers mag angeführt werden, dass er *selbst* aus der zweiten Auflage der Kr. d. r. V. Folgendes zitiert: »Daher, obzwar die *obersten Grundsätze der Moral* und die Grundbegriffe derselben Erkenntnisse a priori sind, so gehören sie doch nicht in die *Transszendental-Philosophie,* weil sie die Begriffe der Lust und der Unlust, der Begierden und Neigungen u. s. w., die insgesammt empirischen Ursprungs sind, zwar selbst *nicht zum Grunde* ihrer Vorschriften legen, aber doch *im Begriffe der Pflicht* als Hindernis, das überwunden, oder als Anreiz, der nicht zum Bewegungsgrunde gemacht werden soll, notwendig in die Abfassung des Systems der reinen Sittlichkeit mithineinziehen müssen», und dann fortfährt: »Von dem System der *reinen Sittlichkeit* wird demnach der Begriff der Pflicht ausgeschlossen; er gehört der angewandten Sittenlehre an»[1].

---

[1] S. 284—285. In der wunderlichen Anwendung dieser Stelle findet Cohen einen Nachfolger in *W. Mengel,* Kants Begründung der Religion, S. 48 Anm. 2.

Auch Cohens getreuer Schüler, *K. Vorländer,* folgt dem Meister in solchen ungereimten Versuchen, Kant nach dem eignen Standpunkte zu deuten. Er verweist (Der Formalismus der Kantischen Ethik in seiner Notwendigkeit und Fruchtbarkeit, S. 46) auf Kr. d. pr. V., S. 7. Dort heisst es: "Denn die besondere Bestimmung dieser Pflichten, als Menschenpflichten, um sie einzuteilen, ist nun nur möglich, wenn vorher das Subjekt dieser Bestimmung (der Mensch) nach der Beschaffenheit, mit der er wirklich ist, obzwar nur so viel als in Beziehung auf Pflicht überhaupt nötig ist, erkannt worden; diese aber gehört nicht in eine Kritik der praktischen Vernunft überhaupt, die nur die Prinzipien ihrer Möglichkeit, ihres Umfanges und ihrer Grenzen vollständig ohne besondere Beziehung auf die menschliche Natur angeben soll. Die Einteilung gehört also hier zum System der Wissenschaft, nicht zum System der Kritik." Hierüber sagt nun Vorländer: "Kant hat über diesen Punkt keineswegs stillgeschwiegen, sondern in der Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft sich deutlich dahin ausgedrückt, dass 'diese' (sc. die Pflicht) nicht in eine Kritik der praktischen Vernunft überhaupt, d. h. in eine reine Ethik 'gehöre', welche letztere vielmehr 'nur die Prinzipien ihrer Möglichkeit' etc." Derjenige, der nicht vom Geiste Cohens beseelt ist, bezieht wohl nicht "diese" und "ihrer" auf "die Pflicht", sondern "diese" auf "die besondere Bestimmung", und "ihrer" auf "die praktische Vernunft", und versteht ohne weiteres, dass hier von der Beziehung der *Pflichteinteilung* auf eine angewandte Ethik die Rede ist. Es wäre übrigens auch wohl sonderbar, wenn Kant in der Vorrede seines Werkes behauptete, der Begriff der Pflicht gehöre nicht hinein, und dann doch

Hegler und *Zange* deuten beide den Ausdruck »Faktum» in Bezug auf den Imperativ so, als bedeute er ein *psychologisches* Faktum, nämlich jenes, dass der Imperativ sich dem Bewusstsein jedes Menschen aufdränge. *Hegler* meint zwar, dass eigentlich nur die Verpflichtung zu einer *bestimmten* Handlung psychologisches Faktum sei, da aber der Imperativ die Form dieser Verpflichtung sein soll, wird auch er zu einem solchen. Den Ausdruck »gleichsam ein Faktum» deutet Hegler dahin, dass es kein *einzelnes* psychologisches Faktum sei. Im besonderen Falle fassen wir uns immer als zu einer *bestimmten* Handlung verpflichtet auf. Der Imperativ ist die allgemeine Forderung oder das allgemeine Ideal, das uns vorschwebt, wenn wir uns zu irgend etwas Bestimmtem verpflichtet finden. Er ist demnach für Hegler ein allgemeines psychologisches Faktum. Da nun aber nach Kants ausdrücklichen Worten die Giltigkeit des Sittengesetzes auf keine Erfahrung gegründet sein darf, so ist der Imperativ (nach H.) nicht *deshalb* giltig, weil er faktisch ist, sondern seine Giltigkeit wird durch die Exposition und Deduktion dargelegt: durch erstere wird nachgewiesen, dass der Imperativ die für ein Moralprinzip erforderlichen Bedingungen erfüllt; durch letztere wird die Autonomie aus dem Begriff der Freiheit erklärt; »mit der Möglichkeit der Freiheit, ist die Notwendigkeit des moralischen Gesetzes nachgewiesen»[1]. — Eine ähnliche Ansicht hat *Zange. Zuerst* zeige Kant, dass das Sittengesetz als ein synthetischer Satz a priori im gemeinen Bewusstsein vorhanden ist: dieses sei seine Faktizität. *Dann gründe* er die Giltigkeit desselben auf apriorische Begriffe. Durch ersteres sei nämlich nur bewiesen, dass wir uns faktisch verpflichtet fühlen; es sei aber nicht bewiesen, *weshalb* wir verpflichtet seien, oder *welches* die verpflichtende Autorität sei[2]. — Demgegenüber sei nun darauf hingewiesen, dass Kant stetig daran festhält, dass das Sittengesetz *kein* empirisches Faktum ist, sondern ein Faktum der reinen praktischen Vernunft. Nun ist es ja ein seine ganze Erkenntnistheorie durchziehender und als eine

einen grossen Hauptabschnitt der Pflichthandlung in Ansehung ihrer Triebfeder — der Achtung — widmete. Eine Meinung, die zu solchen Verteidigungsmitteln greifen muss, kann nicht Anspruch darauf machen, beachtet zu werden.

[1] Die Psychologie in Kants Ethik, S. 90 ff.

[2] Über das Fundament der Ethik, S. 76 ff., vgl. S. 105. Dass Zange unter einem Bewusstseinsfaktum ein Faktum der innern Erfahrung versteht, ergiebt sich aus S. 79 u. 102.

Kardinalwahrheit in der Ethik[1] wiederkehrender Grundgedanke, dass, was dem inneren Sinne angehört, die Form der *Zeit* hat und deshalb *sinnlich* ist. Mithin kann Kant mit der Faktizität des Imperativs nicht sagen wollen, derselbe sei ein psychologisches Faktum. Dieses gilt *nicht nur* insofern, als die Giltigkeit des Sittengesetzes nicht auf eine Erfahrung gestützt werden kann, sondern *auch* in dem Sinne, dass sie nicht einmal für den inneren Sinn existieren kann[2]. In der inneren Erfahrung ist nur die psychologische Seite der Nötigung gegeben, d. h. diejenige Seite des Imperativs, wodurch er mit dem innern Sinn in Verbindung tritt. Hierdurch ist diesem wohl der psychische Prozess, in dem das Sittengesetz wirkt, aber keineswegs das Sittengesetz selbst gegeben. Es ist wahrscheinlich, dass dieser Irrtum aus einer missverständlichen Auffassung der Kantischen Lehre von der Zeit entspringt. Wie genugsam bekannt sein dürfte, wird nach Kant die Zeit *objektive* Zeit erst durch die reine Apperzeption, die als ein solcher Grund reiner Verstand heisst. Die reine Apperzeption ist mithin unabhängig von der Zeit. Nun findet sich aber im reinen Selbstbewusstsein neben dem Verstande ein *anderes* Vermögen, nämlich die Vernunft, die in ihrer Thätigkeit über jede Sinnlichkeit hinausgeht und demnach nicht als der Zeit Objektivität verleihend betrachtet werden kann. Dieses Vermögen ist natürlich als im reinen Selbstbewusstsein gegeben von der Zeit unabhängig. Freilich kann die Thätigkeit der Vernunft infolge ihres Zusammenhanges mit der sinnlichen Seite des Menschen durch den Verstandesbegriff in den inneren Sinn, und demnach in die Zeit, eingeordnet werden, aber niemals an sich, da ihr Begriff ebenso wie die Verstandeskategorie im Bewusstsein ursprünglich ist und jeder Objektivierung vorhergeht. Auf das Sittengesetz angewandt: Das Bewusstsein der Vernunft von diesem Gesetz kann zwar durch den Verstand wegen ihres Zusammenhanges mit der sinnlichen Seite des Menschen objektiviert und in eine gewisse Zeit verlegt werden, so dass man sagen kann, dass man zu einer bestimmten Zeit ein Bewusstsein von der Forderung desselben in einem bestimmten Falle hatte. An

---

[1] Z. B. Grundl., S. 80 und Kr. d. pr. V., S. 4.

[2] "Da die blosse Form des Gesetzes lediglich von der Vernunft vorgestellt werden kann, und mithin kein Gegenstand der Sinne ist, folglich auch nicht unter die Erscheinungen gehört . . .", Kr. d. pr. V., S. 33.

sich aber ist das Sittengesetz und damit die Verpflichtung nicht als Material für die objektivierende Thätigkeit des Verstandes gegeben, sondern nur für die reine praktische Vernunft, die *ebenso ursprünglich* ist wie der Verstand; und diese Verpflichtung ist das apriorische Selbstbewusstsein dieser Vernunft, obschon es nur in Verbindung mit sinnlichen Elementen objektive Realität hat. — Ausserdem mag (gegen *Hegler* und *Zange*) daran erinnert werden, dass es Kants ausdrücklich ausgesprochene Meinung ist, dass das Faktum des Sittengesetzes *apodiktisch gewiss* sei, insofern seine objektive (also nicht nur seine subjektive) Realität nicht bewiesen werden kann, aber in seinem vernünftigen Charakter unmittelbar gegeben ist. In ihm offenbart sich nämlich ein *Grundvermögen* (die reine praktische Vernunft), das auf keine Weise deduziert werden kann[1]. Es ist also offenbar falsch, die Sache so darzustellen, als sehe Kant die Giltigkeit oder Autorität des Sittengesetzes nicht mit seiner Faktizität als gegeben an, sondern suche sie besonders zu beweisen. Zwar ist es die Aufgabe der Ethik, die logische Möglichkeit der Giltigkeit des Sittengesetzes zu erörtern, d. h. zu zeigen, wie es vor dem Denken bestehen kann; der Grund aber ihrer Giltigkeit ist vor jeder Spekulation praktisch gegeben, d. h. der reinen praktischen Vernunft in ihrem Selbstbewusstsein gegeben und tritt klar zu Tage, wenn man sich nur vergegenwärtigt, was in dem Pflichtbewusstsein liegt. Es kann daher wohl gesagt werden, dass erst durch die Exposition die Giltigkeit des Imperativs bewiesen wird, aber nur in dem Sinne, dass er analytisch als das einzig mögliche praktische Gesetz nachgewiesen wird, womit er als das Prinzip der *faktischen* Verpflichtung und *daher* als giltig sich zeigt. Dagegen kann man nicht wie *Hegler* sagen, dass die Exposition seine Giltigkeit *nur* durch den Nachweis seiner Tauglichkeit, als Moralprinzip zu dienen, beweise: und dies zwar auch dann nicht, wenn sie die Deduktion zu Hülfe nimmt. Lediglich durch die Exposition, wie Hegler sie auffasst, gelangen wir natürlich nicht weiter als zu einer Möglichkeit, nicht zur Realität. Und die Deduktion, die in der Erklärung der Autonomie aus dem Begriffe der Freiheit bestehen soll, thut nichts zur Sache, da der Begriff der Freiheit bei Kant bekanntlich erst durch die Realität des Sittengesetzes Realität erhält. Der Ausdruck »mit

---

[1] Kr. d. pr. V., S. 57.

der Möglichkeit der Freiheit ist die Notwendigkeit des Sittengesetzes bewiesen», wie er in diesem Zusammenhange vorkommt, kann nur Verwundern erregen. Es kann doch wohl von nichts anderem die Rede sein als von der logischen Möglichkeit der Freiheit, der einzigen Möglichkeit, die für die Freiheit bewiesen werden kann, ohne dass man sich auf die Giltigkeit des Sittengesetzes zu stützen braucht. Der Satz scheint auf einem schweren Missverständnis eines dem Anscheine nach ähnlichen Satzes bei Kant zu beruhen, Kr. d. pr. V., S. 113: »Wenn man die Möglichkeit der Freiheit einer wirkenden Ursache einsähe, würde man auch ... die Notwendigkeit des moralischen Gesetzes einsehen». Offenbar ist hier von der realen Möglichkeit der Freiheit die Rede. Und deshalb heisst es unmittelbar darauf: Sie (die Möglichkeit) kann aber nicht eingesehen werden.

Schopenhauer nimmt Kants Ausdruck »Faktum» bezüglich der Pflicht sehr leicht. Der Grund der Verpflichtung ist ja bei Kant nach Sch. eine abstrakte Reflexion über allgemeine Gesetzmässigkeit als Willensgesetz, unabhängig von jedem (psychologischen) Faktum[1]. Wenn nun Kant daher in der Kr. d. pr. V. den Ausdruck »Faktum» in Bezug auf die Pflicht oder den Imperativ einführe, so beweise dies, dass er ein dunkles Gefühl davon habe, dass eine abstrakte Reflexion der Verpflichtung nicht zu Grunde liegen kann. Dies ist nun aber nach Sch. ein flagranter Widerspruch, da Kant überall sonst das Faktische als das empirisch Gegebene dem aus der Vernunft Erkennbaren gegenüberstelle, und da das moralische Gesetz eben aus der Vernunft erkennbar sein soll und nach der Grundl. unter keinen Umständen als ein (psychologisches) Faktum angesehen werden könne[2]. — Man muss es Sch. als Verdienst anrechnen, dass er in seiner Darstellung den Anspruch Kants, das moralische Gesetz sei ein Faktum, als einen Widerspruch zu anderen Sätzen Kants präzisiert, da ja das Wort »Faktum» für Sch. nur *psychologisches* Faktum bedeuten kann. Unstreitig betont Kant sonst immer, dass das moralische Gesetz für ein Gefühl oder überhaupt für die innere Erfahrung nicht gegeben ist, wenn auch seine Wirkung auf den inneren Sinn es ist. Indessen ist nun oben gezeigt worden, dass Sch:s Meinung darüber, wie die Giltigkeit des Sitten-

[1] Siehe oben S. 236.

[2] Die beiden Grundprobleme der Ethik, S. 144 ff.

gesetzes gegeben sei, irrig ist. Sie ist nicht durch subtile Verstandesreflexion gegeben, sondern ist ursprünglich im Bewusstsein als ein Faktum vorhanden. Der scheinbare Widerspruch zwischen diesem Satz und der gleichfalls urgierten Erkennbarkeit aus reiner Vernunft löst sich, wenn man berücksichtigt, dass hier ausnahmsweise ein Bewusstseinsfaktum vorliegt, das nicht-psychologisch ist, obwohl es mit psychologischen Elementen verknüpft ist. Es handelt sich hier nämlich um ein Selbstbewusstsein der reinen praktischen Vernunft, das *faktisch* ist und der reinen Vernunft objektive praktische Realität an sich verleiht. Hier liegt demnach eine Auffassung von einer objektiven Realität vor, die selbst über die Zeit und den inneren Sinn erhaben ist, obgleich sie nur in einem Zeitlichen, dem Gefühl, vorkommt. Aber Sch. und viele mit ihm haben auch nicht die entfernteste Ahnung, dass irgend so etwas überhaupt möglich sei.

Bei *Sahlin* heisst es: »Nach Kant nun giebt es nur ein Faktum, welches beweist, dass der Mensch über die sinnliche Welt, innerhalb deren das Begehrungsvermögen vergebens ein reines und vollkommenes Gutes sucht, erhaben ist. Dieses Faktum ist die Pflicht, in welcher einerseits eine unbedingte Forderung und andererseits Freiheit von jeder fremden Beeinflussung, folglich Selbstbestimmung liegt». Dass die mit diesem Charakter ausgestattete Pflicht wirklich faktisch gegeben ist, ergiebt sich nach S. aus dem bestimmten Unterschied zwischen der Pflicht und einer von sinnlichen Maximen bestimmten Handlung. So heisst es schliesslich, nachdem dieser Unterschied aufgezeigt worden: »Das Vorhandensein der Pflicht als einer schlechterdings notwendigen Forderung in Abrede zu stellen, würde nach der von Kant gelieferten Erörterung der ebenerwähnten Bestimmungen der Pflicht bedeuten, dass jede sittliche Verpflichtung und alles Zutrauen unter den Menschen aufgehoben, an ihre Stelle aber grenzenlose Willkür und unbeschränkter Egoismus gesetzt würde. Deshalb ist es ganz und gar unmöglich, der Anerkennung der Unbedingtheit der Pflicht zu entgehen, ohne mit dem Zeugnis der Erfahrung, das im Gewissen des Menschen gegeben ist, in Widerstreit zu geraten.»[1] — Nach S. sollte also Kant unter der Faktizität der Pflicht verstanden haben, dass deren Vorhandensein als eine unbedingt gefor-

[1] Kants, Schleiermachers och Boströms etiska grundtankar, S. 7 u. 8.

derte Handlung, von der durch die Sinnlichkeit bestimmten Handlung streng geschieden, im sittlichen Bewusstsein gegeben sei, weshalb die Nichtanerkennung derselben in Widerspruch mit dem Zeugnis der Erfahrung kommen würde. Einfacher ausgedrückt: das Vorhandensein der Pflicht in ihrem spezifischen Charakter ist Gegenstand der Erfahrung. Diese Erfahrung unterscheidet sich von jeder anderen darin, dass sie eine vernünftige Realität zum Gegenstand hat, nämlich die Pflicht, die eine selbstbestimmte Handlung ist, und verrät demnach die Gegenwart einer reinen praktischen Vernunft, d. h. eines von Sinnlichkeit *reinen* Willens[1]. Zu beachten ist nun der Unterschied zwischen der Auffassung *Sahlins* einerseits, und derjenigen *Heglers, Zanges* (und *Schopenhauers*) andererseits. Nach ersterem bedeutet die Faktizität der Pflicht, dass sie in der Erfahrung als eine *vernünftige* Realität *gegeben* sei. Ein anderer Beweis für die Realität der Pflicht als die Darstellung hiervon ist nicht möglich. Nach der Auffassung letzterer bedeutet ihre Faktizität nur, dass wir uns faktisch in der inneren Erfahrung verpflichtet *fühlen*, demnach nur das Vorhandensein eines gewissen Seelenzustandes. Damit ist nicht gesagt, dass unser Gefühl irgendwelchen *Grund* an sich habe, m. a. W., es ist damit kein »Gebieter» gegeben, der kraft seiner Autorität der in der Pflicht enthaltenen Forderung die Weihe giebt. Dabei betonen sie, dass nach Kant die Verpflichtung in nichts, das Gegenstand der Erfahrung ist, ihren *Grund* haben könne. Ihre Meinung haben wir bereits widerlegt. Wie verhält es sich aber mit der Auffassung *Sahlins?* Trifft sie zu? Nach der Darstellung S:s ist die unmittelbar gegebene Realität der Pflicht das Faktum, in welchem eine reine praktische Vernunft, in der Bedeutung eines von Sinnlichkeit reinen Willens, sich uns offenbart, nämlich als das Vermögen, dessen Funktion die Pflicht ist. Obwohl die Ausdrücke etwas unbestimmt sind, scheint doch die Meinung die zu sein, dass die übersinnliche Welt an sich in der *Erfahrung* mit dem sittlichen Bewusstsein gegeben sei. Ist dies wirklich gemeint, so steht es in geradem Widerspruch zu kantischen Grundsätzen, nach welchen jegliche Erfahrung der intelligiblen Welt wegen des Mangels an intellektueller Anschauung ausgeschlossen ist. — Für Kant liegt die Sache im Ganzen so: Die übersinnliche Welt ist *an sich* uns *nicht* ge-

[1] S. 2.

geben, wennschon der *Begriff* von ihr in das Pflichtbewusstsein eingeht und eben dadurch objektive Realität hat, obgleich damit der Gegenstand an sich nicht anders erkannt ist, als dass seine Wirklichkeit eingesehen wird. *Aber:* auf *eine* Weise ist die reine Vernunft als eine Realität uns im Pflichtbewusstsein zugänglich, nämlich als der *Bestimmungsgrund* einer natürlichen Kausalität des Begehrungsvermögens, welcher in der Nötigung, einem Moment der Pflicht, gegeben ist. Die Kausalität selbst ist zwar sinnlich, die in ihr thätige abschätzende Vernunft hält aber den *Bestimmungsgrund* von aller Sinnlichkeit rein. Deshalb kann sie trotz der ihr anhaftenden Sinnlichkeit als von der Vernunft durchgehends konstituiert bezeichnet werden. Und man kann sagen, dass sie ihrer Realität nach nichts anderes ist als die abschätzende Vernunft, sofern sie durch und für sich objektiviert ist. Nur auf *diese* Weise kann man sagen, dass ein *reiner Wille* uns gegeben ist. Er ist *nicht* in der Erfahrung *als reiner* Wille gegeben, denn die schätzende Vernunft, *durch* die er durchgehends konstituiert wird und *für* die er da ist, ist rein intellektuell und apriorisch. Dieses schliesst nicht aus, dass die Naturseite des Willens in der Erfahrung vorhanden ist. In aller Erfahrung giebt es stets etwas Zufälliges: man kann nicht sagen, dass der Gegenstand einer solchen als durch die rein intellektuelle Selbstthätigkeit des Bewusstseins konstituiert gegeben sei, sondern er bietet sich ihm als ein für sich Bestehendes dar. Jedoch kann hier von einem Faktum in dem Sinne gesprochen werden, dass die schätzende Vernunft unmittelbar, ohne jede dazwischen tretende Spekulation, thatsächlich sich selbst für sich als eine objektive Realität — einen reinen Willen — konstituiert.

Man kann sagen, dass diejenigen, für die die Faktizität der Pflicht nur bedeutet, dass ein gewisser Seelenzustand faktisch vorhanden ist, oder dass wir faktisch uns verpflichtet fühlen, d. h. diejenigen, die Kant vom psychologischen Gesichtspunkte aus erklären, *zu wenig* sagen. Das Faktum des moralischen Gefühls, also ein psychologisches Faktum, gehört freilich zum Faktum der Pflicht, indem die Verbindlichkeit mit einem Gefühl verbunden ist. Aber die Faktizität der Pflicht ist dennoch nicht die Faktizität des Gefühls, sondern bedeutet, dass die reine Vernunft durch sich selbst faktisch (vor jeder Reflexion über die Möglichkeit davon) einen hinsichtlich des

Bestimmungsgrundes reinen Willen konstituiert, der lediglich für die schätzende Vernunft als Schätzungsobjekt existiert. Deshalb enthält die Faktizität der Pflicht *zugleich* ihre objektive Realität. — Andererseits erblickt *Sahlin zu viel* in dem Faktum der Pflicht, wenn er die Pflicht als eine von Sinnlichkeit reine vernünftige Realität enthaltend auffasst, welche uns im Pflichtbewusstsein entgegentrete. Nur ein hinsichtlich des Bestimmungsgrundes reiner Wille ist uns in der Pflicht gegeben, und zwar unabhängig von jeglicher Erfahrung, weil er nur einer rein intellektuell schätzenden Vernunft gegeben ist, die durch ihre Schätzung ihn im allgemeinen konstituiert und zugleich dadurch, dass sie ihn zum Schätzungsobjekte macht, seinen Bestimmungsgrund rein erhält.

10. Um den Gedankengang Kants, wo er hier vom Pflichtbewusstsein als ein an sich gewisses Faktum involvierend ausgeht, weiter zu beleuchten, wollen wir versuchen, *den Gesichtspunkt, aus dem Kant die Pflicht betrachtet,* näher zu bestimmen und zwar im Vergleich mit der psychologischen Sittenlehre, welcher Art sie auch sein möge. — Kant geht von dem Faktum aus, dass wir uns als verpflichtet auffassen, sofern wir handeln, und dass wir unsere *Handlungen* aus dem Gesichtspunkte beurteilen, dass wir verpflichtet *sind.* Nun lässt es sich ja denken, dass wir über diese unsere Auffassung als einen faktischen Seelenzustand reflektieren. Diese rein theoretische Reflexion ist aber streng von der zu sondern, die in und bei unserer Handlung vorkommt. Nun fragt Kant: *was* denken wir, wenn wir in und bei unserem Handeln uns verpflichtet denken, *nicht* aber: wie *geht es zu,* wenn wir auf diese Weise denken. Die psychologische Sittenlehre stellt aber die theoretische psychologische Reflexion, welche das Pflichtbewusstsein zum Objekt hat, höher als die praktische, d. h. diejenige, welche in und bei unsrer Handlung vorkommt und deren Objekt die *Verpflichtung selbst* ist. Sie lässt dabei jene den Giltigkeitswert dieser bestimmen. Kant hat durch seine kritischen Untersuchungen festgestellt, dass die *psychologische Reflexion* selbst ihre Objektivität oder Giltigkeit auf eine im Bewusstsein als solchem ursprünglich rein logische oder verstandesmässige Reflexion stützt, die auf unsere inneren (sinnlichen) Anschauungen gerichtet ist, wie die äussere Erfahrung andererseits ihre Objektivität auf dieselbe logische Reflexion, auf unsere äusseren Anschauungen gerichtet, stützt. Die so

bedingte innere und äussere Erfahrung ist deshalb selbst keineswegs die Norm für alle Art von Objektivität in unserem Bewusstsein. Falls es ein anderes Bewusstseinsgebiet giebt, das ebenfalls Objektivität beansprucht, darf es nicht nach jener als Norm behandelt werden, sondern seine Ansprüche sind aus völlig immanenten oder inneren Gesichtspunkten zu beurteilen. Nun haben wir ein solches Gebiet in unserem Pflichtbewusstsein, das nicht Bewusstsein eines faktischen Seelenzustandes, sondern eines unbedingten Sollens ist. Welches Recht besitzt die psychologische Moral, es aus einem fremden Gesichtspunkte — dem der inneren Erfahrung — zu beurteilen, wenn nicht jenes angemasste Recht, das sich auf den angenommenen Charakter der Erfahrung stützt, ursprüngliche Norm der Objektivität zu sein, was sie in Wahrheit nicht ist. Wir fragen also, wenn wir die Pflicht behandeln, *nicht* wie die Psychologen: wie stellt sich uns das Pflichtbewusstsein dar, betrachtet durch die Brille der inneren Erfahrung, sondern: was ist der *Gegenstand* derselben, was ist *Pflicht, wessen* sind wir uns bewusst? M. a. W. wir versetzen uns in die praktische Reflexion, reflektieren über die Pflicht genau wie bei unserm Handeln, obschon in grösserer Allgemeinheit. So kommen wir in die Lage, die Giltigkeit des Pflichtbewusstseins aus immanenten Gesichtspunkten zu beurteilen. Dies geschieht, indem wir untersuchen, ob zum Pflichtbewusstsein ein *reiner* Begriff gehört, welcher ihm Objektivität verleiht in analoger Weise, wie die Verstandeskategorie die Objektivität der Erfahrung konstituiert. Wir fragen also: was ist, verpflichtet zu *sein,* nicht, sich verpflichtet zu *fühlen?*

Wir finden da sofort, dass unser Pflichtbewusstsein keinesfalls unter dem herrschenden Einfluss von Neigungen und Trieben steht. Zwar können wir in einer Reflexion *über* das Pflicht*bewusstsein* dieses als Folge eines Triebes auffassen, aber *in* diesem Bewusstsein erscheint uns *nicht* das Verhältnis so, als ob wir durch eine Neigung als verpflichtende Ursache zur Handlung angetrieben würden. Gesetzt auch, wir würden zu der Handlung, zu der wir uns verpflichtet denken, getrieben — wir werden doch stets in solchen Fällen glauben, dass unsere Neigung befriedigt werden soll nicht *deshalb,* weil sie uns überhaupt *antreibt,* sondern weil sie uns zu *dem,* was wir für unsere Pflicht halten, ob wir dazu Lust haben oder nicht, an-

treibt[1]. Sehen wir die Sache näher an, finden wir Folgendes. Dass wir überhaupt irgend etwas als ein Reales auffassen, bedeutet, dass wir gewisse Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit oder eine gewisse Gesetzmässigkeit in unserm Bewusstsein als vorhanden erkennen. So bedeutet es, wenn wir Gegenstände als wirklich auffassen, dass wir eine gewisse ursprüngliche Gesetzmässigkeit in dem Verhältnis zwischen unsern Sensationen als vorhanden erkennen. Diese Gesetzmässigkeit fassen wir als von den wechselnden Sensationen unabhängig auf. Anderenfalls kämen wir nicht weiter als zu einer gewissen assoziativen Verbindung zwischen ihnen, d. h. einer Verbindung, welche auf ihrem zufälligen gemeinschaftlichen Auftreten beruhte, nicht zu einem ihnen ursprünglich eigenen gesetzmässigen Verhältnisse, d. h. einem Verhältnisse, das ihnen notwendig eigen wäre auf Grund der dem Bewusstsein als solchem a priori zukommenden Regeln. Letzteres ist aber notwendig, damit wir unabhängig von dem Wechsel der Sensationen vorhandene Objekte als wirklich und den Charakter der Sensationen bestimmend auffassen können. Die Realität der Pflicht bedeutet gleichfalls eine gewisse ursprüngliche Gesetzmässigkeit im Bewusstsein, freilich nicht, wie man denken möchte, in dem wirklichen Verhältnis zwischen den Momenten der zum Begehrungsvermögen gehörenden Sinnlichkeit oder den Neigungen untereinander, sondern eine im eigentlichsten Sinne *praktische* Gesetzmässigkeit, d. h. eine notwendige Beschaffenheit des *Willens* als *Willens*, die darin besteht, dass er ein gewisses Prinzip unbedingt zu seinem Bestimmungsgrunde macht ohne Rücksicht auf ihn zufällig affizierende Lustgefühle. Diese Gesetzmässigkeit wird auch, wenn wir die Verpflichtung als eine Realität auffassen, als unabhängig von den zufälligen Affektionen des Willens giltig aufgefasst. Andernfalls würde sie nicht als *ursprüngliche* Gesetzmässigkeit aufgefasst werden, was notwendig ist, damit wir uns als *wirklich* verpflichtet, nicht als zufällig zu gewissen Handlungen getrieben auffassen. Deshalb kann das Gesetz, das bei dieser Gesetzmässigkeit als Bestimmungsgrund des Willens dient, nicht auf irgend eine »Materie» des Willens oder ein zu verwirklichendes Objekt Bezug haben. Ein solches und demnach auch eine darauf bezogene Handlungsregel kann ihn nur durch eine zufällige Affektion — die Neigung — bestimmen. Der

[1] Alles dies liegt im *Begriffe* unwillkürlicher Verbindlichkeit oder Pflicht.

Inhalt des Gesetzes ist mithin nur allgemeine Gesetzmässigkeit überhaupt, und der von ihr bestimmte Wille ist praktisch über alle Sinnlichkeit erhaben, nicht nur über die zufälligen Neigungen als solche, sondern auch über das Glückseligkeitsprinzip selbst und die von ihm abhängigen Handlungsregeln. Wenn aber der Wille als Wille — im Pflichtbewusstsein — als von einem a priori giltigen Gesetz unbedingt bestimmt aufgefasst wird, kann das ihn so auffassende Organ nur das *reine* Denken sein. Und da der gesetzesbestimmte Wille als über alle Sinnlichkeit erhaben aufgefasst wird, kann dieses Denken nur vernünftiger Natur sein.

Es gilt nun zu untersuchen, ob dieses Denken Realität hat. Da es vernünftiger Natur ist, kann es, falls es überhaupt Realität hat, nur in sich selbst, nicht in etwas anderem (wie die Verstandeskategorie in der Erfahrung) Realität besitzen. Bei dieser Untersuchung ist zu berücksichtigen, dass das Pflichtbewusstsein auch *ein moralisches Gefühl* oder *ein Gefühl von Pflicht* enthält. Dieses Gefühl betrachten wir hier, um zu untersuchen, *wessen* wir in demselben uns bewusst sind. Zunächst ist es negativ und enthält insofern das Bewusstsein einer Unterdrückung der Sinnlichkeit. Daneben aber ist es auch positiv: es ist nämlich eo ipso Bewusstsein einer Tendenz des Begehrungsvermögens, welche die Übermacht der Neigungen bricht und ein Handeln nach unserer Einsicht dessen, was unabhängig von den Neigungen recht ist, ermöglicht. Nun ist zu beachten, dass diese Tendenz dem Bewusstsein, das in dem moralischen Gefühl selbst enthalten ist, unmöglich als auf vorausgegangenen Gefühlen, die als Neigungen wirken, beruhend erscheinen kann, da sie diesem Bewusstsein überhaupt nicht als eine Tendenz, Neigungen zu befriedigen, sondern als eine solche, unabhängig von Neigungen zu handeln, erscheint. Sie muss daher als direkt aus dem Pflichtbewusstsein selbst hervorgegangen erscheinen, und das Gefühlselement, das zu der Tendenz gehört, muss als eine Folge der Einwirkung der Tendenz auf die Sinnlichkeit angesehen werden. Dieses aber bedeutet, dass, wenn man die Moralität von dem moralischen Gefühl, also von dem bei unserem Handeln wirksamen Gesichtspunkt des Bewusstseins aus betrachtet, sie als ein hinsichtlich seines Prinzips reiner Wille gegeben ist. Und der Pflichtgedanke ist als selbständige und damit vernünftige Realität gegeben. Hier ist indessen hinzuzufügen,

dass der so gegebene reine Wille selbst Gegenstand der in dem Pflichtgedanken liegenden Schätzung ist, indem ich beim Handeln mir der moralischen Notwendigkeit davon bewusst bin, diesen reinen Willen zum Prinzip meines Handelns zu machen. Indem diese andere Schätzung in Verbindung mit dem allgemeinen Pflichtgedanken für das Bewusstsein, das in dem moralischen Gefühl enthalten ist, die oben beschriebene Tendenz schafft, wird das Gefühl zu dem Bewusstsein einer Tendenz in mir, alle Gefühlselemente aus dem vernünftigen Bestimmungsgrunde scharf *auszusondern.* Erst durch Verbindung mit dieser Tendenz kann die ursprüngliche Tendenz völlig von allen sinnlich bestimmten Tendenzen gesondert werden und so der reine Wille in seiner Reinheit erscheinen. Das Bewusstsein eines reinen Willens, der, wie nunmehr gezeigt ist, dem moralischen Gefühl inhäriert, muss natürlich als ein Bewusstsein betrachtet werden, das die reine Vernunft unmittelbar von sich selbst als praktischer Vernunft oder als selbständigem Prinzip einer Kausalität des Begehrungsvermögens hat, und auf das das Gefühlselement selbst als eine Folge oder Begleiterscheinung bezogen werden muss. Nun ist hierbei zu beachten, dass vom psychologischen Gesichtspunkt aus gesehen, d. h. vom Gesichtspunkt des theoretischen Verstandes, der durch das Bestimmen des inneren Sinnes Erkenntnis meiner selbst als Daseins in der Zeit giebt, das moralische Gefühl selbst nur ein sinnliches Phänomen neben anderen ist. Aber dadurch, dass wir uns in das Denken, das in diesem Gefühl selbst enthalten ist, hineinversetzen und von diesem Gesichtspunkt aus reflektieren, werden wir auf ein rein intellektuelles Vermögen in uns geführt, das ebenso ursprünglich wie der theoretische Verstand selbst ist, nämlich auf die reine praktische Vernunft. Dieses Vermögen ist nicht eine Realität, die als unabhängig von allem Begriff davon bei dem Subjekt in der Art einer psychischen oder physischen Realität gegeben aufgefasst wird, sondern es ist wie jedes ursprüngliche Vermögen der Intelligenz nur in dem reinen Selbstbewusstsein vorhanden, ist also als identisch zu betrachten mit dem praktischen Bewusstsein, für welches es wirklich ist. Das moralische Gefühl selbst war also hier nur ein Sprungbrett, das uns zu dem fraglichen Vermögen hinaufführte, welch letzteres von ganz anderer Art ist.

Nun ist bewiesen worden, dass die praktische Reflexion über

die Pflicht oder der in und bei dem Handeln vorkommende Pflichtgedanke in sich selbst Realität hat als ein Faktum in dem Denken, das dem moralischen Gefühl angehört: offenbar eine höhere Realität als die der Kategorie in der inneren Erfahrung, welch letztere Realität nicht selbstbestimmt ist. Weshalb sollte da die innere Erfahrung zur Norm für die Behandlung der praktischen Reflexion genommen werden? Hiermit ist also das Ausgehen vom *Sittengesetz,* wie es im gemeinen Bewusstsein gegeben ist, ohne Rücksicht auf die Art und Weise, in der psychologisch gesehen das Bewusstsein davon erscheint, gerechtfertigt. Der Philosoph hat das Recht, sich in die praktische Reflexion bei dem Handeln selbst zu versetzen und die Realität des Guten und der Pflicht von *ihrem* Gesichtspunkt aus zu beurteilen. Es ist klar, dass damit die Ethik selbst als eine Wissenschaft von der Pflicht gerechtfertigt ist. Wäre man nicht berechtigt, den Menschen als *thatsächlich* verpflichtet, sondern nur als sich verpflichtet *fühlend* zu betrachten, so würde die Ethik ihres Gegenstandes ermangeln. Sie würde durch eine psychologische Untersuchung der Entstehung des Pflichtbewusstseins ersetzt werden.

11. Mit dieser Erörterung über den Standpunkt der Kantischen Ethik gegenüber dem Pflichtbewusstsein ist auch die Antwort gegeben auf den äusserst gewöhnlichen Einwand gegen Kant[1], dass ein Gedanke kein Wollen konstituieren könne, sondern dass *alles Wollen ein Gefühl als Bestimmungsgrund voraussetze.* Dem sei nun, allgemein genommen, wie ihm wolle. Gewiss ist, dass das Pflichtgefühl das Vorhandensein eines wirklich reinen Willens in uns involviert, und dass wir mithin wenigstens in der *praktischen* Reflexion wirklich unseren Willen als unabhängig von allen Gefühlen durch einen reinen Gedanken bestimmt auffassen. Wenn nun aber, wie wir gezeigt haben, der Pflichtgedanke in diesem gegebenen reinen Willen Realität und demnach Giltigkeit hat, so *ist* wirklich der Pflichtgedanke kein Abstraktum, sondern eine Realität und zwar die höchste aller Realitäten, da er durchaus selbständig ist, und er konstituiert als solcher *wirklich* einen reinen Willen. Unsere Auffassung in dem moralischen Gefühl ist mithin richtig. — Der Einwand gründet sich auf die Reflexion, dass für den *innern Sinn* der Pflichtgedanke ein Ab-

[1] Siehe z. B. *Gabriel Séailles,* Revue des Cours et Conférences, 23 Nov. 1899, S. 13—14.

straktum, etwas Inhaltsloses ist, und dass aus demselben Gesichtspunkt nur die Sensation theoretisch und das Gefühl praktisch (in Ansehung der Bestimmungsgründe des Begehrungsvermögens) ein Konkretum, etwas Inhaltsvolles ist. Aber gerade weil der Pflichtgedanke durch sich selbst einen reinen Willen im Pflichtbewusstsein konstituiert, zeigt dies, dass es im Bewusstsein einen Begriff giebt, der für sich, also von sinnlichen Bedingungen unabhängig, eine Realität konstituiert, neben jenen Begriffen, den Kategorien, welche lediglich durch die Zeitform eine Wirklichkeit für den inneren Sinn konstituieren. Es ist klar, dass jene Realität nicht dem in der Zeitform auffassenden Bewusstsein, sondern einer vernünftigen Seite desselben — der reinen praktischen Vernunft — gegeben ist. Damit ist keineswegs ausgeschlossen, dass der Pflichtgedanke, um nicht die Einheit des Bewusstseins aufzuheben, auch in der Zeit, dem inneren Sinne, erscheinen muss. Insofern hat er aber keine *vernünftige* Realität und enthält darum keine *wirkliche* Verpflichtung oder *wirklichen* reinen Willen. Es ist nämlich Kants beständig wiederholter Satz, dass das Sittengesetz und damit der reine Wille als der vom Gesetzesgedanken unmittelbar bestimmte Wille eine *vernünftige* Realität ist. Für den inneren Sinn existiert kein wirklich *freier* und demnach auch kein *reiner* Wille[1].

[1] Zu welchen widersinnigen Ergebnissen hinsichtlich der Auffassung der Kantischen Ethik überhaupt man gelangt, wenn man seine Sätze vom Pflichtbewusstsein als unseren von sinnlichen Begierden affizierten Willen beeinflussend so deutet, als enthielten sie die Schilderung eines psychologischen Prozesses, wird man an der Auffassung *Heglers* gewahr. Er unterscheidet zwischen "*der objektiven Willensbestimmung*", die das intelligible Wollen selbst als unmittelbar von dem Sittengesetz überhaupt bestimmt ist, *der Anerkennung des Sittengesetzes*, die den Übergang zur empirischen Willensbestimmung bildet und kein zeitlicher Akt ist, sondern eine substantielle Bestimmung der menschlichen Natur, und endlich *der Vorstellung von der Forderung des Sittengesetzes*, die der Bestimmungsgrund für das empirische sittliche Handeln, und die ein zeitlicher Akt und eine Wirkung der objektiven Willensbestimmung durch die Anerkennung ist (a. a. O., S. 182—186 und 196—198). Es giebt, nach H., ein transszendentes sittliches Bewusstsein, das hinter *unserm* immanenten Bewusstsein liegt und der in ihm vorkommenden Vorstellung vom Sittengesetz als Bestimmungsgrund unseres empirischen sittlichen Handelns, welche Vorstellung selbst ein zeitlicher Akt ("empirischer Erkenntnisakt", S. 197) ist, zu Grunde liegt. Danach wäre der Pflichtgedanke, insofern er sich selbst genügender Bestimmungsgrund der Handlung ist, d. h. ein reines Wollen konstituiert und demnach selbst eine reine praktische Vernunft ist, etwas Empirisches! Eine reine Vernunft, die empirisch ist! Konsequenterweise betrachtet Hegler dann wohl auch die Apperzeption, den reinen Verstand u. s. w., sofern sie

12. Wir verstehen nun, dass, wenn Kant sagt, die sittliche Handlung besitze ihren Wert nur in der unmittelbaren Bestimmtheit des Willens durch das Gesetz, dieses nur für die reine praktische Vernunft gilt. Dann ist aber auch wohl anzunehmen, dass, wenn Kant das Glückseligkeitsprinzip als letztes objektives Prinzip für die von der Materie des Willens, einem zu verwirklichenden Ziele, bestimmte Handlung dem Sittlichkeitsprinzip gegenüberstellt, er damit nicht meint, dass dem Handelnden bei allen solchen Handlungen notwendig die Glückseligkeit als Ziel unmittelbar gegenwärtig sei. Gemeint ist hingegen wohl nur, dass die *Vernunft des Handelnden*, sofern sie über die Beschaffenheit des in diesem Fall von Neigungen bestimmten Willens reflektiert, *den Wert der Handlung in die Glückseligkeit verlegen muss.* M. a. W., es kann wohl nicht gemeint sein, eine *psychologische* Bestimmung dafür zu geben, wie die Sache sich faktisch dem Handelnden darstellt, sondern eine objektive Bestimmung, wohin eine praktische *Vernunft* den Wert der betreffenden Handlung verlegen muss. Der Sinn wäre danach also: Wenn die Verwirklichung eines Objekts Bestimmungsgrund ist, so hängt dessen Bedeutung für den Willen gänzlich ab von der Affektion, die der

---

in unserm Bewusstsein vorkommen, als empirische Realitäten! Wie scharf *Kant selbst* zwischen dem Sittengesetz als rein intellektueller Natur und empirischen Vorstellungen als Bestimmungsgründen des Willens unterscheidet, und wie er den "empirischen Bestimmungsgrund" mit der Neigung oder dem Gefühl als Bestimmungsgrund identifiziert gegenüber der "Vernunftvorstellung", erhellt deutlich aus Grundl., S. 31—32, Kr. d. pr. V., S. 33, 55, 113 ("Da nun alle Bestimmungsgründe des Willens, ausser dem einigen reinen praktischen Vernunftsgesetze (dem moralischen) insgesammt empirisch sind, als solche also zum Glückseligkeitsprinzip gehören . . ."), 114; Kr. d. r. V., S. 440 ("nicht . . . durch empirische Ursachen, nein, sondern . . . durch Gründe der Vernunft"); vgl. Lose Blätter aus Kants Nachlass von *Rudolf Reicke* I, S. 14. — Zu ähnlichen widersinnigen Sätzen kommt *Gerhard,* Kants Lehre von der Freiheit, S. 41, dem *Boström* folgt, Kritisk jemförande framställning af Kants och Schopenhauers etiska grundtankar särskildt med hänsyn till deras frihetslära och moralprincip. I. Kritisk framställning af Kants frihetslära (Kritisch vergleichende Darstellung der ethischen Grundgedanken Kants und Schopenhauers, insbesondere bezüglich ihrer Lehre von der Freiheit und vom Moralprinzip. I. Kritische Darstellung der Kantischen Lehre von der Freiheit), S. 91. Hier wird behauptet, nach der Grundl. sei das Sittengesetz eine Erscheinung oder ein Phänomen der intelligiblen Welt, wie entsprechend der empirische Charakter in der Kr. d. r. V. gegenüber dem intelligiblen Erscheinung sei. Das Sittengesetz, nach der Grundl. ein synthetischer praktischer Satz a priori, begründet, in einem reinen Vernunftbegriff und der reinen praktischen Vernunft gegeben, — ein Phänomen!

Gedanke an die Verwirklichung auf das Begehrungsvermögen ausübt. Da ist auch der einzige Grund, den die praktische *Vernunft* für die Ausführung der Handlung aufstellen kann, der, dass die durch das Objekt beim Begehrungsvermögen erweckte Tendenz befriedigt wird, welche Befriedigung faktisch *Lust* ist. Und wenn es gilt, verschiedene Handlungen rücksichtlich ihres Wertes zu vergleichen, so kann die Vernunft, sofern es sich *nur* um materiale Prinzipien handelt, lediglich die künftigen Lustgefühle hinsichtlich der Bedeutung vergleichen, die sie für die Glückseligkeit haben können, oder hinsichtlich des höchstmöglichen Grades von Befriedigung des Begehrungsvermögens im Ganzen.

13. Die Richtigkeit hiervon wird sich noch weiter ergeben aus einer Untersuchung darüber, wie *Hegler die Kantische*, in der Kr. d. pr. V. gegebene *Darstellung aller materialen Prinzipien (des Handelns), insofern sie unter das Prinzip der Glückseligkeit, d. h. der Selbstliebe fallen, kritisiert.*

Nachdem Kant in dem Beweise für den Lehrsatz I dargethan, dass alle materialen Prinzipien den Willen lediglich dadurch bestimmen können, dass ihr Gegenstand Lust erweckt, führt er in dem Beweise für den Lehrsatz II aus, dass der Bestimmungsgrund für einen von materialen Prinzipien bestimmten Willen die Vorstellung der von der Verwirklichung des Gegenstandes erwarteten Lust ist. Das allgemeine Prinzip für die Selbstbestimmung eines solchen Willens ist mithin das Prinzip der Glückseligkeit oder der Selbstliebe. In der Anmerkung zum Lehrsatz II wird dies weiter beleuchtet: Die materialen Vorstellungen, die den Willen bestimmen, mögen irgend wie beschaffen sein. Die Lustgefühle, *durch* die sie den Willen zu bestimmen vermögen, sind samt und sonders gleicher Art, indem sie ein und dieselbe Lebenskraft, wie sie sich im Begehrungsvermögen äussert, affizieren. Das eine Lustgefühl unterscheidet sich in dieser Hinsicht von dem andern nur dem Grade nach. »Wie würde man sonsten zwischen zwei der Vorstellungsart nach gänzlich verschiedenen Bestimmungsgründen eine Vergleichung der Grösse nach anstellen können, um den, der am meisten das Begehrungsvermögen affiziert, vorzuziehen? . . . Beruht die Willensbestimmung auf dem Gefühle der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, die er aus irgend einer Ursache erwartet, so ist es ihm gänzlich

einerlei, durch welche Vorstellungsart er affiziert werde. Nur wie stark, wie lange, wie leicht erworben und oft wiederholt diese Annehmlichkeit sei, daran liegt es ihm, um sich zur Wahl zu entschliessen»[1]. Hiergegen wendet nun *Hegler* ein, dass die psychologische Theorie Kants von der »einerlei Art» der Lustgefühle, sofern sie als Bestimmungsgründe des Willens betrachtet würden, falsch sei. Wenn ich die Wahl habe, ein schönes Gedicht anzuhören oder zum Mittagessen zu gehen, ist es nicht ganz sicher, dass ich nach der Stärke, Dauer oder leichten Zugänglichkeit der erwarteten Lustgefühle meine Wahl treffe. »Ich kann, vor eine solche Wahl gestellt, das Lustgefühl vorziehen, welches das Gedicht in mir erregt, obgleich es weniger stark, kürzer dauernd und schwerer herzustellen sein mag, als das andere, auf sinnlichem Wohlbehagen beruhende Gefühl, nur weil mir eben die Eigenart des ersteren Gefühls, das feinere Vergnügen, das mit ihm verknüpft ist, also seine Qualität begehrungswert erscheint.»[2] — Stellen wir nun aber die Frage so: derjenige, welcher das feinere Vergnügen wählt, thut er dies, weil ihm seine Qualität als *an sich besser* erscheint als die des gröberen Vergnügens, oder thut er es, weil es, vielleicht durch seine Qualität, einer *stärkeren Affektion des Begehrungsvermögens*, d. h. einer stärkeren Neigung entspricht, und er also mit Rücksicht auf die Beschaffenheit seines *Begehrungsvermögens* eine grössere Befriedigung davon erwartet? Findet ersteres statt, so muss es einen über die Affektion des Begehrungsvermögens erhabenen *Massstab* für die Beurteilung des Erstrebenswerten geben. Hier handelt es sich ja aber nur um materiale Zweckvorstellungen, für sich betrachtet, die nur dadurch, dass sie das Begehrungsvermögen durch Lustgefühle affizieren, Bedeutung für den Willen haben können. Da kann auch von keinem anderen Massstab zur Beurteilung des Wertes von Handlungen die Rede sein als dem Begriff des höchstmöglichen Grades von Gesamtbefriedigung der durch die Affektion erweckten Neigungen. Falls Hegler ersteres bestreiten und behaupten wollte, dass eine materiale Zweckvorstellung unabhängig vom Lustgefühl oder nur durch Erkenntnis ihrer objektiven Güte das Begehrungsvermögen bestimmen könne, hätte er dieses wohl ausdrücklich als Hauptpunkt der betreffenden Kritik hervorgehoben. Eine derartige Behauptung findet man aber gar nicht. Es bleibt da wohl nur übrig, dass

[1] S. 26. [2] A. a. O., S. 80 ff.

die Wahl geschieht, weil das feinere Vergnügen einer stärkeren Affektion des Begehrungsvermögens als das andere entspricht. Ob dieses aber darauf beruht,dass das Begehrungsvermögen so beschaffen ist, dass es im Ganzen durch *eine* Qualität des Lustgefühls in höherem Grade affiziert wird als durch *eine andere*, thut nichts zur Sache. Der Bestimmungsgrund bleibt wohl in allen Fällen der Grad, in dem das Begehrungsvermögen durch die mit der Zweckvorstellung verknüpfte Lust affiziert wird, und dass dieses für jede Wahl zwischen materialen Zweckvorstellungen gilt, behauptet ja eben Kant. — Wenn Hegler sagt, das gröbere Vergnügen könne stärker, andauernder und leichter herzustellen sein als das feinere und dennoch verworfen werden, möchte man fragen: *in welchem Sinne stärker?* Er kann doch nicht gut meinen, jenes sei, an und für sich betrachtet, demnach ohne Rücksicht auf das Begehrungsvermögen, möglicherweise stärker als dieses, gleichfalls für sich betrachtet. Es möchte doch wohl zu schwierig sein, die Intensität bei Gefühlen verschiedener Art zu vergleichen. Was sollte der gemeinsame Massstab sein, an dem die Stärke der Gefühle gemessen würde? Meint Hegler aber, das gröbere Vergnügen bei der fraglichen Wahl entspreche einer stärkeren Affektion des Begehrungsvermögens, so könnte man wiederum fragen: in welchem Sinne ist die Affektion stärker? Heftiger, lebhafter? Meint er dies, liesse sich ja antworten, dass das feinere Vergnügen einer *tieferen* Affektion entspreche, indem dessen Objekt, wenn auch vielleicht weniger lebhaft, solche Seiten des Begehrungsvermögens affiziert, welche, einmal erregt, dringender nach Befriedigung verlangen. Für *Kant* scheint die Überlegenheit in der Stärke, neben die in der Dauer und der leichteren Zugänglichkeit gestellt, bloss die *unmittelbare* Überlegenheit einer Lust gegenüber einer anderen zu bedeuten, die darin liegt, dass eine an sich stärkere Neigung dadurch befriedigt wird. Kant würde demnach Hegler antworten, das feinere Vergnügen sei bei der fraglichen Wahl stärker als das gröbere, indem das Begehrungsvermögen vom Objekte des ersteren unmittelbar stärker zur Thätigkeit angetrieben werde, so dass dieses Vergnügen, an sich betrachtet, gegenüber dem letzteren eine *grössere* Befriedigung hinsichtlich der Beschaffenheit des Begehrungsvermögens enthält. Diese unmittelbare Überlegenheit ist so gross, dass sie schwerer wiegt als die mittelbare Überlegenheit des gröberen Vergnügens, die in sei-

ner grösseren Dauer und leichteren Zugänglichkeit besteht. Bei der Feststellung dieses Verhältnisses geht der Wählende von dem allgemeinen Streben bei dem Begehrungsvermögen nach der grösstmöglichen Befriedigung seiner Neigungen aus und fragt sich, ob dieses mit Rücksicht auf die Beschaffenheit *seines* Begehrungsvermögens durch die länger dauernde und leichter zugängliche Befriedigung einer an sich schwächeren Neigung *mehr* gefördert wird als durch die Befriedigung der stärkeren Neigung, wenn diese letztere längerer Dauer und leichterer Zugänglichkeit entbehrt. — Überhaupt leuchtet ja die in der Anmerkung von Kant aufgestellte Behauptung, welche der Gegenstand der Kritik ist, ohne weiteres ein; immerhin ist sie bedeutsam, indem sie zu grösserer Begriffsklarheit führt. Wenn der Grund für den Wert der Handlung *nur* in der Affektion des Begehrungsvermögens oder in der Neigung liegt, die ihr Gegenstand erweckt, so kann dieser Wert auch *vernünftigerweise* in nichts anderem als in der Befriedigung der Neigung oder in der Gewinnung von Lust gesucht werden. Und wenn verschiedene Handlungen mit einander hinsichtlich ihres Wertes für das einheitliche Begehrungsvermögen verglichen werden, kann dieser Vergleich nur nach dem Prinzip der *allgemeinen* Befriedigung oder der Glückseligkeit geschehen. Die *Art* der Lustgefühle, zu der nach unserer Vorstellung die Handlungen führen, ist an sich gleichgiltig. Das Gewicht liegt allein darauf, in welchem *Grade* sie die allgemeine Glückseligkeit befördern.

Hieraus erhellt, dass Kant mit seinem Satz, die Lustgefühle haben einerlei Charakter als Affektionen des Begehrungsvermögens hinsichtlich der Art und Weise seiner Bestimmung, wenn es überhaupt durch Lustgefühle bestimmt wird, keine »psychologische Theorie» betreffs der Lustgefühle aufstellt, wie Hegler behauptet, sondern nur eine Begriffserörterung giebt. Mit diesem Hauptsatze hängt jedoch ein Satz psychologischer Natur zusammen, nämlich der, in dem Kant das *Verfahren* bestimmt, nach welchem über den *Grad* der Befriedigung des Begehrungsvermögens bei einer Wahl entschieden wird. Dass man dabei die Stärke, Dauer und leichtere Zugänglichkeit des Lustgefühls berücksichtigt, ist ein psychologischer Satz. Dieser Satz aber bildet keineswegs ein Glied in einem Beweise für den Hauptsatz, welcher analytisch gewiss ist. Allerdings wird dieser abstrakte, aber evidente Satz durch

Anwendung auf das gegebene menschliche Begehrungsvermögen näher beleuchtet.

Eine *andere* und wichtigere Anmerkung richtet Hegler gegen die Argumentation Kants, nämlich die, dass er von der Voraussetzung ausgehe, dass der Mensch, wenn das Lustgefühl vor dem Begehren vorhergeht, d. h. bei allem Handeln ausserhalb des Sittlichen, notwendig die erhoffte Lust als Endzweck, das Objekt des Begehrungsvermögens aber als Mittel betrachte. Wenn auch, sagt Hegler, das Lustgefühl notwendig ist, damit ein Begehren zu stande komme, so können das Objekt und das Lustgefühl, wie die Erfahrung zeigt, doch wohl im Bewusstsein zu einem Ganzen sich zusammenschliessen, ohne dass ein Unterscheiden zwischen Mittel und Zweck möglich wird. Das Hauptgewicht liegt dabei bald auf dem Lustgefühl, das die Zweckvorstellung begleitet, bald auf eben dieser Zweckvorstellung selbst. Kant hat das Lustgefühl in dieser Frage immer als ein Künftiges, das mit der Verwirklichung des Zwecks eintritt, betrachtet, und es dadurch gänzlich von dem Wollen selbst losgelöst. Dieses ergiebt sich insbesondere daraus, dass Kant zweimal gegen den moralischen Eudämonismus den Vorwurf erhebt, er verwechsle Ursache und Wirkung. Er betrachte die künftige Lust als Triebfeder der sittlichen Handlung, setze aber dabei die Sittlichkeit des Handelns voraus. Als ob, sagt H., die gegenwärtige Lust, welche bei der Vorstellung der Sittlichkeit der Handlung auftaucht, nicht Triebfeder sein könnte, ohne dass die Reflexion über die künftige Lust sich in den Beschluss einmenge. — Thatsächlich ist die Fragestellung mit dieser Wendung des § 3 völlig verändert. *Vorher* hiess es: damit etwas Gegenstand des Willens werde, muss es Lust erregen. *Jetzt* heisst es: die Reflexion über künftige Lust muss der Zweck sein. Dadurch schafft sich Kant selbst die Schwierigkeit, dass bei der sittlichen Handlung als einer rein sittlichen das Lustgefühl nicht in der Triebfeder vorhanden sein darf, was widersinnig ist[1].

Prüfen wir nun zuerst die Anmerkung, dass es unrichtig sei von Kant, anzunehmen, die materialen Zweckvorstellungen könnten den Willen nur durch die Reflexion über künftige Lust bestimmen, wenn sie ihn auch nur dadurch, dass sie Lust erregen, bestimmen können. Dieses wäre zweifellos eine richtige Anmerkung, falls Kant wirklich eine Beschreibung

[1] A. a. O., S. 82.

des *psychologischen Prozesses* beabsichtigte. Es kann auch nicht in Abrede gestellt werden, dass bei flüchtigem Blick auf die Ausdrücke, deren er sich bedient, dieses als seine Absicht erscheinen könnte. Eine nähere Untersuchung ergiebt jedoch, dass dem nicht so ist. 1:o handelt es sich ja hier nicht um die *Triebfeder,* die immer Neigung ist, sondern um den *Bewegungsgrund* oder das *objektive* Prinzip der Handlung. Also handelt es sich wohl um die Glückseligkeit als Grund des *wirklichen*, vor der Vernunft geltenden Wertes der Handlung. 2:o) ist zu beachten, dass Kant, wenn er sagt, der Mensch habe die Vorstellung der erwarteten Lust als letzte Zweckvorstellung, keineswegs diese Vorstellung als klar bewusst bestimmt, sondern den Grad des Bewusstseins ganz und gar ausser Betracht lässt. Wäre es nun seine Absicht gewesen, den psychologischen Prozess zu schildern, so hätte er ihn wohl berücksichtigen müssen. Von diesem Gesichtspunkte aus liegt natürlich das Hauptgewicht darauf, welche Vorstellung als Zweckvorstellung *hervortritt.* 3:o) ist der eigentliche Hauptsatz, dass alle materialen Prinzipien unter das Glückseligkeitsprinzip gehören, von Bedeutung. Ein materiales Prinzip ist ja eine *Handlungsregel,* die das Verwirklichen gewisser Objekte als ein Gutes bestimmt. Da nun diese Prinzipien unter das Glückseligkeitsprinzip gestellt werden, kann dieses wohl nichts anderes bedeuten, als dass das Gute, das diese Prinzipien zu wirklichen *Handlungsregeln* macht, ihnen ihre Giltigkeit giebt, die Glückseligkeit ist. Dieses kann auch so ausgedrückt werden, dass das allgemeine Hinstreben des Begehrungsvermögens nach Lust der *objektive Grund* für die Bedeutung ist, die die materialen Prinzipien für dasselbe haben, oder dass die Reflexion über künftige Lust im allgemeinen die *objektiv gittige* letzte Zweckvorstellung ist, welche die materialen Prinzipien praktisch giltig macht. Welche Bedeutung hat dabei der psychologische Prozess? 4:o) ist zu bemerken, dass, wenn Kant sich bezüglich des ethischen Hauptbegriffes — Achtung fürs Gesetz — der Ausdrücke »vorher» und »nachher» bedient, dieses kein vorher und nachher *in der Zeit* (für den innern Sinn) bedeutet, sondern *im Begriff.* Dieses dürfte aus unserer Untersuchung dieses Begriffes zur Genüge sich gezeigt haben. Diese Untersuchung ergab, dass das »Folgen» des in der Achtung enthaltenen Gefühls gegenüber der Willensbestimmtheit nicht bedeutet, dass letztere zeitlich früher auftrete, sondern nur,

dass der Grund der Willensbestimmtheit rein intellektuell, kein Gefühl ist, und dass im Gegenteil das Gefühl von ihr bedingt wird. Analog hiermit muss man annehmen, dass Kant im fraglichen Falle, wo es sich eigentlich nur darum handelt, eine der Art nach von jener bei der Achtung vorkommenden getrennte Willensbestimmtheit darzustellen, mit der Unterscheidung zwischen Zweck und Mittel der Handlung kein Verhältnis des inneren Sinnes, sondern ein Verhältnis im Begriff gemeint hat. Sonst wäre ja der Spezifikationsgrund nicht derselbe. 5:o) ist Heglers Kritik ein zweischneidiges Schwert. Es ist nicht wahrscheinlich, dass Kant nicht über die Schwäche seines Standpunktes reflektiert habe, wenn es seine Absicht gewesen ist, einen psychologischen Satz darzustellen. Sollte er nicht nachgedacht haben z. B. über die Ungereimtheit einer Behauptung wie der, dass das von einem sympathischen Gefühl erregte Wohlwollen gegen andere notwendig von dem Gedanken an die »süsse Lust» begleitet sein muss, die ein solches Wohlwollen bei dem es Hegenden mit sich führt. Wenigstens muss man sich darüber verwundern, dass ein Denker wie Kant sich nicht einmal die Notwendigkeit vergegenwärtigt hat, seinen Satz durch eine psychologische Untersuchung zu stützen. Die Verwunderung steigt, wenn man weiss, dass besonders mehrere der vorkantischen englischen Moralphilosophen, z. B. *Butler* und *Shaftesbury,* energisch eine der vermeintlich Kantischen entgegengesetzte Ansicht verfochten, welche sie durch psychologische Untersuchungen zu begründen suchten. — Wenn nun aber Kant, indem er als Zweck jeder Handlung, die durch die Lustaffektion des Begehrungsvermögens zu stande kommt, die künftige Lust bestimmt, keineswegs die Absicht hat zu schildern, wie das Verhältnis dem innern Sinne gegenüber sich zeigt, so trifft ihn die Anmerkung Heglers gar nicht. Seine Meinung ist dann folgende: Wenn wirklich die in der Lust enthaltene Affektion des Begehrungsvermögens dieses zu einer gewissen Selbstbestimmung *antreibt, kann* der *wirkliche* Zweck, d. h. derjenige, welcher vor *der praktischen Vernunft* gilt, nichts anderes sein als die Befriedigung des in der Affektion liegenden Triebes, das Erreichen von Lust, wobei es gleichgiltig ist, wie die Sache sich dem innern Sinne darstellt. Falls der wirkliche Zweck das zu verwirklichende Objekt wäre, würde dessen Begriff durch sich selbst Grund der Bestimmtheit sein, und die

Affektion des Begehrungsvermögens durch dasselbe wäre nur der subjektive Ausdruck des Wollens, das bereits in der Einsicht von seinem Wert an sich enthalten sei; die Affektion würde aber nicht selber das Begehren antreiben [1].

Wenn Kant [2] dem moralischen Eudämonismus vorwirft, er

[1] Ebenso bedeutungslos ist die Behauptung *Sigwarts,* Kant habe dem Begriff Egoismus oder Selbstliebe einen zu weiten Sinn gegeben. Mein Bestreben kann doch sicherlich, sagt S., auf das Wohl anderer gerichtet sein, ohne dass die Vorstellung von der mir selber aus meinem Wohlwollen entspringenden Lust mich leitet, obgleich ich durch das Gefühl für andere zu einer solchen Willensrichtung geführt werde (Vorfragen der Ethik, S. 8). Dem sei nun — psychologisch betrachtet — wie ihm wolle, gewiss ist, dass das Objekt meines Willens — das Wohl anderer —, vorausgesetzt dass kein rationaler Bestimmungsgrund den Willen bestimmt, *Wert* haben kann nur durch die Lust, die es erregt, weshalb als *wirklicher* Zweck das Erreichen von Lust bezeichnet werden muss. Ob subjektiv, in meinem Gefühl, die Vorstellung der erhofften Lust etwa zurückgedrängt wird, ist gänzlich belanglos. Also: aus dem objektiven Gesichtspunkte, der der Kantische ist, wird der Begriff Selbstliebe von Kant nicht in zu weitem Sinne verwendet, obgleich er es vielleicht thun würde, wenn es seine Absicht wäre, einen psychologischen Satz darzustellen.

Analog der von *Hegler* und *Sigwart* in der vorliegenden Frage gegen Kant gerichteten Anmerkung ist die von *Cresson,* La Morale de Kant, S. 142 ff., vorgebrachte Anmerkung. Er räsonniert folgendermassen: Die Lust bei der Verwirklichung eines Objekts ist eine *Folge* des vorhergehenden Begehrens nach diesem Objekt. Die Intensität der Lust ist ganz und gar abhängig von der Stärke dieses Begehrens. Demnach setzt die Lust voraus, dass der Gegenstand selbst begehrt wird. — Jawohl, aber das Begehren nach der Verwirklichung des Objekts setzt doch voraus, dass dieses das Begehrungsvermögen irgendwie zum Begehren affiziert, d. h., psychologisch ausgedrückt, ein Lustgefühl erregt, das das Begehren auf den Gegenstand richtet. Dann hat ja aber das Objekt seinen Wert oder seine Bedeutung für das Begehrungsvermögen durch seine Relation zum Lustgefühl. Und wer wirklich darüber nachdenkt, *weshalb* er ein gewisses Objekt begehrt, muss die Ursache in dieser Relation finden. Dass das Objekt als solches begehrt werden muss, um Lust zu erregen, bedeutet nichts anderes, als dass die Vorstellung von ihm ein das Begehrungsvermögen affizierendes Lustgefühl erregen muss, damit seine Verwirklichung das Subjekt befriedige. Damit ist durchaus nicht gesagt, dass die von dieser Lust erweckte Begierde auf die Verwirklichung des Objekts als Endzweck ausgehe, sondern nur, dass das *Ursprüngliche* eine von der Vorstellung des Objekts durch die Lust, die sie erweckt, hervorgerufene Begierde ist. — Das ganze Kantische Räsonnement im vorliegenden Falle lässt sich in Folgendem zusammenfassen. Jedes zu verwirklichende Objekt wird Zweck nur dadurch, dass es Gegenstand eines gewissen Begehrens ist. Das Begehron aber zielt notwendig auf Befriedigung ab, deren subjektiver Ausdruck eben die Lust ist. Es ist dabei selbstverständlich, dass die Begierde bei der Verwirklichung eines Objekts Befriedigung erlangt, und dass dieses mithin nur dadurch Zweck wird, dass der Gedanke daran das Begehrungsvermögen affiziert oder eine Begierde nach dem Objekt erregt.

[2] Siehe oben S. 226.

mache die Reflexion über künftige moralische Befriedigung, die ein reines moralisches Interesse voraussetzt, zum Bestimmungsgrunde, und wenn Hegler dem entgegenhält, dass die sittliche Handlung durch ein bei ihr auftretendes Gefühl hervorgerufen werden könne, ohne dass ein Unterschied zwischen Zweck und Mittel hervorzutreten brauche, so ist darauf im Anschluss an die vorige Erörterung zu antworten, Kants Meinung ist, dass, wenn das Lustgefühl bei der sittlichen Handlung, als Gefühl betrachtet, zu ihr antriebe, *das vor der Vernunft giltige Prinzip* der Handlung das Gewinnen moralischer Befriedigung wäre, welch letztere das Bewusstsein des *unbedingten* Wertes der Sittlichkeit voraussetzt. Das psychologische Verhältnis ist ihm gleichgiltig. Heglers psychologische Auffassung von Kant involviert, dass nach ihm (Kant) das Lustgefühl bei der Sittlichkeit, psychologisch betrachtet, nicht einmal der sittlichen Handlung voraufgehen oder mit ihr zugleich vorkommen dürfte, weil es sie solchenfalls verunreinigen würde. Es dürfte ihr nur *nachfolgen.* M. a. W., das Lustgefühl würde nur der Sittlichkeit zum Schaden gereichen, oder auch würde es bloss unschädlich sein. Am besten wäre es natürlich bei dieser Sachlage, es zu ertöten, um einer etwaigen Verunreinigung der Sittlichkeit vorzubeugen. Indessen sagt Kant in der Met. d. S. *ein paar Seiten* nach jenem Räsonnement gegen den Eudämonismus[1], dass kein Mensch des moralischen Gefühls, als ein Gefühl der Lust bei der sittlichen Handlung als solcher betrachtet, vollkommen entbehre, und umgekehrt, dass der Mensch ohne dasselbe sittlich tot wäre, und dass er verpflichtet sei, dies Gefühl zu pflegen! — Nach Kant muss man also im Gegenteil sagen, dass, je stärker dieses Gefühl auf unsern Willen einwirkt, desto höher seine Moralität ist. Denn das Wesentliche im Gefühl ist ja die Erkenntnis des unbedingten Wertes der Handlung und die in dieser Erkenntnis enthaltene reine Willensbestimmtheit, der gegenüber das Gefühlselement nur Begleiterscheinung ist. Je stärker also das Gefühl, desto kräftiger die Wirkung der Erkenntnis und der reinen Willensbestimmtheit. Dass das moralische Gefühl das sittliche Leben verunreinigen *könnte,* ist undenkbar. Denn eine solche Möglichkeit würde voraussetzen, dass die im Gefühl enthaltene Willensbestimmtheit unrein wäre, dann wäre aber das Gefühl nicht mehr moralisch oder Lust an der sittlichen Handlung

[1] R. IX, S. 247.

als solcher. »Die Ursache dieser Irrungen ist keine andere als folgende. Der kategorische Imperativ . . . will denen, die bloss an physiologische Erklärungen gewohnt sind, nicht in den Kopf . . .»[1]. — Ich habe Heglers Kritik gegen Kant in vorliegender Frage etwas weitläufiger behandelt, als vielleicht nötig erscheinen könnte; ich habe aber aufs schärfste gegenüber denen, die Kant psychologisch auffassen — vor allem gegenüber Hegler — feststellen wollen, dass Kant keine psychologischen Theorien von der Lust als dem Bestimmungsgrunde des Begehrungsvermögens aufstellt, sondern nur den *Begriff* des von der Lust bestimmten Begehrungsvermögens fixiert, d. h. erörtert, was als das *objektiv* Kennzeichnende für ein solches gedacht werden muss.

14. Wir schreiten nun zu einer näheren Untersuchung des Sittengesetzes als kategorischen Imperativs, um auf diesem Wege *den vollständigen Ausdruck* desselben zu finden. Zuvor aber untersuchen wir mit Kant eingehender den *Willen*, welcher einem vernünftigen Wesen eigen ist und geradezu sein Merkmal ausmacht. Der Wille ist (wie bereits oben angedeutet worden) das Vermögen, nach Vorstellungen von Gesetzen zu handeln. Unter »Gesetz» in diesem allgemeinen Sinne versteht Kant ein objektives Prinzip überhaupt. Von der Vernunft heisst es, dass sie zur Ableitung der Handlungen aus Gesetzen erforderlich ist. Deshalb ist der Wille selbst *praktische Vernunft*[2]. Die praktische Vernunft zerfällt in zwei Arten: bedingte praktische Vernunft und moralisch praktische — auch reine praktische Vernunft oder reiner Wille genannt. Die erstere ist die Vernunft, welche Handlungen durch solche Prinzipien bestimmt, die die Mittel zur Erreichung eines gewissen Zwecks regeln, es sei dies ein *möglicher* (beliebiger) Zweck oder ein inbetreff aller sinnlich vernünftigen Wesen *wirklicher* Zweck — die Glückseligkeit. Solche Regeln sind Naturbegriffe. Sie sind zwar als *Regeln* objektiv, ihre Anwendung zur Bestimmung von Handlungen ist aber von einem Verhältnis des Begehrungsvermögens zu demjenigen Objekte, für dessen Verwirklichung sie die Mittel bestimmen, bedingt. Sie besitzen deshalb als *praktische* Regeln nur *bedingte* Giltigkeit und sind in diesem Sinne keine eigentlichen Gesetze, sondern Vorschriften. Eigentliche Gesetze sind sie mithin nur aus theoretischem Gesichtspunkt oder als Natur-

[1] R. IX, S. 221. [2] Grundl., S. 34.

gesetze, welche den notwendigen Zusammenhang der Erscheinungen bestimmen. Die *reine* praktische Vernunft aber bestimmt die Handlung durch ein Gesetz, das für den Willen als Willen unbedingt gilt. Hier handelt es sich demnach nicht um ein den Zusammenhang zwischen Naturerscheinungen bestimmendes Gesetz, einen Naturbegriff, sondern um ein eigentliches praktisches Gesetz, einen Begriff der Freiheit[1].

Wir versuchen nun, die *Kantischen Definitionen des Willens* zu sammeln, um gründlich zu bestimmen, was er eigentlich darunter versteht, und zugleich die Bedeutung der vorhin angeführten Begriffe, insbesondere *der reinen praktischen Vernunft* oder *des reinens Willens,* näher zu erörtern. — Wir finden da zunächst, dass der Wille in der Kr. d. Urt. ein durch Vernunft bestimmtes Begehrungsvermögen (»das Vermögen durch Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein») oder genauer, ein nach Begriffen bestimmbares Begehrungsvermögen genannt wird[2]. So auch in der Met. d. Sitt. Der Wille wird dort definiert als das Begehrungsvermögen, sofern dessen innerer Bestimmungsgrund in der eignen Vernunft des Subjektes liegt[3]. Wie er von der Willkür unterschieden wird, werden wir später besprechen. In der Grundl. und in der Kr. d. pr. V. wird der Wille als eine Kausalität nach Begriffen, speziell der reine Wille als eine Kausalität nach dem Begriff der Freiheit, oder als ein Vermögen, die Kausalität des vernünftigen Wesens nach Begriffen zu bestimmen, betrachtet[4]. Deshalb heisst es, dass in dem Begriff des Willens die Kausalität enthalten ist, und zwar im reinen Willen speziell die Kausalität mit Freiheit[5].

Sodann müssen wir, um zum Verständnis der Kantischen Lehre vom Willen, speziell dem reinen Willen oder der reinen praktischen Vernunft, zu gelangen, den Parallelismus in Betracht nehmen, den er zwischen dem *reinen Verstande* als *theoretisch* gesetzgebend und der reinen *Vernunft* als *praktisch* gesetzgebend aufgestellt hat. — Innerhalb des reinen Erkenntnisvermögens oder desjenigen Erkenntnisvermögens, das von der Sinnlichkeit unabhängig fungiert und mithin reine Spon-

---

[1] Siehe hierüber Grundl. im Nachstehenden; Kr. d. Urt., S. 8; Kr. d. pr. V., S. 23 ff.; 28; 30; 74; Rel., S. 27 und Lose Bl. II, S. 27.

[2] S. 15; S. 65, verglichen mit S. 9. [3] R. IX, S. 12.

[4] Grundl, S. 83; Kr. d. pr. V., S. 38 u. 150. [5] S. 67.

taneität ist, haben wir zu unterscheiden zwischen *dem reinen Verstand* und *der reinen Vernunft*. Jener ist das Vermögen solcher reinen Begriffe, die auf einen sinnlichen Inhalt bezogen werden können; dieses ist das Vermögen solcher reinen Begriffe, die über jeden sinnlichen Inhalt hinausgehn und sich auf eine übersinnliche Realität beziehen. Dieses Vermögen ist die *eigentliche* Spontaneität des Menschen[1]. — Jedes Erkenntnisvermögen hat sein »*Feld*», das diejenigen Objekte umfasst, auf die es sich überhaupt bezieht, ob es nun Erkenntnis von ihnen geben kann oder nicht. Derjenige Teil des Feldes, bezüglich dessen Erkenntnis möglich ist, ist der »*Boden*», das »Territorium» des Erkenntnisvermögens. Derjenige Teil des »Bodens», innerhalb dessen das Vermögen gesetzgebend ist, ist sein »*Gebiet*», seine »Ditio». Nur das reine Erkenntnisvermögen hat Gebiet; die empirischen Begriffe werden zwar nach Gesetzen hervorgebracht, sind aber nicht selbst gesetzgebend. Der *Boden*, innerhalb dessen der reine Verstand oder die reine Vernunft gesetzgebend sind, besteht aus Phänomenen. Der *reine Verstand* ist innerhalb dieses gemeinsamen Bodens *theoretisch* gesetzgebend durch Naturbegriffe: d. h., er giebt dem empirischen (theoretischen) Erkenntnisvermögen Gesetze für seine Thätigkeit, wodurch dasselbe auf die Natur als Phänomen bezogen wird. Diese Gesetze haben die Form von Naturgesetzen. Die *reine Vernunft* aber ist innerhalb desselben Bodens durch den Begriff der Freiheit *praktisch* gesetzgebend: d. h. sie giebt Gesetze für die Thätigkeit des empirischen Begehrungsvermögens, welche Gesetze die Form von Willensvorschriften haben. (Deshalb sind nicht alle Willensvorschriften Gesetze der reinen Vernunft; sie können auch technisch praktisch sein.) Dagegen ist die reine Vernunft nicht theoretisch gesetzgebend für die Natur, sondern kann nur aus gegebenen Gesetzen Folgerungen ziehen[2]. — Bei dieser Darstellung ist besonders zu beachten, dass *auch* die reine praktische Vernunft reines *Erkenntnisvermögen* genannt wird. Dies erscheint eigentümlich, da sie lediglich dem Willen Vorschriften giebt. Dass der Ausdruck aber nicht zufällig gewählt ist, ergiebt sich leicht bei näherem Zu-

---

[1] Siehe z. B. Grundl., S. 81; Kr. d. r. V., S. 437—438: verglichen mit Kr. d. Urt., S. 11 u. 14.

[2] Kr. d. Urt., S. 10—11 u. 14—16, verglichen mit S. 37; Kr. d. pr. V., S. 67; Kr. d. r. V., S. 634 und W. W. I, S. 587.

sehn. 1:o) kommt der Ausdruck in der hier befolgten Darstellung in der Kr. d. Urt.[1] *durchgängig* vor; 2:o) wird dort ausdrücklich vermerkt, wenn vom Erkenntnisvermögen im *Gegensatz* zum Begehrungsvermögen (bei der Bestimmung des zu regelnden empirischen Vermögens) die Rede ist, dass ersteres das Vermögen *theoretischer* Erkenntnis ist[2]. Dieses setzt voraus, dass es ausserdem eine *praktische* Erkenntnis gäbe, welche analog durch die praktische Gesetzgebung konstituiert würde; 3:o) kommt auch anderwärts der Ausdruck *Erkenntnisvermögen* von der reinen praktischen Vernunft vor[3]; Beachtung verdient auch der Ausdruck *theoretische* Erkenntnis als Bezeichnung jener Erkenntnis, die von der intelligibeln Welt nicht möglich ist[4]; 4:o) liegt nach Kant die reine praktische Vernunft selbst der moralischen Erkenntnis überhaupt oder der Erkenntnis der Verpflichtung des Willens zu Grunde. »Betrachten wir nun aber auch den Inhalt der Erkenntnis, die wir von einer reinen praktischen Vernunft, und durch dieselbe, haben können, so wie ihn die Analytik derselben darlegt ...[5]» Dem kann hinzugefügt werden, dass Kant auch die reine praktische Vernunft als reine praktische *Urteilskraft* betrachtet. Man sehe Kr. d. pr. V., S. 82, die Rubrik: *»Von der Typik der reinen praktischen Urteilskraft»* als Unterrubrik von: *»Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft»*. Die Erklärung für dieses Verhältnis werden wir in der nachfolgenden Untersuchung finden.

15. Wir bestimmen nunmehr, *was die Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft für das empirische Begehrungsvermögen durch den Begriff der Freiheit bedeutet*, und damit, *welche Bestimmtheit ihr Gegenstand, das Begehrungsvermögen, dadurch erhält.*

Zum Zweck dieser Untersuchung fragen wir uns zunächst, was unter dem hier gesetzgebenden Begriffe, dem Begriffe der Freiheit, zu verstehen ist. Sehen wir von der praktischen Gesetzgebung ab, m. a. W., betrachten wir ihn rein theoretisch, so ist er lediglich der Begriff einer freien und demnach in der reinen Vernunft begründeten Kausalität, d. h. einer

---

[1] Siehe auch S. 38 u. 220.

[2] S. 15 u. 16, verglichen mit S. 11 u. 37; S. 141 wird theoretisches Erkenntnisurteil dem praktischen gegenübergestellt.

[3] Z. B. Kr. d. pr. V., S. 108.

[4] Kr. d. pr. V., S. 66, 67 u. 68. [5] A. a. O., S. 110.

Macht der reinen Vernunft, durch sich selbst (unabhängig von vorhergehenden Ursachen) Wirkungen in der Sinnenwelt zu veranlassen. Dieser Begriff ist negativ. Seine logische Möglichkeit kann zwar theoretisch nachgewiesen werden, ohne dass aber dadurch seine objektive Realität oder gar reale Möglichkeit gegeben ist. Aber als Prinzip der praktischen Gesetzgebung, die als ein Faktum im Sittengesetze gegeben ist, hat der Begriff objektive praktische Realität und ist somit positiv bestimmt. Er ist insoweit der Begriff eines reinen Willens, einer reinen praktischen Vernunft. Damit ist der Gegenstand, die freie Kausalität, in Bezug auf das sie konstituierende Gesetz positiv bestimmt. Dieses Gesetz ist das Sittengesetz selbst: das Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit. Nun ist es aber eben hier die Aufgabe, nachzuweisen, wie die reine Vernunft praktisch oder praktisch gesetzgebend ist. Deshalb können wir erst am Ende dieser Untersuchung zu einem bestimmten Begriffe der Freiheit gelangen. Wir müssen deshalb von einem hypothetischen Begriff des reinen Willens als einer durch das Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit konstituierten Kausalität überhaupt ausgehen, um späterhin die Bedeutung desselben zu fixieren. Wenden wir uns also der Untersuchung zu, worin die Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft durch den Begriff des reinen Willens für das Begehrungsvermögen besteht, und zugleich, welche Bestimmtheit das Begehrungsvermögen durch sie erhält.

Es ist klar, dass wir bei der Behandlung dieser Frage in gewisser Hinsicht die Untersuchung zu der schon oben gegebenen Erörterung über die *Achtung* zurücklenken müssen, da ja dort der reine Wille wirklich gegeben ist. Hier aber interessiert uns nichts anderes, als den Begriff der reinen praktischen Vernunft im allgemeinen und damit deren Verhältnis zum empirischen Begehrungsvermögen genau zu bestimmen.

Das *erste* Moment in der praktischen Gesetzgebung der reinen Vernunft liegt offenbar darin, dass sie durch den Freiheitsbegriff oder den Begriff des reinen Willens einen unbedingten Bestimmungsgrund für den Willen als Willen feststellt. Das *andere* Moment aber liegt darin, dass die Vernunft durch diese Idee als unmittelbaren Bestimmungsgrund, also unabhängig von allen vorausgegangenen Naturursachen, eine

gewisse natürliche Kausalität bei dem gegebenen Begehrungsvermögen, das moralische Interesse, konstituiert[1].

Damit ist die Idee von dem unbedingten Werte des reinen Willens wirkliches Gesetz, das wie das Naturgesetz eine Naturkausalität konstituiert, obwohl das erstere zum Unterschied vom letzteren unabhängig von allen vorausgegangenen Bedingungen wirksam ist. Zu beachten ist nun aber, dass mit dieser von der Vernunftsidee konstituierten Kausalität des Begehrungsvermögens in diesem letzteren ein völlig *neues* Handlungsvermögen — »das obere Begehrungsvermögen» — gegeben ist. »Für das Begehrungsvermögen als ein oberes Vermögen nach dem Freiheitsbegriffe ist allein die Vernunft (in der allein dieser Begriff statt hat) a priori gesetzgebend»[2]. Dieses Handlungsvermögen hat zwar eine Naturseite, durch welche es im stande ist, in Handlungen wirksam zu sein, nämlich die von der reinen Vernunft konstituierte natürliche Kausalität — das moralische Interesse. Aber zugleich hat es als eigentliches Selbst oder als bestimmendes Prinzip für die Wirksamkeit der Kausalität das reine Vernunftsgesetz — den Freiheitsbegriff als Gesetz — welches die genannte Kausalität konstituiert. Vergleichen wir nun die reine praktische Vernunft oder den reinen Willen mit dem oberen Begehrungsvermögen, so ist klar, dass es eigentlich bloss zwei verschiedene Seiten derselben Sache sind und eines ohne das andere nicht gedacht werden kann. Die reine praktische Vernunft ist die reine Vernunft, insofern sie durch die Idee des unbedingten Wertes des reinen Willens *unmittelbarer Bestimmungsgrund* oder konstituierendes selbständiges Gesetz für *diejenige* Kausalität des gegebenen Begehrungsvermögens ist, die als *Handlungsvermögen* mit der Vernunft als bestimmendem Prinzip oberes Begehrungsvermögen ist. Kant betrachtet oft den reinen Willen selbst als reine Vernunftskausalität, dieses aber kann uns nicht irre führen, da er dabei ausdrücklich betont,

[1] Vgl. R. IX, S. 18. — Dass alle Kausalität des gegebenen Begehrungsvermögens und daher auch jene von der reinen Vernunft konstituierte eine Naturkausalität ist, ist selbstverständlich, mag indessen hier durch Belegstellen eigens bestätigt werden: Kr. d. pr. V., S. 60: “. . . indem sie (die reine praktische Vernunft) nur den *Bestimmungsgrund* der Kausalität des Menschen als Sinnenwesens (welche gegeben ist) *in der reinen Vernunft* (die darum praktisch heisst) setzt . . .“; Kr. d. Urt., S. 8 u. 9: das Begehrungsvermögen wird als eine der Natururschen und als Naturvermögen betrachtet; vgl. S. 36, Anm.

[2] Kr. d. Urt., S. 16; vgl. S. 30 u. 37 und Kr. d. pr. V., S. 28.

dass diese Kausalität bloss bedeutet, dass die Vernunftsidee unmittelbarer *Bestimmungsgrund* für eine natürliche Kausalität des Begehrungsvermögens ist[1]. Wir werden weiter unten die Richtigkeit unserer Darstellung bestätigt finden, wenn wir Kants Lehre von dem Verhältnis zwischen »Wille» und »Willkür» untersuchen. Hier weisen wir nur darauf hin, dass allein durch das hier dargestellte Verhältnis zwischen dem reinen Willen und dem oberen Begehrungsvermögen als verschiedenen Seiten derselben Sache es sich erklären lässt, wie Kant trotz der entschiedenen Tendenz, zwischen reinem Willen und oberem Begehrungsvermögen zu unterscheiden, bisweilen beide Begriffe in einander übergleiten lässt. »Alsdann ist Vernunft nur, sofern sie für sich selbst den Willen bestimmt . . ., ein wahres oberes Begehrungsvermögen»[2]. »Ausser dem Verhältnisse aber, darin der Verstand zu Gegenständen (im theoretischen Erkenntnisse) steht, hat er auch eines zum Begehrungsvermögen, das darum der Wille heisst, und der reine Wille, sofern der reine Verstand (der in solchem Falle Vernunft heisst) durch die blosse Vorstellung eines Gesetzes praktisch ist»[3]. Gerade das Unsichere in Kants Terminologie zeigt, wie es sich bei den Ausdrücken reiner Wille und oberes Begehrungsvermögen nicht um verschiedene *Sachen,* sondern um ein und dasselbe, von verschiedenen *Seiten* gesehen, handelt.

16. Gehen wir nun daran, *den Unterschied zwischen dem Gesetz der reinen praktischen Vernunft,* dem Sittengesetz, *und dem Gesetz des reinen theoretischen Verstandes,* der Kategorie als Naturgesetz, zu bestimmen. Der Unterschied ist einfach. Zwar ist auch auf dem theoretischen Gebiet das Gesetz des Verstandes das Bestimmende. Aber weil dieses Bestimmen auf die rezeptive sinnliche Seite des Erkenntnisvermögens gerichtet ist, hat die Kategorie objektive Realität, ist sie wirklich gegeben, nur in empirischen Anschauungen. Aus dem Gesichtspunkt der *objektiven* Realität ist auf dem theoretischen Gebiet der einzelne anschaulich gegebene Gegenstand das Einzige, was Realität hat, und die Begriffe sind insofern blosse Abstraktionen, wenn sie auch aus transszendentalem Gesichtspunkt oder für das reine Denken das allein Bestimmende sind. Aber auf dem praktischen Gebiete hat das Gesetz, die Idee von dem unbedingten Werte des reinen Wil-

[1] Kr. d. Urt., S. 36, Anm. und Kr. d. pr. V., S. 61.
[2] Kr. d. pr. V., S. 28. [3] S. 67.

lens, selbständige objektive Realität: ist für sich selbst als eine natürliche Kausalität des Begehrungsvermögens bestimmend oder als Grund einer Willensbestimmtheit gegeben. Die reine Willensbestimmtheit ist nämlich überhaupt nicht *wirklich gegeben,* ohne dass sie eo ipso auf das Sittengesetz, *die reine Vernunft* selbst, als Prinzip bezogen wird. Es heisst deshalb in der Kr. d. pr. V., dass die Kategorien der Freiheit sich von den Kategorien des Verstandes dadurch unterscheiden, dass sie, um objektive Realität zu besitzen, nicht auf Anschauungen zu warten brauchen, sondern »die Wirklichkeit dessen, worauf sie sich beziehen, (die Willensgesinnung) selbst hervorbringen, welches gar nicht die Sache theoretischer Begriffe ist»[1].

17. Wenn nun aber so der reine Wille eine *gegebene vernünftige* Realität ist, so ist es auch klar, dass er in *einem reinen Selbstbewusstsein,* das dann selbst reiner Wille ist, gegeben sein muss. Denn das reine Denken ist wesentlich möglich nur in einer reinen Apperzeption. Wir hätten mithin hier ein Selbstbewusstsein der reinen praktischen Vernunft, in welchem das Gedachte — der reine Wille — unmittelbar auf das Denken selbst bezogen wird.

Wir führen nun auch einige Stellen an, in denen Kant wirklich den reinen Willen auf die reine Apperzeption zurückführt. Kr. d. pr. V., S. 34: »Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselweise auf einander zurück. Ich frage hier nun nicht: ob sie auch in der That verschieden seien, und nicht vielmehr ein unbedingtes Gesetz bloss das Selbstbewusstsein einer reinen praktischen Vernunft, diese aber ganz einerlei mit dem positiven Begriffe der Freiheit sei u. s. w.»[2]; S. 79: Die Kategorien der Freiheit haben Bedeutung in Bezug auf die Sinnenwelt wie die Kategorien des Verstandes, nicht aber, »um das Mannichfaltige der (sinnlichen) *Anschauung* unter ein Bewusstsein a priori zu bringen, sondern nur um das Mannichfaltige der *Begehrungen* der Einheit des Bewusstseins einer im moralischen Gesetze gebietenden praktischen Vernunft oder eines reinen Willens a priori zu unterwerfen.» Zu beachten ist der Parallelismus zwischen der Apperzeption aus theoretischem Gesichtspunkte und der reinen praktischen Vernunft. Lose Blätter I, S. 14: »Dieses (das Sittengesetz) ist das Prinzip der Selbstzufriedenheit a priori als der formalen Bedingung aller Glückseligkeit (parallel mit der Apperzeption)». (Die Da-

[1] S. 80. [2] Vgl. S. 51.

tierung umstritten, aber für die vorliegende Frage belanglos, da die Worte zeigen, dass Kant, zu welcher Zeit es nun auch gewesen sein mag, einen Parallelismus zwischen der Apperzeption aus theoretischem Gesichtspunkt und dem Sittengesetz in Gedanken gehabt hat, und es unwahrscheinlich ist, dass er ihn jemals später verworfen hat, da er selbstverständlich ist). Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie von *Benno Erdmann,* II 1540 (nach Erdmann gehören die Reflexionen in Kants »Kritizismus, spätere Zeit): »Die Freiheit, sofern sie ein Vernunftbegriff ist, ist unerklärlich (auch nicht objektiv); sofern sie ein Begriff von der Thätigkeit und Kausalität der Vernunft selbst ist, kann sie zwar auch nicht als ein erstes Prinzip erklärt werden, ist aber ein Selbstbewusstsein a priori[1].»

18. Hier möchte es am zweckmässigsten sein, den obenerwähnten[2] eigentümlichen Ausdruck »*Erkenntnisvermögen*», auf *die reine praktische Vernunft* angewandt, und die damit zusammenhängenden Worte Kants von *theoretischer* Erkenntnis als einer bestimmten *Art* von Erkenntnis — nämlich der zur theoretischen Gesetzgebung des reinen Verstandes gehörenden oder von ihr konstituierten Erkenntnis — einer Besprechung zu unterziehen.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst, was nach Kant die *theoretische* Erkenntnis besonders kennzeichnet! Wir finden diesbezügliche Angaben an mehreren Stellen, z. B. Kr. d. r. V. in den Worten, die dort die Untersuchung einer solchen Erkenntnis einleiten, S. 48: Für alle Erkenntnis, heisst es, ist erforderlich, dass der Gegenstand uns in einer Anschauung *gegeben* werde, und Kr. d. pr. V., S. 108: »Die Analytik der reinen theoretischen Vernunft hatte es mit dem Erkenntnisse der Gegenstände, die dem Verstande *gegeben* werden mögen, zu thun.» Dieser Erkenntnis *gegenüber* stellt nun Kant die *praktische* Erkenntnis. Kr. d. pr. V., S. 56—57: Es ist von der Möglichkeit, die Giltigkeit des Sittengesetzes zu deduzieren, die Rede. Dabei wird an die Art und Weise erinnert, in der die Deduktion der Grundsätze des reinen theoretischen Verstandes stattfindet. »Einen solchen Gang kann ich aber mit der Deduktion des moralischen Gesetzes nicht nehmen. Denn es betrifft nicht das Erkenntnis von der Beschaffenheit der Gegenstände, die der Vernunft irgend wodurch anderwärts

---

[1] Siehe ausserdem Grundl., S. 79 ff. u. Kr. d. r. V., S. 437.

[2] S. 272.

gegeben werden mögen, sondern ein Erkenntnis, sofern es der Grund von der Existenz der Gegenstände selbst werden kann und die Vernunft durch dasselbe Kausalität in einem vernünftigen Wesen hat, d. i. reine Vernunft, die als ein unmittelbar den Willen bestimmendes Vermögen angesehen werden kann.» Der Charakter dieser Erkenntnis wird auf den Seiten 59—61 weiter erörtert. Die Idee eines reinen Willens als praktischen Gesetzes hat praktische Realität und wird damit zur Erkenntnis, indem die reine Vernunft in und vermittels dieser Idee den Bestimmungsgrund der Kausalität des Menschen als Sinnenwesens in die reine Vernunft verlegt, d. h. durch sich selbst eine Kausalität konstituiert, die in Ansehung ihres Bestimmungsgrundes ein reiner Wille ist. Dies geschieht im moralischen Gesetz. Die Idee giebt mithin im moralischen Gesetz die Erkenntnis ihres Gegenstandes, des reinen Willens, indem sie ihn selbst konstituiert. Damit wird jedoch die Sphäre der theoretischen Erkenntnis nicht erweitert. D. h. der Gegenstand ist damit nicht ein Gegebenes, das als für sich selbst, unabhängig von der Erkenntnis existierend, zu denken wäre[1]. Wir hätten hier also eine Erkenntnis des eigentümlichen Charakters, dass der gegebene Gegenstand nur als durch die Erkenntnis selbst bestimmt gegeben ist. Die vollständige Erklärung der praktischen Erkenntnis in ihrem Verhältnis zur theoretischen, und somit auch der betreffenden Stellen bei Kant, wird weiter unten gegeben werden; hier mag das Gesagte genügen, da es über den allgemeinen Charakter der praktischen Erkenntnis und damit auch über die Eigenschaft der reinen praktischen Vernunft, durch ihre praktische Gesetzgebung Erkenntnisvermögen zu sein, Aufschluss giebt.

19. Wir schliessen nun diese Untersuchungen ab, indem wir uns an das erinnern, was oben[2] zu Beginn derselben betont wurde, dass nämlich die Idee von dem reinen Willen als unbedingtem Gesetz für den Willen, für sich selbst genommen und unter Absehn von ihrer praktischen Realität als Prinzip für eine natürliche Kausalität, ein hypothetischer Begriff ist. Insofern sie aber praktische Realität besitzt, stellt sie selbst einen reinen Willen in mir dar. Der so gegebene Wille ist es nun, der als unbedingter objektiver Bestimmungsgrund für den Willen überhaupt im bestimmten Bewusstsein des Sittengesetzes gedacht wird. Und *nur* dadurch, dass er auf diese

[1] Vgl. S. 68 u. Kr. d. Urt., S. 12. [2] S. 273.

Weise als unbedingter objektiver Bestimmungsgrund für den Willen überhaupt gedacht wird und dies Denken dabei praktische Realität hat, wird er von allen empirischen Prinzipien rein gehalten. Damit werden nämlich empirische Elemente aus dem Prinzip des Willens ausgeschieden, trotzdem dieses Prinzip einer natürlichen Kausalität ist. Eine Darstellung dieses Verhältnisses haben wir bereits bei der Behandlung der beiden moralischen Schätzungen, die zu der moralischen Nötigung gehören, gegeben[1]. Hierdurch erst gewinnt Kants Zurückführung des reinen Willens auf das reine praktische Selbstbewusstsein die rechte Beleuchtung. Damit ist nämlich gesagt, dass das *Bewusstsein* vom reinen Willen als Gesetz selbst diesen darstellt, und dass der reine Wille also von der Idee desselben nicht zu trennen ist.

20. Die eben angestellte Erörterung des Begriffs der reinen praktischen Vernunft klärt uns auch darüber auf, weshalb Kant *die empirisch bedingten praktischen Regeln neben das praktische Gesetz stellt.* Im ersteren wie im letzteren Falle handelt es sich um objektive Prinzipien für den Willen, welche als Prinzipien für eine wirkliche Bestimmtheit des Willens gegeben sein können, obwohl diese Prinzipien im ersteren Falle nur bedingt gelten und daher auch nur unter gegebenen Bedingungen den Willen bestimmen können. Es handelt sich also in beiden Fällen um *Begriffe*, die *selbst* eine objektive Realität — unbedingt oder bedingt — darstellen können. Da nun auf dem *theoretischen* Gebiet das einzige gegebene Reale die Anschauung ist und die Begriffe insoweit blosse Abstraktionen sind, dürfte Kant meinen, dass auch die *bedingte* praktische Realität von Begriffen sich nur findet in der *praktischen* Reflexion und für dieselbe, d. h. in der Reflexion bei meinem Handeln, die selbst willensbestimmende Kraft hat, und dass sie mithin kein Dasein für den theoretischen objektivierenden Verstand besitzt. Eine Andeutung hiervon finden wir aber nur an jener Stelle in der Grundl., wo Kant die Freiheit des Willens als nur für die eigene Vernunft des Handelnden, sofern sie in der Handlung thätig ist, gegeben darstellt[2]. Offenbar bezieht sich hier der Begriff der Freiheit eben auf das Vermögen der Vernunft, im allgemeinen selbständig willensbestimmend, sei es nun bedingt oder unbedingt, sein zu können.

---

[1] S. 224. [2] S. 76; vgl. Kr. d. pr. V., S. 30.

21. Hiermit ist nun aber auch entschieden, was unter *praktischer Vernunft im allgemeinen* zu verstehen ist. Sie ist die Vernunft, insofern sie im Gedanken an eine (unbedingte oder bedingte) Handlungsregel des Willens und zwar in diesem Gedanken als wirklichem Bestimmungsgrunde die Kausalität des Begehrungsvermögens (unbedingt oder bedingt) konstituiert, wobei die praktische Realität nur für die thätige Vernunft selbst stattfindet[1]. — Wir verstehen nun auch, weshalb Kant

---

[1] Falls die hier gegebene Darstellung richtig ist, liegt die *Reinheit* der praktischen Vernunft darin, dass das Gesetz (im Gedanken) das Begehrungsvermögen *unmittelbar* bestimmt. Dann ist aber auch *Burmans* Terminologie, Om Schleiermachers Kritik af Kants och Fichtes sedeläror (Zu Schleiermachers Kritik der Kantischen und Fichteschen Sittenlehren), S. 147, hinsichtlich Kants nicht glücklich gewählt. Er bezeichnet als die *empirische* Vernunft im Gegensatz zur *reinen* Vernunft die endliche Vernunft oder die Vernunft in der Sinnenwelt im Gegensatz zur intelligibeln Vernunft, wobei mit jener ersteren der bestimmbare Wille gemeint ist, an den die reine Vernunft Forderungen stellt. Empirische praktische Vernunft als verschieden von reiner praktischer Vernunft kann nichts anderes sein, als diejenige praktische Vernunft, deren Gesetze oder besser objektive Regeln nur unter empirischen Bedingungen das Begehrungsvermögen bestimmen. Nirgends bei Kant kommt auch empirische Vernunft in der von Burman verwendeten Bedeutung vor, wohl aber empirisch bedingte Vernunft in der hier angegebenen Bedeutung: Kr. d. pr. V., S. 15 und Lose Bl. III, S. 31 mit Hinweis auf den in der Kr. d. pr. V. aufgestellten Unterschied. Weiteres hierüber unten.

Die Darstellung, wie sie *Hegler*, a. a. O., S. 127—134, von der Bedeutung giebt, welche Kant dem Begriffe "praktische Vernunft" beilegt, muss als gänzlich verfehlt betrachtet werden. Nach H. bedient sich Kant des Terminus "praktische Vernunft" in zwei Bedeutungen, einer formalen und einer materialen. Die Vernunft in ersterer Bedeutung sei das Vermögen des Menschen, überhaupt nach Maximen oder allgemeinen Grundsätzen, die sich mit psychologischer Notwendigkeit aufdrängen, zu handeln. Die Vernunft in materialer Bedeutung sei das Vermögen *sittlich guter* Maximen. Diese beiden Arten von Vernunft halte Kant nicht genügend auseinander. Zwar bezeichne er gewöhnlich die letztere als reine praktische Vernunft, die von der Erfahrung unabhängig sei, während die erstere von der Erfahrung abhängige, empirische praktische Vernunft sei. Diese Bestimmungen könnten jedoch nicht aufrechterhalten werden, da ja teils die praktische Vernunft in formaler Bedeutung nicht rein empirisch sei, sondern ihren Grund in einer ursprünglichen Wesensbeschaffenheit des Menschen habe, teils aber das, was Kant "die reine praktische Vernunft" nennt, wie aus Rel. innerh. d. Gr. d. bl. Vern. ersichtlich sei, als intelligibler Charakter auch moralisch verwerflichen Maximen zu Grunde liege. Weitere Verwirrung entstehe dadurch, dass Kant das Dilemma technisch praktische Vernunft und moralisch praktische Vernunft aufstelle. — Wenn ich die hier äusserst geschraubte Darstellung Heglers (S. 132) recht verstehe, hätte Kant also die Frage von der psychologischen Entstehung der Maximen mit derjenigen von ihrem moralischen Werte verwechselt, indem er moralische Vernunft und Vernunft in formaler Bedeutung einander gegenüber-

den Ausdruck Vernunft und nicht Verstand auch für die bedingten praktischen Regeln verwendet. Der *Verstand* ist das

---

stellte, wodurch die Maximen der ersteren ausserhalb der gewöhnlichen empirisch psychologischen Entstehungsweise gesetzt seien. Überhaupt sei es, meint H., unzweckmässig, zwei derartig verschiedenen Begriffen wie praktische Vernunft in formaler und in materialer Bedeutung die gemeinsame Benennung Vernunft zu geben. Sie sind unvergleichbar, indem es sich bei der ersteren um eine psychologische Notwendigkeit handelt, bei der letzteren aber um eine ethische. — Hiergegen ist nun einzuwenden, dass Kant keineswegs die praktische Vernunft als ein Vermögen behandelt, sich überhaupt nach allgemeinen Grundsätzen, die mit psychologischer Notwendigkeit sich dem Willen aufdrängen, zu bestimmen, sondern als das Vermögen, praktische Regeln zu geben, denen *praktische objektive* Notwendigkeit zuerkannt wird, d. h. die dem Willen als Willen unbedingt oder bedingt angehören. Die Notwendigkeit, um die es sich hier handelt, ist demnach die praktische objektive Notwendigkeit, keineswegs die psychologische. Die moralisch praktische Vernunft ist natürlich eine *Art* der praktischen Vernunft im allgemeinen, nämlich *diejenige* Art, in welcher die praktische Notwendigkeit unbedingt ist. Dieser gegenüber steht die technisch oder empirisch praktische Vernunft. Die moralische Vernunft giebt unbedingte praktische Regeln, eigentliche praktische Gesetze. Deshalb bestimmt sie den Willen *unmittelbar* — ist reine praktische Vernunft. Die technisch praktische Vernunft giebt nur bedingte praktische Regeln; die Bedingung ist die faktische Richtung des Willens auf ein Ziel, das verwirklicht werden soll; daher bestimmt sie den Willen nur unter einer empirischen Bedingung — ist empirisch praktische Vernunft. Es scheint zwar, als brauche die technisch praktische Vernunft in beschränkterem Sinne, d. h. die, welche die Mittel für einen beliebigen Zweck aufstellt, nicht *empirisch* bedingt zu sein, da dieser Zweck ja auch *sittlich* sein kann. Es ist aber zu beachten, dass *jeder* Zweck, der *verwirklicht werden* soll, als Materie des Willens *empirisch* ist, da die Verwirklichung in der Sinnenwelt stattfinden muss. Dass das Sittengesetz und nicht die Neigung der Grund für die Richtung des Willens auf den Zweck war, hebt dies nicht auf. — Dass diese Darstellung das Richtige trifft, geht wohl mit wünschenswerter Deutlichkeit aus der fraglichen Stelle in der Grundl. hervor, wo die praktische Vernunft im allgemeinen behandelt wird. Sie wird zuerst als das Vermögen, dem Handeln Gesetze zu geben, bestimmt, sodann als dem endlichen Willen befehlend, wobei ihre Imperative teils hypothetisch, teils kategorisch sein können. Ausserdem mag verwiesen werden auf Kr. d. pr. V., S. 80, wo als Einleitung zu der Darstellung der Freiheitskategorien hinsichtlich der Begriffe des Guten und des Bösen gesagt wird: “Nur muss man wohl bemerken, dass diese Kategorien nur die praktische Vernunft überhaupt angehen, und so in ihrer Ordnung, von den moralisch noch unbestimmten, und sinnlichbedingten, zu denen, die, sinnlichunbedingt, bloss durchs moralische Gesetz bestimmt sind, fortgehen.“ Dieses einfache Verhältnis hat Hegler verdreht, indem er in die Kantische Lehre von der praktischen Vernunft fremde psychologische Gesichtspunkte hineinbrachte.

Wie man durch Übersehen der Bedeutung, die die *praktische Vernunft* als Genus der *reinen* praktischen hat, zu offenbaren Missdeutungen von Kant gelangen kann, geht aus *Paulsens* Darstellung in Immanuel Kant, Sein Leben und Seine Lehre, hervor. Er sagt (S. 296) in Bezug auf den Titel des ethischen Hauptwerkes Kants,

Erkenntnisvermögen als *Naturgesetze* gebend. Diese haben nur in der Anschauung Realität, nie in ihrem intellektuellen Charakter. Die *Vernunft* aber erhebt sich ihrem Wesen nach über die Natur. Ob nun zwar die praktischen Gesetze in der Natur ihr Wirksamkeitsgebiet haben, besitzen sie dennoch objektive Realität *als Begriffe*, wennschon diese Realität bedingt sein und das Gesetz deshalb nur in uneigentlichem Sinne praktisches Gesetz sein sollte. Daher müssen sie als von der Vernunft, nicht vom Verstande ausgehend betrachtet werden. — Endlich ist es klar geworden, was Kant meint, wenn er *den Willen*, als das von Begriffen als Handlungsregeln bestimmte Begehrungsvermögen, *mit der praktischen Vernunft identifiziert.* In einem solchen Vermögen ist nämlich die Handlungsregel das seine Kausalität konstituierende Prinzip, mithin ist die Vernunft, die die Regel giebt, das wirksame Vermögen selbst.

22. Gehen wir an der Hand der Grundl. weiter! Kant fährt, nachdem er den Begriff des Willens und somit der praktischen Vernunft bestimmt hat, S. 34 fort: »Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objektiv notwendig erkannt werden, auch subjektiv notwendig, d. i. der Wille ist ein Vermögen, nur *dasjenige* zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als praktisch notwendig d. i. als gut erkennt. Bestimmt also die Vernunft für sich allein den Willen nicht hinlänglich, ist dieser noch subjektiven Bedingungen (gewissen Triebfedern) unterworfen, die nicht immer mit den objektiven übereinstimmen, mit einem Worte, ist der Wille nicht *an sich* völlig der Vernunft gemäss (wie es bei Menschen wirklich ist), so sind die Handlungen, die objektiv als notwendig erkannt werden, subjektiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens, objektiven Gesetzen gemäss, ist *Nötigung* . . .» Hier

---

der Kritik der praktischen Vernunft, der Ausdruck Kritik sei inadäquat, weil nach Kants eigener Meinung die praktische Vernunft keiner Kritik bedürfe. Nach der Einleitung zur Kr. d. pr. V., auf die sich die Angabe Paulsens betreffs jener Meinung Kants beziehen muss, bedarf zwar nicht die *reine* praktische Vernunft der Kritik, wohl aber die praktische Vernunft im allgemeinen, indem die empirisch bedingte Vernunft von dem Anspruch ferngehalten werden müsse, "ausschliessungsweise den Bestimmungsgrund des Willens allein abgeben zu wollen". Die praktische Vernunft soll also kritisiert werden in Bezug auf die Ansprüche, die eine *Art* derselben darauf erhebt, allein bestimmend zu sein. Daher der Titel, welcher völlig adäquat ist (Kr. d. pr. V., S. 16).

stellen sich nun dem Begreifen besonders grosse Schwierigkeiten entgegen. Zwei Fälle werden als möglich gedacht: dass der Wille entweder gänzlich von der Vernunft bestimmt sei, oder dass er ausserdem gewissen subjektiven Bedingungen oder Triebfedern gehorche. Suchen wir zunächst eine Parallelstelle. Eine solche finden wir in der Met. d. Sitt: »Das Begehrungsvermögen nach Begriffen, sofern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst, nicht in dem Objekte angetroffen wird, heisst ein Vermögen *nach Belieben zu thun oder zu lassen.* Sofern es mit dem Bewusstsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objekts verbunden ist, heisst es *Willkür*; ist es aber damit nicht verbunden, so heisst der Actus derselben ein *Wunsch.* Das Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben, in der Vernunft des Subjekts angetroffen wird, heisst der *Wille.* Der Wille ist also das Begehrungsvermögen, nicht sowohl (wie die Willkür) in Beziehung auf die Handlung, betrachtet, und hat selber vor sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst. Unter dem Willen kann die *Willkür,* aber auch der blosse Wunsch enthalten sein, sofern die Vernunft das Begehrungsvermögen überhaupt bestimmen kann; die Willkür, die durch *reine Vernunft* bestimmt werden kann, heisst die freie Willkür . . . Die menschliche Willkür ist . . . eine solche, welche durch Antriebe zwar *affiziert,* aber nicht *bestimmt* wird, und ist also für sich . . . nicht rein, kann aber doch zu Handlungen aus reinem Willen bestimmt werden»[1].

Hier werden *Wille* und *Willkür* so unterschieden, dass jener das Begehrungsvermögen ist, nicht insofern es handelt, sondern insofern es die Vernunft — welche letztere, sofern sie das Begehrungsvermögen bestimmen kann, praktische Vernunft ist — als *Bestimmungsgrund* seiner Handlungen besitzt; während Willkür das Begehrungsvermögen ist, sofern es *handelt* und vom Willen bestimmt werden kann.

Hieraus dürfte so viel sich ergeben, dass Kant hier unter Willkür das Begehrungsvermögen vom Gesichtspunkte seiner sinnlichen Seite aus versteht oder das Begehrungsvermögen als physisches Vermögen, d. h. als Vermögen, durch Vorstellungen physisch thätig zu sein, allerdings mit der näheren

[1] R. IX, S. 11—12.

Bestimmung, dass es von der Vernunft bestimmt werden *kann*. Unter dem Willen wird hingegen offenbar ein bloss *Gedachtes* verstanden, ohne theoretische objektive Wirklichkeit, falls damit eine objektive Wirklichkeit gemeint ist, die als ein auf äussere Weise *Gegebenes* unserm Bewusstsein zugänglich sein könnte. Wie kann ein lediglich aus dem Gesichtspunkte des Bestimmungsgrundes seines Handelns, nicht als *wirklich* handelnd betrachtetes Begehrungsvermögen eine gegebene Wirklichkeit sein? In einer physischen Wirklichkeit der Kausalität des Begehrungsvermögens ist eine gewisse Seite, nämlich der Bestimmungsgrund seiner Handlung als vernünftig, im Gedanken ausgeschieden. Wie kann ein blosses Abstraktum für mich in concreto existieren? Der theoretisch abstrakte Gedanke hat jedoch praktische Realität als wirklicher Wille, indem er die Willkür bestimmen *kann* — nach der eben referierten Stelle. Nach der Grundl. kommt hierzu, dass er praktische Realität besitzt, indem er einen von der Sinnlichkeit affizierten Willen *nötigt*. Ein solcher Wille entspricht offenbar dem, was in der Met. d. S. »Willkür» genannt wird. Es liegt nämlich auf der Hand, dass »Willkür» als physisch auch von physischen Bestimmungsgründen afffziert werden muss. Bekanntlich hängen nun bei Kant *Können* und *Sollen* auf dem praktischen Gebiete eng zusammen: mithin ergänzen jene beiden Sätze in der Grundl. und der Met. d. S. nur einander. — In der Kr. d. pr. V., deren Aufgabe es ist, zu erörtern, wie die Vernunft durch sich selbst praktisch sein kann, finden wir als letztes Beweisglied (die Schlussfolgerung aus dem Vorhergehenden nach S. 110) eine Darstellung derselben, sofern sie an sich selbst für einen von der Sinnlichkeit afffzierten Willen eine Triebfeder — den subjektiven Bestimmungsgrund — abgiebt. Dementsprechend heisst es in der Grundl., dass die Erklärung (im dritten Hauptabschnitt), wie die reine Vernunft praktisch sein könne, die Aufgabe habe, nachzuweisen, wie das moralische Interesse möglich sei. Dass aber jener Wille moralisches Interesse oder eine von der reinen Vernunft konstituierte Triebfeder hat, bedeutet, dass er moralisch genötigt wird. Nötigung = Ausübung von Selbstzwang, intellektuellem Zwang gegenüber den sinnlichen Neigungen[1]. Interesse = Abhängigkeit eines zufällig bestimmbaren Willens von den Prinzipien der Vernunft[2]. Damit dürfte zur Genüge klargestellt worden sein,

[1] Siehe z. B. Kr. d. pr. V., S. 39. [2] Grundl., S. 35.

dass der Wille als von der Willkür verschieden oder als praktische Vernunft *nur in einem gewissen Verhältnis zu dieser wirklicher* Wille ist, d. h. Realität hat. Das Begehrungsvermögen, nur rücksichtlich des vernünftigen Bestimmungsgrundes betrachtet, ist ein abstrakter Gedanke aus theoretischem Gesichtspunkt. Der Gedanke aber, gedacht *in* und *bei* der Handlung des physischen wirklichen Begehrungsvermögens, hat auf dieses Vermögen realen Einfluss und ist *wirklicher* Wille im Sinne von praktischer Vernunft. Gerade hierdurch *kann* er dem physischen Begehrungsvermögen als Bestimmungsgrund seines Handelns dienen[1].

---

[1] In vollem Einklang mit diesem Unterschied zwischen "Wille" und "Willkür" steht, was an einer andern Stelle in der Met. d. S. (R. IX, S. 27) gesagt wird: "Von dem Willen gehen die Gesetze aus" ("Wille" ist nämlich die Vernunft, sofern sie im Gedanken oder objektiv der Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens und mithin gesetzgebend ist), "von der Willkür die Maximen" ("Willkür" ist der Wille im allgemeinen als Vermögen zu handeln). "Die letztere ist im Menschen eine freie Willkür; der Wille, der auf nichts anderes, als bloss aufs Gesetz geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen (also die praktische Vernunft selbst) geht" (entspricht dem oben aus der Met. d. S. Angeführten, dass der "Wille" selbst keinen Bestimmungsgrund habe, sondern im Gegenteil selbst ein objektiver Bestimmungsgrund des Handelns, praktische Vernunft, sei), "daher auch schlechterdings notwendig und selbst keiner Nötigung *fähig* ist. Nur die *Willkür* also kann *frei* genannt werden" (aus dem ganzen Zusammenhange geht unzweideutig hervor, dass die Freiheit, welche dem "Willen" abgesprochen wird, die *Macht* ist, sich nach der Vernunft als Bestimmungsgrund zu bestimmen).

Hiermit ist weiter zu vergleichen die Darstellung in Lose Bl. II, S. 9, 28, 80 u. 139 (aus den 90:er Jahren), die der Hauptsache nach auf dasselbe hinausführt. Es heisst dort S. 9: "*Wollen* ist etwas mit Bewusstsein durch seine eigene Handlung begehren. Der *Wille* geht also bloss auf die Handlung des Subjekts, nicht auf ein dadurch zu bewirkendes Objekt [*unten*: der Wille ist das Vermögen der *Maximen*]. *Willkür* ist das Begehrungsvermögen in Beziehung auf ein Objekt, das in unserer Gewalt ist, folglich zwischen demselben und seinem Gegenteil zu wählen (pro lubito zu bestimmen). Der Bestimmungsgrund der Willkür heisst *Triebfeder*. (Der Wille hat keine Triebfeder, weil er auf kein Objekt, sondern auf die Art zu handeln geht und durch die Vorstellung sich eine Regel derselben zu machen ist)". Sodann wird die menschliche "Willkür" in derselben Weise wie in der Met. d. S. als frei bestimmt. Genau parallel damit geht die Darstellung S. 28: "Das *Begehrungs*vermögen der *Handlung* nach einer Regel ist der *Wille*, d. i. das Vermögen sich etwas oder sein Gegenteil zum Zweck zu machen. — Das Begehrungsvermögen eines *Objekts* der Handlung (was also samt seinem Gegenteil) als in meiner Gewalt vorgestellt wird ist die *Willkür*. Der Wille ist also die praktische Vernunft". Zwar wird an diesen Stellen gesagt, der Wille sei das Begehrungsvermögen als auf die Handlung gehend, während an den Stellen in der Met. d. S. von

Sehen wir nun ab von der bedingt praktischen Vernunft, wo der Gedanke nur unter gewissen Bedingungen praktische Realität hat, und wo die Vernunft mithin nicht im eigentlichen Sinne praktisch (gesetzgebend) ist, und richten wir unsere Aufmerksamkeit ausschliesslich auf *die reine praktische Vernunft*, so gelangen wir in Bezug auf *ihr Verhältnis zur Willkür*, die in diesem Falle nach jener Stelle in der Met. d. S. »die freie Willkür» heisst, zu folgendem Ergebnis. Die reine praktische Vernunft ist die Idee des unbedingten Wertes eines

---

der "Willkür" gesagt wird, sie gehe auf Handlungen, und "Wille" als das Begehrungsvermögen bestimmt wird, insoweit der Bestimmungsgrund im Begriff liege. Thatsächlich aber ist dies kein sachlicher Unterschied. Wenn hier vom "Willen" gesagt wird, er gehe auf die Handlung selbst, wird dies näher dahin bestimmt, dass er die Regel oder die Zweckmaxime einer Handlung bestimme. Wenn wiederum in der Met. d. S. von der "Willkür" gesagt wird, sie gehe auf die Handlung selbst, so ist damit gemeint, dass sie das Vermögen der *physischen* Handlung sei. Dasselbe wird hier so ausgedrückt, dass Willkür als das Vermögen, durch Handlung ein *Objekt* zu schaffen, bezeichnet wird, was natürlich genau dasselbe ist als zu sagen, sie sei das Begehrungsvermögen als *physisches* Vermögen. Eine andere nur scheinbare Verschiedenheit ist die, dass hier "Wille" als das Vermögen der Maximen bestimmt wird, während diese Eigenschaft in der Met. d. S. der "Willkür" beigelegt wird, und "Wille" im Gegenteil als das Vermögen der Gesetze bestimmt wird. Mit Vermögen der Maximen wird nämlich hier *nichts* anderes gemeint, als das Vermögen, eine gewisse Regel als Bestimmungsgrund zu *geben*, nicht wie in der Met. d. S. das Vermögen, der Regel physische Kraft zu geben. Mit voller Gewissheit ergiebt sich die Identität des Inhalts der beiden fraglichen Stellen daraus, dass sowohl hier als in der Met. d. S. vom "Willen" gesagt wird, dass er keine Triebfeder *habe*, sondern der "Willkür" eine solche *gebe*. Ferner daraus, dass "Wille" an beiden Stellen als praktische Vernunft bezeichnet wird und "Willkür" (die menschliche) als *frei* in dem Sinne, dass sie *Macht* habe, sich nach der reinen praktischen Vernunft zu bestimmen. Freilich heisst es S. 28: "Der *Wille* ist an sich *frei*, d. i. wird nicht durch Antriebe der Natur bestimmt, weil nur die Regel, mithin die Vernunft, so fern sie sich der Vorstellung durch Begriffe bedient, der Bestimmungsgrund ist. Die *Willkür kann* frei, kann aber auch sinnlich necessitiert sein". Offenbar ist aber die hier dem Willen zugeschriebene Freiheit dasselbe, was Kant in der Met. d. S. seine *notwendige* Bestimmtheit nennt, während die Eigenschaft der Willkür, frei sein zu *können*, dasselbe ist, was in der Met. d. S. als ihre *Freiheit* bezeichnet wird. — Schliesslich ergiebt sich die Identität daraus, dass es unmittelbar vorher S. 28 heisst: "Der Charakter des ursprünglichen Willens ist Notwendigkeit der Bestimmung der Willkür und in Ansehung des Menschen als Sinnenwesens Nötigung." — Die Darstellung auf S. 80 und S. 139 folgt Wort für Wort der Darstellung in der Met. d. S. (R. IX, S. 27). Vgl. ausserdem *M. Heinze,* Kants Vorlesungen über Metaphysik, XIV Band der Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, S. 640—641 (die Vorlesungen stammen aus dem Anfang der 90:er Jahre).

reinen Willens, welche Idee praktische Realität hat oder einen wirklichen reinen Willen enthält, indem sie das sensibel wirkliche Begehrungsvermögen nötigt, die Übermacht der sinnlichen Neigung vernichtet, und Bestimmungsgrund des Handelns sein *kann.* »Die freie Willkür» ist das sensible Begehrungsvermögen, sofern in seinem Handeln jener Gedanke als nötigend gegenwärtig, und sofern das Begehrungsvermögen eben damit von sinnlichen Bestimmungsgründen *unabhängig* ist. Letztere Eigenschaft ist eben die Freiheit. »Denn die Freiheit (soweit sie uns durchs moralische Gesetz allererst kundbar wird) kennen wir nur als *negative* Eigenschaft in uns, nämlich durch keine sinnliche Bestimmungsgründe zum Handeln *genötigt* zu werden»[1]. (*Natürlich* involviert auch die rein negative Freiheit ein Positives, nämlich gerade die Macht, sich selbständig zu bestimmen: dies liegt eben in der negativen Freiheit. Dies Positive *in* der negativen Freiheit ist aber keineswegs mit der *Autonomie* oder der positiven Freiheit im eigentlichen Sinne zu verwechseln. Man beachte die Definition der *negativen* Freiheit. Sie ist jene Eigenschaft der Kausalität des Willens (der Vernunft), unabhängig von fremden sie *bestimmenden* Ursachen wirken zu *können*[2]).

23. Unwillkürlich drängen sich hier zwei Fragen auf. Wenn der Begriff des reinen Willens lediglich in und bei dem sensibeln Begehrungsvermögen praktische Realität hat, *ist dann nicht seine Realität von dem empirisch Gegebenen abhängig?* Und weiter: *wie kann ein sinnliches Begehrungsvermögen von sinnlichen Bestimmungsgründen unabhängig sein?* Bedeutet das nicht eine contradictio in adjecto?

Um *die erste Frage beantworten* zu können, sehen wir zu, welchen Charakter die Idee des unbedingten Wertes eines reinen Willens hat, indem sie *nötigt.* Sie ist, wie wir wissen, insofern *kategorischer Imperativ.* Bei unserer Betrachtung desselben haben wir auf das zuvor Erörterte Rücksicht zu nehmen, wenngleich wir hier das Verhältnis aus tiefer liegenden Gesichtspunkten betrachten. Versuchen wir, die von Kant dem Imperativ, insbesondere dem kategorischen, beigelegten Bestim-

---

[1] R. IX, S. 28; vgl. S. 12; ebenso Kr. d. pr. V., S. 35, 36 u. 38.

[2] Grundl., S. 74.

mungen zu sammeln. Zunächst Grundl., S. 34: Imperativ ist die Formel eines Gebots, welches »die Vorstellung eines objektiven Prinzips» ist, »sofern es für einen Willen nötigend ist.» »Sie (die Imperative) sagen, dass etwas zu thun oder zu unterlassen gut sein würde, allein sie sagen es einem Willen, der nicht immer darum etwas thut, weil ihm vorgestellt wird, dass es zu thun gut sei. Praktisch *gut* ist aber, was vermittelst der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjektiven Ursachen, sondern objektiv, d. i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als ein solches giltig sind, den Willen bestimmt.» S. 43 wird gesagt, dass der kategorische Imperativ ein synthetisch-praktischer Satz a priori sei, der objektiv das Wollen einer Handlung mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens als etwas, das in ihm nicht enthalten ist, verknüpft[1]. Weiter Kr. d. pr. V., S. 22: Imperativ ist »eine Regel, die durch ein Sollen, welches die objektive Nötigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet wird, und bedeutet, dass, wenn die Vernunft den Willen gänzlich bestimmte, die Handlung unausbleiblich nach dieser Regel geschehen würde». S. 38 wird gesagt, dass das Verhältnis des von sinnlichen Neigungen affizierten Willens zum kategorischen Imperativ Abhängigkeit unter dem Namen der moralischen Nötigung sei. Schliesslich in der Met. d. S. (R. IX, S. 22): Der Imperativ ist eine praktische Regel, wodurch eine an sich zufällige Handlung (objektiv) notwendig gemacht wird.

24. So viel ergiebt sich hieraus mit unanfechtbarer Evidenz, dass der kategorische Imperativ wie jeder Imperativ ein *Gedanke* ist, und als kategorischer ein *reiner* vernünftiger Gedanke mit der Form des apriorisch *synthetischen* Urteils. Dieser Satz, der fast durch jedes Wort der Kantischen Ethik bestätigt wird, ist als der *Eckstein* derselben zu betrachten. Welches aber sind die Glieder, die verknüpft werden? Offenbar der Wille als mit sinnlichen Begierden behaftet, d. h. nach der vorigen Erörterung, das sensible Begehrungsvermögen nach Begriffen, einerseits und die Idee des reinen Willens andererseits. In welcher Weise geschieht die Verknüpfung? Indem die Bestimmtheit durch das Prinzip des reinen Willens

---

[1] Wie grosses Gewicht Kant gerade auf den vom (kategorischen) Imperativ gebrauchten Ausdruck "synthetisch-praktischer Satz a priori" legt, ersehen wir aus S. 72—73, wo gesagt wird, die ganze Aufgabe der Ethik sei, nachzuweisen, wie die synthetisch-apriorische Thätigkeit der reinen praktischen Vernunft möglich sei.

als absolut gut für das sensible Begehrungsvermögen gedacht wird. M. a. W., wenn dieses letztere nur den Gründen der Vernunft gemäss, d. h. so wie es einem *Willen* zukommt, handelte, so würde es von diesem Prinzip absolut bestimmt sein. Ist nun aber dies nicht lediglich eine Tautologie? Ist es nicht klar, dass, wenn das Begehrungsvermögen nur von der Vernunft oder von objektiven Gründen bestimmt wäre, es von sinnlichen Bestimmungsgründen oder Triebfedern völlig unabhängig und demnach nur vom Prinzip der Gesetzmässigkeit bestimmt sein würde? Diese Frage ist schon vorhin[1] in einem anderen Zusammenhange behandelt worden. Hier fassen wir nur das Ergebnis zusammen. Das sensible Begehrungsvermögen nach Begriffen ist einerseits *als sensibel* und damit als ein Naturvermögen zu betrachten. Aus diesem Gesichtspunkte ist es für dasselbe natürlich, sinnliche Begehrungen zu haben. Wenn es daher nach objektiven Gründen oder nach dem Begriff des für es Guten handelt, handelt es offenbar insofern nach dem Prinzip der Glückseligkeit. Dasselbe Begehrungsvermögen ist aber nicht bloss als physisches, von Natursachen bestimmtes Vermögen, sondern auch als ein von Vorstellungen von Regeln oder von Begriffen bestimmtes Vermögen zu betrachten. Aus diesem Gesichtspunkt muss das für das Begehrungsvermögen Gute, objektiv gesehen, als allgemeine Gesetzmäsigkeit in der Maxime betrachtet werden. Handelt das Begehrungsvermögen nach Vernunftgründen, so hat es insofern allgemeine Gesetzmässigkeit als Bestimmungsgrund. Dieses Prinzip gilt allerdings *in abstracto* unbedingt, weil es sich nur auf *den Begriff* des Willens bezieht, unabhängig von allen empirischen Bestimmungen. Die wirkliche Giltigkeit aber ist von *der realen Möglichkeit* eines *reinen* Willens in uns abhängig. *Diese* aber kann nicht aus dem blossen Begriffe des Willens abgeleitet werden. Darum gilt analytisch für das sensible Begehrungsvermögen nur das Prinzip der Glückseligkeit. Also ist der kategorische Imperativ ein *synthetisches* Urteil.

25. Weiter kann aber gefragt werden: wie kann der kategorische Imperativ als ein synthetisch-*apriorisches* Urteil betrachtet werden?

Wir leiten die diesbezügliche Untersuchung mit der Frage ein, ob es nicht ein Widerspruch bei Kant ist, dass er einer-

---

[1] Siehe oben S. 232 ff.

seits die allgemeine Giltigkeit der Verpflichtung und damit des kategorischen Imperativs in Bezug auf »den Willen eines vernünftigen Wesens» betont, andererseits aber diesen Imperativ nur auf einen sinnlich affizierten Willen bezieht. Nun ist es klar, dass der Imperativ eigentlich nur besagt, dass es für das sensible Begehrungsvermögen nach Begriffen, d. h. für den sinnlich affizierten Willen ein unbedingtes Gutes sei, nach dem Prinzip der Gesetzmässigkeit bestimmt zu werden. Aber damit wird ja gerade gesagt, dass nicht die *Sinnlichkeit* des Willens bestimmend ist für das, was unbedingt gut ist, sondern nur ihre *Willensform*. Demnach ist der Imperativ ein inbetreff seiner Bedeutung für jeden Willen als solchen giltiger Satz, dessen *Universalität* eben darin ausgedrückt liegt, dass er eigens auf den sinnlich affizierten Willen sich bezieht.

Man könnte hierbei fragen, wie es für Kant möglich ist, vom Willen überhaupt als *Genus* des sinnlich affizierten Willens zu reden. Zum Willen gehört ja eine natürliche Kausalität durch Vorstellung, mithin ein physisches Vermögen. Als *physisches* Vermögen muss der Wille auch von physischen Bestimmungsgründen affiziert werden. Man hat aber zu unterscheiden zwischen dem *Begriff* vom Willen als Willen und den Bedingungen dafür, dass dieser Begriff für uns *objektive Realität* besitzt. Vom ersteren Gesichtspunkt aus betrachtet, kommt dem Willen nur die Eigenschaft als Vermögen von Kausalität durch Begriff zu, sei nun die Kausalität, welcher Art sie wolle. Aber der Begriff Kausalität hat für uns objektive Realität nur als Naturkausalität. Daher hat auch der Begriff Wille objektive Realität nur, insofern er ein physisches Vermögen bedeutet. Es ist demnach nicht unmöglich, in abstracto einen über alle Naturbedingungen erhabenen Willen zu denken, obwohl ein solcher Wille niemals für uns *wirklich* sein kann. Dass der *göttliche* Wille nur durch seine Relation zu unserem wirklichen, also auch Naturelemente enthaltenden reinen Willen Realität für uns haben kann, wird weiter unten behandelt werden. Der kategorische Imperativ ist nun hinsichtlich seiner Bedeutung an den Willen *als Willen* oder an die Willensform des Willens unter Absehn von den speziellen Bedingungen für die objektive Realität des Begriffes gebunden, obwohl er im besonderen auf den Begriff des Willens, der für uns objektive Realität haben kann, d. h. auf den sinnlich affizierten Willen sich bezieht. Offen-

bar meint Kant dieses, wenn er sagt, der Imperativ gelte *nicht nur* für menschliche Wesen, sondern für vernünftige Wesen überhaupt. Es braucht das durchaus nicht als ein schielender Seitenblick auf »die lieben Engelein» (Schopenhauer) gedeutet zu werden. — Weitere Erklärung unten.

Wir wenden uns nun der Hauptfrage zu: wie kann der kategorische Imperativ ein synthetischer Satz *a priori* sein. Damit ein Satz seiner Natur nach apriorisch sein könne, ist erforderlich, dass wenigstens *der verknüpfende Begriff* ein von allen empirischen Elementen *reiner* Begriff sei. Sonst kann die Verknüpfung offenbar nicht von der Erfahrung unabhängig stattfinden. Das Subjekt ist hier der sinnlich affizierte Wille, und das Prädikat ist der Begriff vom Prinzip der Gesetzmässigkeit als unmittelbarem Bestimmungsgrunde des Begehrungsvermögens nach Begriffen, d. h. des Willens. Dieses Prädikat soll auch selbst Prinzip seines Bestimmens des Subjekts und mithin selbst das Verknüpfende sein. Es muss demnach ein *reiner* Begriff sein. Nun sieht es zwar aus, als sei der Begriff Begehrungsvermögen empirisch, so dass das Prädikat ein empirisches Element enthalten würde. Wir haben aber hier zu beachten, dass in die Definition des *Begehrungsvermögens* in seiner allgemeinsten Bedeutung nach Kant keine anderen Momente als reine Bestimmungen aufgenommen werden dürfen. Begehrungsvermögen = Vermögen, durch Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein[1]. Man beachte weiter, dass die Begriffe Subjekt, Objekt und Vorstellung in *der Beziehung der Vorstellung auf das transszendentale Objekt* (das Objekt überhaupt) vorkommen; diese Beziehung ist Korrelat der Apperzeption und Bestandteil jeder Verstandeskategorie[2]. Das Begehrungsvermögen überhaupt ist demnach ein reiner Begriff, und in dem verknüpfenden Begriffe bei dem kategorischen Imperativ ist kein empirisches Element enthalten. Dass überhaupt der Begriff Kausalität objektive Bedeutung

---

[1] Kr. d. pr. V., S. 8; Kr. d. Urt., S. 65. Dass diese Definition als aus Merkmalen des reinen Verstandes zusammengesetzt zu betrachten ist, wird a. a. O. ausdrücklich vermerkt; Kr. d. r. V., S. 608, erklärt Kant hinsichtlich der Definition der "Willkür", dass er sich dabei "so nahe als möglich am Transszendentalen halten und das, was etwa hiebei psychologisch, d. i. empirisch sein möchte, gänzlich bei Seite setzen" werde.

[2] Kr. d. r. V., S. 119—123: verglichen mit S. 112.

nur in Beziehung auf den Begriff regelmässige Succession hat, und dass demnach wegen der Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens zu den Bedingungen der *objektiven Realität* des Begriffes gehört, dass die Kausalität als Naturkausalität gefasst wird, hebt das Gesagte nicht auf.

Ausserdem sei hier Folgendes angeführt. Man könnte einwenden, dass die Begriffe Begehrungsvermögen in der Ethik wie (sinnliche) Anschauung in der Erkenntnistheorie doch im letzten Grunde der Psychologie *entnommen* sind, wenn sie auch durch reine Bestimmungen bestimmt werden können. Es scheint daher, als ob die Ethik wie die Erkenntnistheorie auf psychologischer Grundlage ruhte und somit nichts Apriorisches enthalten könnte. Als Antwort brauchen wir nur auf das hinzuweisen, was wir in der Einleitung vom Verhältnisse zwischen den erkenntnistheoretischen und psychologischen Begriffen, sofern es durch das Verhältnis zwischen dem Begriff und seiner anschaulichen Darstellung gekennzeichnet wird, angeführt haben: insbesondere sei auf die dort besprochene Anmerkung aus der Kr. d. Urt., S. 14, hingewiesen[1].

Wir haben nun zu zeigen versucht, wie Kant den beziehenden Begriff im kategorischen Imperativ als synthetischem Satze als einen *reinen* Begriff auffasst. Nun wird aber im Satze der Begriff des reinen Willens auf den *sensibeln* oder *empirischen* Willen *als Willen* bezogen. Dieses Beziehen ist praktischer Natur, enthält demnach eine Schätzung. Dabei wird die unmittelbare Gesetzesbestimmtheit als der Bestimmtheit des empirischen Willens durch Lustgefühle absolut übergeordnet geschätzt. Man könnte da fragen, ob nicht in dieser Schätzung auf die in der *Erfahrung* gegebene Beschaffenheit des empirischen Willens, von Lustgefühlen affiziert zu sein, Bezug genommen werde, und ob nicht daher der kategorische Imperativ dennoch irgendwie empirische Fakta voraussetze. An und für sich scheint es zwar, als wenn dies gar nichts bezüglich der Apriorität des kategorischen Imperativs zu bedeuten habe, da die grundlegende Synthese im Imperativ die Verbindung zwischen dem Willen als Willen und dem Prinzip der Gesetzmässigkeit ist. Zur Giltigkeit für den empirischen Willen gelangt man nur durch eine Anwendung dieser Grundsynthese auf ihn. Dass dabei auf dessen faktische Natur, Lustgefühle zu empirischen Bestimmungsgründen zu haben,

[1] Oben S. 186 f.

Rücksicht genommen wird, kann nicht die Allgemeingiltigkeit des Imperativs an und für sich aufheben.

Indessen hat die Sache auch eine andere Seite. Um zu ihr zu gelangen, betrachten wir eine wichtige Stelle in der Einleitung zur Kr. d. r. V. Es heisst dort, dass, »obgleich die höchsten Grundsätze der Moralität und Grundbegriffe derselben Erkenntnisse a priori sind, sie dennoch nicht zur Transszendentalphilosophie gehören, weil sie die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen u. s. w., die insgesammt empirischen Ursprungs sind, zwar selbst nicht zum Grunde ihrer Vorschriften legen, aber doch im Begriffe der Pflicht, als Hindernis, das überwunden . . . werden soll, notwendig in die Abfassung des Systems der reinen Sittlichkeit mit hineinziehen müssen»[1]. *Vaihinger*[2] hebt richtig hervor, dass Kant in der letztgeschriebenen seiner Kritiken, wo er wohl den vollständigen Überblick über sein System bekommen haben dürfte, in der Kr. d. Urt., § 36, als allgemeines Problem der Transszendentalphilosophie aufstellt: »Wie sind synthetische Sätze a priori möglich?», wonach offenbar die Behandlung des kategorischen Imperativs ebenfalls zur Transszendentalphilosophie gehört[3]. Indessen beweist dieses, tiefer gesehn, nur, dass Kant im Lauf der Zeit dazu gekommen ist, seinen Begriff von der Transszendentalphilosophie zu erweitern. Was er *hier* in Gedanken hat, dürfte nicht schwer zu verstehen sein. *Hier* fordert er offenbar für eine Transszendentalphilosophie eine *rein begriffsmässige* Untersuchung, also eine Untersuchung, in welcher vollständig von allen *empirischen* Begriffen abgesehen wird. Eine solche Untersuchung ist die Erkenntniskritik. In der Ethik aber müssen in den höchsten Grundsatz empirische Begriffe, wie »Willkür», »Lust» u. s. w., aufgenommen werden, wenn auch diese Begriffe nicht der Giltigkeit des Grundsatzes zu Grunde gelegt werden. Dies ist nun begreiflich, sobald wir nur daran denken, dass das *Grundfaktum* der Ethik, der kategorische Imperativ, das apriorische Prinzip der Sittlichkeit in seiner Anwendung auf den empirischen Willen ist. *Diese Anwendung ist also für die Einsicht des apriorischen*

[1] S. 46. Wir halten uns an die Formulierung der *zweiten* Auflage als die deutlichste. Vgl. S. 452 und 607.

[2] Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, I, S. 364 und 483.

[3] Dies wird auch dadurch bestätigt, dass Kant eine zur *Kritik der Urteilskraft* gehörende Untersuchung zur Transszendentalphilosophie stellt, Kr. d. Urt., S. 287; siehe ausserdem *Erdmann*, Reflexionen Kants, II, §§ 134 und 135.

Prinzips nicht gleichgiltig, sondern dieses Prinzip wird erst in seiner Anwendung eingesehen. Es verhält sich nicht so, dass man *erst* die Giltigkeit des Prinzips einsieht und *dann* es auf den empirischen Willen anwendet, sondern das *zuerst* Gegebene ist die Giltigkeit des Prinzips für den *empirischen* Willen, wenn auch mit *dieser* Einsicht zugleich die Einsicht der *Allgemeingiltigkeit* des Prinzips gegeben ist. Nur auf Grund dieser letzteren Erkenntnis kann ich den kategorischen Imperativ als eine Anwendung eines allgemeinen Prinzips auf den empirischen Willen betrachten[1]. Die Schwierigkeit, die uns hier entgegentritt, kann so ausgedrückt werden: der kategorische Imperativ ist an und für sich genommen wesentlich apriorischer Natur, wenn auch in ihm ein apriorisches Prinzip auf den empirischen Willen angewandt wird. Aber die *Einsicht* des Imperativs ist notwendig mit empirischen Elementen verknüpft.

Hier können wir offenbar die Untersuchung auf die mit dem kategorischen Imperativ verknüpfte *moralische Nötigung* zurückführen. Eben weil die Idee der Sittlichkeit wirklich nur gegeben ist, *indem* sie bei dem empirischen Begehrungsvermögen eine mit Gefühl verbundene Kausalität konstituiert, welche die Übermacht der *Neigung vernichtet,* ist sie überhaupt nur in ihrer Anwendung auf den empirischen Willen gegeben. Wir sind damit zu dem eigentlichen Hauptproblem gekommen, dem nämlich, wie der kategorische Imperativ, wenn er nur mit einer Kausalität des *sensibeln* Begehrungsvermögens gegeben ist, eine absolute Allgemeingiltigkeit besitzen kann, welche ihn über alles Empirische erhebt. Wie kann ein empirisches Faktum, wie es die moralische Nötigung zu sein scheint, die absolute Allgemeingiltigkeit der Vernunft selbst geben?

In der Met. d. S. spricht Kant von «ästhetischen Vorbegriffen der Empfänglichkeit des Gemütes für Pflichtbegriffe überhaupt». Es sollen das »natürliche Gemütsanlagen, durch Pflichtbegriffe affiziert zu werden», sein. »Kraft» dieser kann der Mensch verpflichtet werden[2]. In der Rel. innerh. d. Gr.

[1] Wir verstehen nun, was *Cohen* veranlasst, den Pflichtbegriff als der *angewandten* Ethik angehörig zu betrachten. Offenbar enthält er empirische Elemente. Soll nun die Ethik eine rein rationale Wissenschaft sein, so kann dieser Begriff nicht grundlegend sein. Dass er damit indessen zu der offenbarsten Missdeutung eben der hier angeführten Stelle gekommen ist, haben wir oben S. 244 gezeigt.

[2] R. IX, S. 246.

d. bl. Vern. spricht Kant auch von spezifisch menschlichen Anlagen zu »Persönlichkeit», welcher Ausdruck auf die Empfänglichkeit für die Achtung vor dem moralischen Gesetze als eine an sich genügende Triebfeder für die »Willkür» geht[1]. Indessen ist zu beachten, dass Kant, nachdem er in der Met. d. S. das Vorhandensein »natürlicher Gemütsanlagen» für die Pflicht erwähnt hat, hinzufügt: »Das Bewusstsein derselben ist nicht empirischen Ursprungs, sondern kann nur auf das eines moralischen Gesetzes, als Wirkung desselben aufs Gemüt folgen». In der Rel. wird an der erwähnten Stelle hinzugefügt, dass nicht die Idee vom moralischen Gesetz oder die damit verbundene Achtung als Anlage zur Persönlichkeit anzusehen seien; sie drücken die Persönlichkeit selbst aus. Die Anlage dazu ist der subjektive Grund, dass wir die Achtung zur einzigen Triebfeder machen können. Dieser subjektive Grund ist, nach dem vorhin Angeführten, wenn er von der Achtung als Bestimmungsgrund unterschieden wird, die Nötigung als ein Herabdrücken der Sinnlichkeit und das Gefühl als subjektive Seite derselben. Demnach ist nicht die Schätzung selbst oder das Vermögen zu schätzen eine psychische Anlage zu sittlichem Handeln, aber die dadurch bewirkte Affektion der Sinnlichkeit ist eine solche. Die Nötigung und das Gefühl sind hinsichtlich ihres Prinzips — der Schätzung — rein vernünftig und Gegenstände eines reinen vernünftigen Bewusstseins, als Einwirkungen auf die Sinnlichkeit aber Gemütsanlagen, nämlich zu sittlichem Handeln.

Es ist unmöglich, Kants Gedankengang hierbei völlig zu verstehen, wenn wir nicht in Betracht ziehen, was nach Kant die empirische Erkenntnis auszeichnet. Das Prinzip derselben liegt ja, sofern man es aus intellektuellem Gesichtspunkt betrachtet, in der reinen Apperzeption, die in der transszendentalen Synthese mit der sinnlichen Mannichfaltigkeit a priori als Material die empirische Anschauung konstituiert. Die Erkenntnis selbst ferner besteht in der apriorischen Synthese des Mannichfaltigen in der empirischen Anschauung. Erst damit ist das Objekt (das phänomenale) gegeben. Es wird durch die Einsicht der Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit einer gewissen Synthese als etwas für sich Bestehendes bestimmt. Die Eigenschaft, vom Denken bestimmt zu sein, tritt also nicht im Objekt als gegeben hervor, sondern

[1] Rel., S. 26.

die Regel des bestimmenden Verstandes wird auf das Objekt selbst als Bestimmung übertragen. Hierbei ist ferner zu beachten, dass in dem empirischen Objekt zwar eine gewisse Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit gegeben ist, aber die bestimmende Regel ist deshalb nicht in dem bestimmten Charakter, den sie als Grund für die Bestimmung des Objekts hat, gegeben. Daher giebt das einzelne empirische Faktum an und für sich keine Erkenntnis, die über dasselbe hinausgeht. Nur die apriorische Anschauung, die die *formale* Bestimmtheit der empirischen Anschauung darstellt, giebt eine über das Einzelne selbst hinausgehende Erkenntnis[1]. Aber in keinem Falle komme ich über das *empirisch* Gegebene hinaus. Ich komme nicht zu der *absoluten* Notwendigkeit, die der Vernunft selbst eigen ist. Aber nach dem eben Gesagten ist es auch klar, dass, wenn in einem bestimmten empirischen Faktum die bestimmende Vernunft selbst als das Bestimmende hindurchscheinen würde, damit auch der Anlass zu dem Mangel an absoluter Notwendigkeit, der auf dem empirischen Gebiet als solchem vorliegt, fortfallen würde. Eine solche Möglichkeit ist natürlich damit gegeben, dass die Vernunft selbst aus logischem Gesichtspunkt oder für das reine Denken das konstitutive Prinzip der empirischen Wirklichkeit ist, wenn sie auch als ein solches Prinzip nicht *gegeben* ist. Nun ist eben die moralische Nötigung von ihrer psychologischen Seite her eine Erscheinung mit einem solchen doppelten Charakter. Sie ist einerseits dem sinnlichen Erkenntnisvermögen in der inneren Erfahrung gegeben und erscheint damit als empirisch bestimmt. Soweit ist sie *nur* eine faktische Seelenerscheinung, die an und für sich durchaus keine über sich selbst hinausgehende allgemeingiltige Erkenntnis giebt, am allerwenigsten absolute oder rein intellektuelle Allgemeingiltigkeit. Daneben aber ist sie der reinen Vernunft gegeben, welche in ihr praktisch ist, und stellt insoweit die reine Vernunft selbst dar, wie sie durch die Idee von dem unbedingten Wert des reinen Willens für das Begehrungsvermögen gesetzgebend ist. Damit hat die Idee auch objektive Realität für sich selbst, ohne dass die zu ihrer Realität gehörige, aus gewissem Gesichtspunkt empirische Kausalität etwas von der absoluten Allgemeingiltigkeit wegnimmt. In dieser Kausalität tritt nämlich der rein intellektuelle Grund rein hervor, da der zur Empirie, sofern

[1] Siehe oben S. 69—70.

sie an und für sich betrachtet wird, gehörige Mangel an rein intellektueller Apriorität fortfällt. So verstehen wir, dass die Achtung nach Kant ein *Gefühl*, also etwas Empirisches ist, nichtsdestoweniger aber »a priori erkannt wird»[1].

Es ist nach diesem nun auch klar, welche Stellung die *Ethik* zur *Erkenntniskritik* im bezüglichen Punkte einnimmt. Die erstere muss in ihren höchsten Grundsatz, weil derselbe in der moralischen Nötigung Realität hat, empirische Elemente aufnehmen. Derselbe knüpft insofern an das empirisch gegebene, von Lustgefühlen affizierte Begehrungsvermögen an und stellt für dieses ein *Sollen* fest. Dagegen beschäftigt sich die Erkenntniskritik durchaus nicht mit einem *bestimmten Inhalt* der Erfahrung, sondern bloss mit dem *Begriff* der Erfahrung. Sie hat auch nur mit *reinen* Begriffen zu thun. Indessen ist die psychologische Realität, die die Nötigung in sich schliesst, *sofern* sie moralisch betrachtet wird, durchaus nicht psychologisch oder dem inneren Sinn gegeben, wenn sie auch zugleich eine Seite hat, durch die sie so gegeben ist. Vielmehr ist sie aus moralischem Gesichtspunkt nur der reinen praktischen Vernunft selbst gegeben. Sie ist zwar als ein von dem *theoretischen* Denken Unabhängiges gegeben, zugleich aber auch als von der reinen Vernunft konstituiert, insofern sie selbst Kausalität hat oder *praktisch* ist. Daher hat die Idee von dem unbedingten Wert des reinen Willens absolute Allgemeingiltigkeit. Auf diese Weise haben auch die empirischen Begriffe Willkür, Lust u. s. w., auf die im kategorischen Imperativ als fordernde Bezug genommen wird, durchaus keine grundlegende Bedeutung für die Giltigkeit desselben, vielmehr gehören sie zu dem höchsten Grundsatz nur deshalb, weil die Sittlichkeitsidee ursprünglich nur in und mit ihrer *Anwendung* auf den empirischen Willen gegeben ist.

26. Wir gehen nun zur zweiten der Lösung harrenden Frage über: *wie das Begehrungsvermögen, wenn es doch ein Naturvermögen ist, frei sein kann.* Wir haben bereits[2] nachgewiesen, dass die Freiheit, um die es sich hier bei dem von sinnlichen Begehrungen affizierten Willen handelt, negativ ist — Unabhängigkeit von den sinnlichen Begehrungen — ein Können. Die positive Freiheit ist, wie wir unten sehen werden, in der Nötigung wirklich.

Es sieht zwar a priori aus, als sei das Problem an sich

[1] Kr. d. pr. V., S. 90 u. 96. [2] S. 287.

widersinnig, da Kant ja, wie auch der oberflächlichste Kenner weiss, die Freiheit in eine intelligible Welt verlegt. Es ist nun aber thatsächlich durch die ganze vorige Untersuchung der strenge Beweis erbracht, dass *gerade der bestimmbare, von sinnlichen Begehrungen affizierte Wille wirklich frei ist.* Man erinnere sich nur daran, dass Kant in der Grundl. den kategorischen Imperativ gerade im Hinblick auf *diesen* Willen aufstellt, nicht im Hinblick auf eine reine Vernunft, die schon an sich mit dem Gesetz übereinstimmt. Kant sagt dies denn auch mit ausdrücklichen Worten in der Kr. d. pr. V.[1], wo er den Begriff der Pflicht einführt: dieser habe Geltung in Bezug auf einen pathologisch affizierten, obschon deswegen nicht pathologisch bestimmten, mithin immer freien Willen. Auf dasselbe kommt auch Folgendes hinaus: »Nun ist aber in der wirklichen Natur, so wie sie ein Gegenstand der Erfahrung ist, der freie Wille nicht von selbst zu solchen Maximen bestimmt . . .»[2]. Man beachte, der freie Wille wird auf die in der Erfahrung gegebene Natur bezogen. In der Kr. d. r. V.[3] wird ebenfalls ausdrücklich gesagt, dass der menschliche Wille zwar pathologisch affiziert (arbitrium sensitivum), dennoch aber frei sei, weil er nicht von der Sinnlichkeit necessitiert werde. Und diese Freiheit wird als eine praktische Freiheit von der transszendentalen geschieden; letztere sei Bedingung der ersteren. Ferner heisst es in derselben Schrift, dass in der Erfahrung die praktische Freiheit uns gegeben sei. Wir haben ein Vermögen, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen durch Begriffe zu überwinden. Diese Freiheit ist eine der Naturursachen und besteht in der »Kausalität der Vernunft in der Bestimmung des Willens». Indem diese Forderungen aufstellt, befreit sie uns von der Abhängigkeit von der Natur, vom Triebe. Ob die befreiende Vernunft ihrerseits wiederum von tiefer liegenden Natursachen bestimmt ist, geht uns, sagt Kant, auf dem praktischen Gebiete gar nichts an[4]. In der Met. d. S. wird gleichfalls mit deutlichen Worten gesagt, dass die menschliche Willkür zwar pathologisch affiziert, aber frei sei[5]. Weiter heisst es in derselben Schrift, dass das mit Vernunft begabte »Sinnenwesen» verpflichtet sei[6]. Das schliesst in sich, dass der

[1] S. 38. [2] S. 54. [3] S. 429.
[4] S. 608—609. [5] R. IX, S. 12; vgl. auch Lose Bl. II, S. 9 u. 28.
[6] R. IX, S. 268 und 294, Anm.; vgl. Lose Bl. II, S. 31.

für die Sinne gegebene Mensch (homo phænomenon) frei ist. Auch wird die Behauptung von einer in der Erfahrung gegebenen Freiheit wiederholt[1]. In den Reflexionen Kants zur Kr. d. r. V. II von *B. Erdmann* heisst es § 1539: »Wir haben nicht nötig, die Wirklichkeit der Freiheit zu beweisen, denn die liegt als psychologische im moralischen Gesetze u. s. w.» §§ 1545 u. 1546 heisst es zwar, dass wir aus der Erfahrung die Freiheit nicht beweisen können, das *Sollen* des moralischen Gesetzes aber — heisst es weiter — enthält ein *Können*. Damit ist also nichts anderes gesagt, als dass die Freiheit in dem gegebenen *Sollen* gegeben sei, was mit dem vorhin Gesagten in vollem Einklang steht[2]. Es steht demnach ganz ausser Zweifel, dass Kant eine Freiheit lehrt, die im Phänomene gegeben sei, und zwar als eine Macht, unabhängig von dem Naturtriebe sich zu bestimmen.

Angesichts dieser Thatsachen ist es schlechterdings unbegreiflich, wie man den Anspruch erheben kann, die Freiheitslehre Kants darzustellen, ohne diese Freiheit auch nur mit einem Worte zu berühren oder zu versuchen sie zu erklären, wie es z. B. der Fall ist bei *Thon,* Die Grundprinzipien der Kantischen Moralphilosophie in ihrer Entwicklung, *Neumark,* Die Freiheitslehre bei Kant und Schopenhauer, *Zange,* Über das Fundament der Ethik, *Gerhard,* Kants Lehre von der Freiheit, *Boström,* Kritisch vergleichende Darstellung der ethischen Grundgedanken Kants und Schopenhauers. Freilich führt letzterer am Schlusse seiner Darstellung eine Stelle bei Kant an, nämlich jene oben aus der Met. d. S. angeführte, wo gesagt wird, dass die Freiheit in der Erfahrung gegeben sei. Er äussert aber dazu, dass dieser Ausspruch »alles, was wir im Obigen durch unsere Deutungsversuche mit grosser Mühe aufgebaut haben», umzuwerfen scheine. Die Stelle wäre nach B. einfach unbegreiflich. Warum aber werden denn nicht als ebenso unbegreiflich auch alle die übrigen Stellen bei Kant aufgeführt, wo das Arbitrium sensitivum oder der von sinnlichen Begehrungen affizierte Wille als frei aufgefasst wird, indem er von der Sinnlichkeit nicht necessitiert sei, sondern sich unabhängig von ihr bestimmen könne?

---

[1] S. 28; vgl. Lose Bl. II, S. 139—140: "Die Willkür als Naturvermögen ist frei."

[2] Zu beachten ist, dass die angeführten Reflexionen von Erdmann auf die spätere kritische Periode bezogen werden.

27. Wir wollen wegen der Lösung unserer Aufgabe zuerst versuchen, *den Charakter der Freiheit, die dem von sinnlichen Begehrungen affizierten Willen zukommen soll,* genau zu bestimmen. Wir halten uns zu dem Zweck an die bekannte Darstellung in der Grundl., wo gesagt wird, dass die Freiheit aus praktischem Gesichtspunkt in einer Idee gegeben sei, welche jedes vernünftige Wesen seinen Handlungen zu Grunde lege. »Nun behaupte ich, dass wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, notwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle. Denn in einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die praktisch ist, d. i. Kausalität in Ansehung ihrer Objekte hat. Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eignen Bewusstsein in Ansehung ihrer Urteile anderwärts her eine Lenkung empfinge, denn alsdann würde das Subjekt nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe die Bestimmung der Urteilskraft zuschreiben. Sie muss sich selbst als Urheberin ihrer Prinzipien ansehen, unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muss sie als praktische Vernunft oder als Wille eines vernünftigen Wesens von ihr selbst als frei angesehen werden[1].» Man beachte, es ist nichts, das die Vernunft *in ihrem eignen Bewusstsein* zum Urteilen und somit zum Handeln antriebe. Unter der Idee der Freiheit handeln bedeutet: unter der Idee der Vernunft, sofern sie in ihrem Urteil und somit in ihrer Handlung von jedem Triebe unabhängig ist, handeln. Diese Kausalität der Vernunft, die natürlich mit ihrer Bestimmung des Willens identisch ist, wird in der Kr. d. r. V. praktische Freiheit genannt. »Diejenige Willkür» (hier = Begehrungsvermögen), »welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann, heisst die *freie Willkür* (arbitrium liberum)[2]». »Wir erkennen also die praktische Freiheit durch Erfahrung als eine von den Natursachen, nämlich eine Kausalität der Vernunft in Bestimmung des Willens[3].» In einer ähnlichen Bedeutung wird in der Met. d. S. die Freiheit der von sinnlichen Begehrungen affizierten Willkür beigelegt als »Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe»[4]. Die in »Reflexionen» u. s. w. erwähnte psycholo-

[1] S. 76—77. [2] S. 608. [3] S. 609.

[4] R. IX, S. 12 u. 28.

gische Freiheit kann wohl keine andere sein als die in der Grundl. behandelte, die psychologischer Natur ist, insofern als das Subjekt sich in seiner Handlung nur frei denkt. Es dürfte aus dem Angeführten wohl unzweideutig hervorgehen, dass die Freiheit, die dem von sinnlichen Begehrungen affizierten Willen zukommt, nichts anderes ist als ein *Vermögen* oder eine *Macht* der Vernunft, die Kausalität des Begehrungsvermögens selbständig zu leiten, d. h. ihr Vermögen selbständiger Kausalität, unabhängig von den affizierenden sinnlichen Neigungen[1]. Die Vernunft, sofern sie die Kausalität des Begehrungsvermögens leitet, ist praktische Vernunft. Deshalb kann die Freiheit auch definiert werden als das Vermögen der Vernunft, selbständig praktisch zu sein, unabhängig von affizierenden sinnlichen Neigungen[2]. Nun ist jedoch zu beachten, dass die Vernunft dieses Vermögen nur dadurch hat, dass sie eine Vorschrift giebt, welche auf die Kausalität des Begehrungsvermögens Einfluss ausübt und Macht über sie hat, wenn auch sinnliche Neigungen innerhalb des Begehrungsvermögens der Vernunft entgegenarbeiten. Demnach bedeutet das *Vermögen* der Vernunft, praktisch zu sein, eine wirkliche praktische Vernunft oder eine wirkliche Kausalität der Vernunft in Bezug auf das Begehrungsvermögen, wenngleich dieser Kausalität entgegengearbeitet wird. *Daher* ist die Vernunft insofern ein Wille. Es wurde bereits oben dargethan, dass *die praktische Vernunft* und *der Wille als ein sensibles Begehrungsvermögen* verschiedene Seiten derselben Sache sind. Jene ist die Vernunft, insofern sie eine Kausalität des Begehrungsvermögens konstituiert oder selbst das Prinzip dieser Kausalität ist. Der Wille als ein sensibles Begehrungsvermögen ist aber eben diese Kausalität, sofern er die Vernunft als Prinzip oder als Bestimmungsgrund hat[3]. Derselbe Unterschied und dieselbe Identität kehren wieder, wenn wir die affizierenden sinnlichen Begehrungen in Betracht ziehen. Diese affizieren *nicht* die praktische Vernunft selbst als Prinzip, wohl aber die darin enthaltene Kausalität, also den Willen. Daher

---

[1] Direkt wird die Freiheit so bezeichnet in der Kr. d. pr. V., S. 127 u. 142.

[2] Geradezu wird die moralische Freiheit bezeichnet als das Vermögen der reinen Vernunft, praktisch zu sein, unabhängig von affizierenden sinnlichen Neigungen, R. IX, S. 12.

[3] Oben S. 283 ff. Die entsprechende Terminologie hier nach der Met. d. S. *Wille* und *Willkür*.

ist die praktische Vernunft als Prinzip der Kausalität ein *blosses Vermögen,* nämlich in Bezug auf die die letztere hemmenden Begehrungen, und als freie ist sie das Vermögen, selbständig ihre Kausalität *durchzuführen,* d. h. praktisch zu sein, unabhängig von den die Kausalität hemmenden Begehrungen, ein Vermögen, welches unter den Vorschriften der praktischen Vernunft steht. Der Wille ist die von den sinnlichen Begierden affizierte und gehemmte Kausalität, die die Vernunft als Prinzip oder Bestimmungsgrund hat. Wenn diese Kausalität frei ist, ist sie es in Ansehung ihres Prinzips, der praktischen Vernunft, die jedoch *niemals* von Kant als von Begehrungen affiziert betrachtet wird.

28. Nachdem wir nun bestimmt haben, worin die Freiheit des von sinnlichen Begehrungen affizierten Willens eigentlich besteht, gehen wir zur *näheren Erklärung, wie seine Freiheit trotz seines phänomenalen Charakters möglich ist,* über. Wir kehren deshalb zu dem aus der Grundl. Angeführten zurück. Ist ein Wille gegeben, so ist damit eine Kausalität der Vernunft gegeben. Diese ist für das handelnde vernünftige Wesen und in der Handlung selbst frei. Wenn es sich auch bei einer tiefer gehenden theoretischen Betrachtung zeigen sollte, dass die Vernunft selbst von tiefer liegenden Ursachen bestimmt ist, so geht das uns auf dem praktischen Gebiete, wo es sich eben darum handelt, wie das Verhältnis sich uns im Handeln selbst darstellt, nichts an. Auf dem praktischen Gebiete handelt es sich nämlich um die Giltigkeit von Vorschriften für einen freien Willen, und es liegt auf der Hand, dass für den Handelnden die Vorschrift die gleiche Geltung hat, ob er sich nun beim Handeln nur frei dünkt oder wirklich frei ist[1]. »Diesen Weg» (die Freiheit als eine bei der Handlung des vernünftigen Wesen vorkommende Idee zu erklären) »schlage ich deswegen ein, damit ich mich nicht verbindlich machen dürfte, die Freiheit auch in ihrer theoretischen Absicht zu beweisen. Denn wenn dieses letztere auch unausgemacht gelassen wird, so gelten doch dieselben Gesetze für ein Wesen, das nicht anders als unter der Idee seiner Freiheit handeln kann, die ein Wesen, das wirklich frei wäre, verbinden würden»[2]. Wir ersehen hieraus, dass

---

[1] Kr. d. r. V., S. 609.

[2] Grundl., S. 76. Anm.

es das beim Handeln existierende *Bewusstsein* der Freiheit ist, welches Gesetze der Freiheit möglich macht, weshalb es aus praktischem Gesichtspunkt dasselbe ist wie eine wirkliche Freiheit. Aus praktischem Gesichtspunkt ist mithin der Wille frei, lediglich indem die Vernunft sich als mächtig auffasst, ihre Kausalität unabhängig von entgegenwirkenden sinnlichen Begierden, selbständig durchzuführen. Hierdurch dürfte in der That erklärt sein, wie man sagen kann, die Freiheit sei im Phänomen oder in der Erfahrung als eine der Naturursachen gegeben. Thatsache ist, dass die Vernunft bei jedem Willen sich als frei bei der Handlung auffasst. Und diese sich als frei auffassende Vernunft wirkt als eine der Naturursachen. Zwar ist diese Freiheit, als in der Erfahrung gegeben, nur eine subjektive (psychologische) Freiheit, und aus demselben Gesichtspunkte ist die sich als frei auffassende Vernunft durch das Kausalgesetz gebunden. Aber eben diese gegebene subjektive Freiheit ist *praktisch* genommen eine wirkliche Freiheit, da es hier nur darauf ankommt, wie die Sache sich der *praktischen* Reflexion darstellt, nicht der *theoretischen*, die nach den Gesetzen der Erfahrung entscheidet, was faktisch gegeben ist.

Indessen müssen wir hier wohl den Unterschied zwischen zwei Arten von Freiheit beachten, nämlich einerseits der Freiheit, die wir die formale nennen können und die bloss in dem Vermögen der Vernunft *überhaupt* besteht, durch Begriffe, diese mögen nun einen beliebigen Inhalt haben, selbständig ihre Kausalität bei dem Begehrungsvermögen durchzuführen, andererseits der eigentlich moralischen Freiheit, welche das Vermögen der *reinen* praktischen Vernunft ist, durch sich selbst das Handeln zu bestimmen. Die moralische Freiheit ist natürlich die einzige ihrem Begriff nach vollständige Freiheit. In der formalen Freiheit kann die Bestimmung des Willens seitens der Vernunft von vorhandenen Triebfedern bedingt, wenn auch nicht hervorgerufen sein. Nun ist zu beachten, dass, wenn Kant, wie an der aus der Grundl. angeführten Stelle, von dem Begriff Wille überhaupt ausgeht, das Freiheitsbewusstsein, das damit verknüpft wird, höchstens das Bewusstsein *formaler* Freiheit sein kann, sofern es sich um ein konkretes Bewusstsein von Freiheit und nicht nur um eine abstrakte Idee davon handeln soll. Die moralische Freiheit setzt nämlich *einen reinen Willen* voraus, aber ein kon-

kretes Bewusstsein einer solchen kann nicht als zum Begriff des Willens gehörig vorausgesetzt werden[1]. Indessen ist es gewöhnlich diese vollständige Freiheit, die Kant im Auge hat, wenn er von der Wirklichkeit der Freiheit bei dem von sinnlichen Begierden affizierten Willen spricht und sie als in der Erfahrung gegeben betrachtet. Um dies zu verstehen, brauchen wir jedoch bloss der methodischen Anweisung über den Unterschied zwischen *praktischer* und *theoretischer* Realität zu folgen, wie sie die Stelle in der Grundl. uns giebt, wenn wir auch nicht meinen dürfen, auf diesem Wege direkt zum verlangten Ziele zu kommen.

Die moralische Freiheit ist im faktischen Pflichtbewusstsein gegeben. Das vernünftige Wesen weiss von sich, dass es moralisch frei ist, indem es sich eines unbedingten Sollens bewusst ist. Das letztere Bewusstsein ist das Primäre[2]. Dieses ist auch in der Erfahrung als eine den Willen beeinflussende Idee gegeben. Diese Idee wurde aber oben als ihrem Inhalt nach rein vernünftig dargethan, sie ist nämlich die Idee des unbedingten Wertes des reinen Willens, auf das sensible Begehrungsvermögen angewandt. Und sie hat, aus praktischem Gesichtspunkt, *in und für sich selbst*, unabhängig von jeglicher Erfahrung, Giltigkeit und Realität, indem sie das sensible Begehrungsvermögen nötigt und somit einen reinen Willen darstellt. Sie hat also diese Realität *nicht* als in der Erfahrung — dem inneren Sinne — gegeben, sondern nur *für* die reine Vernunft selbst als praktisch. Wenn aber das Pflichtbewusstsein an und für sich Realität hat, hat auch das Freiheitsbewusstsein, sofern es dem ersteren inhäriert, Realität. Natürlich hat es, wie jenes, seine Realität nicht *als gegeben* in der innern Erfahrung: für diese existiert nur das Faktum, dass wir uns als frei *denken*, aber keine wirkliche Freiheit. Das Freiheitsbewusstsein besitzt aber Realität an und für sich selbst oder in der moralischen Reflexion, welche das Pflichtbewusstsein ist und objektive Realität hat, indem sie sich in der Nötigung als ein reiner Wille darstellt. Anders ausgedrückt: Die Idee der Freiheit, die zu dem Pflichtbewusstsein

---

[1] Dieses folgt aus der Darstellung, wie sie oben S. 232 ff. und 289 ff. für den kategorischen Imperativ als einen synthetischen Satz gegeben ist. Eine gründlichere Untersuchung der fraglichen Stelle in der Grundl. wird der zweite Teil dieser Schrift bringen.

[2] Siehe z. B. Kr. d. pr. V., S. 34—35; Rel., S. 42, 47, 52 Anm. und 53.

gehört, ist eine *wirkliche* Freiheit, welche Freiheit jedoch nur für das praktische Denken existiert. Für die *theoretische* Reflexion, die das Pflichtbewusstsein und den darin enthaltenen Freiheitsgedanken als einen psychischen Prozess betrachtet, der faktisch gegeben ist, existiert keine wirkliche Verpflichtung und keine wirkliche Freiheit, da alles, sofern es ihr gegeben, von Naturgesetzen bestimmt ist.

Wir versuchen nun zu bestimmen, *in welcher Weise das Freiheitsbewusstsein im Pflichtbewusstsein enthalten ist und damit in und bei dem sensibeln Begehrungsvermögen Realität hat.* Das Pflichtbewusstsein ist in erster Reihe die Idee des unbedingten Wertes des reinen Willens. Diese Idee, die in der Nötigung des sensibeln Begehrungsvermögens Realität hat, ist damit eine Idee vom unbedingten Vorzuge der unmittelbaren Gesetzesbestimmtheit vor der Bestimmtheit durch empirische Bestimmungsgründe. Die Nötigung ist gegeben als eine von der Idee konstituierte Kausalität, die die Übermacht der Neigung vernichtet, der aber dennoch diese letztere entgegenarbeitet. Dabei wird dieser Kausalität unbedingter Vorzug vor jener, welche den letzterwähnten Bestimmungsgrund hat, zuerkannt. Das Pflichtbewusstsein als reales bedeutet demnach eine wirkliche reine praktische Vernunft, die jedoch nur im Bewusstsein ihrer selbst als einer objektiv unbedingt übergeordneten Kausalität, der zwar entgegengearbeitet, die aber nicht gehemmt wird, existiert. Das moralische Freiheitsbewusstsein, das in dem ersteren vorkommt, ist nach dem Obigen das Selbstbewusstsein der reinen praktischen Vernunft, sofern sie die Macht besitzt, selbständig ihre Kausalität in Bezug auf die ihr entgegenwirkenden empirischen Bestimmungsgründe durchzuführen und letztere ihrer eigenen Kausalität unterzuordnen, oder das Bewusstsein der reinen Vernunft von ihrer Kausalität, insofern die Kausalität in Bezug auf ihr Prinzip die Macht hat, unabhängig von den ihr entgegenarbeitenden Bestimmungsgründen selbständig zu funktionieren. Da nun das Pflichtbewusstsein an und für sich Realität besitzt, hat auch das moralische Freiheitsbewusstsein, als im ersteren enthalten, an und für sich Realität, so dass die Kausalität der Vernunft insofern wirklich die Macht hat, in der angegebenen Weise zu wirken.

Wir verstehen jetzt, wie das sensible Begehrungsvermögen wirklich, nicht nur subjektiv, frei sein kann. Die vom Pflicht-

gedanken in der Nötigung konstituierte Kausalität ist eine natürliche Kausalität, mithin ein sensibles Begehrungsvermögen. Dieses ist in der angegebenen Bedeutung frei, zwar nicht *als sensibel* oder für die innere Erfahrung, aber als in dem rein vernünftigen Pflichtbewusstsein *frei gedacht.* Die Idee seiner Freiheit, als im nötigenden Pflichtbewusstsein enthalten, ist wirkliche Freiheit, und zugleich ist die hier thätige Vernunft selbst das Erkenntnisvermögen, für welches die Freiheit existiert.

29. Nun können wir auch den nach der Met. d. S. festgestellten *Unterschied zwischen »Wille» und »Willkür»*, *insbesondere »reinem Willen» und »freier Willkür» besser verstehen*[1]. Der *»reine Wille»* ist der Pflichtgedanke, welcher als praktisches Gesetz eine natürliche Kausalität in der Nötigung konstituiert. Da nun für alles Handeln nach dem Obigen ein sensibles Begehrungsvermögen vorausgesetzt wird, ein solches aber eine natürliche Kausalität in sich schliesst, so kann jene Thätigkeit, welche dem reinen Willen zukommt, und die darin besteht, dass der Pflichtgedanke eine natürliche Kausalität, oder ein oberes Begehrungsvermögen konstituiert, unmöglich ein *Handeln* genannt werden. Wohl aber kann sie eine praktische *Gesetzgebung* genannt werden, indem das praktische Gesetz eines Handlungsvermögens festgestellt wird. Also ist der reine Wille nicht handelnd, aber gesetzgebend. Es kann auch nicht gesagt werden, seine Thätigkeit sei frei in dem Sinne, dass sie von einer blossen *Macht* des reinen Willens, in bestimmter Weise thätig zu sein, ausginge. Denn der Wille *ist* die Thätigkeit selbst als durchweg vom Pflichtgedanken als praktischem Gesetz bestimmt. Die Thätigkeit des reinen Willens als *seine* Thätigkeit ist mithin *notwendig.* — Die *»freie Willkür»* aber ist die vom Pflichtgedanken als praktischem Gesetz konstituierte natürliche Kausalität und so infolge des Gesetzes ein oberes Begehrungs- oder Handlungsvermögen, welches in Bezug auf sein Prinzip die *Macht* hat, unabhängig von den ihm entgegenarbeitenden empirischen Bestimmungsgründen selbständig zu handeln, oder dieselbe Kausalität, bezw. Begehrungsvermögen, als von den letzteren *affiziert,* aber nicht *bestimmt.* Auch verstehen wir nun, was für ein Wille es ist, in Bezug auf den jene

---

[1] Siehe oben S. 283 ff.

Schätzung der Nötigung, deren Gegenstand diese sein muss, um wirklich zu sein, zunächst stattfindet. Der Pflichtgedanke ohne besonderen Schätzungsgegenstand, d. h. der, welcher vor der Nötigung vorhergeht, bezieht sich auf den Willen überhaupt. Der Pflichtgedanke aber, welcher die Nötigung zum Schätzungsgegenstand hat, und der allein ein *bestimmter* Gedanke ist, bezieht sich zwar im allgemeinen auf den Willen überhaupt, im besonderen aber auf *das* Handlungsvermögen, welches durch die Nötigung verwirklicht wird. Dieses Vermögen ist das in der Nötigung enthaltene obere Begehrungsvermögen. Die Schätzung bedeutet, in Ansehung dieses, dass es, *wenn* es in seinem *Handeln* von der Vernunft oder von objektiven Gründen bestimmt wird, trotz seines aus einem Gesichtspunkte sensibeln Charakters die empirischen Bestimmungsgründe unbedingt sich selbst, d. h., da die Vernunft sein *Selbst* ist, der Vernunft unterordnet. Zu beachten ist, dass es wohl, für sich betrachtet, den Pflichtgedanken zum unmittelbaren Bestimmungsgrund als praktisches Gesetz hat, und dass es eben deswegen oberes Begehrungsvermögen *ist.* Es hat es aber keineswegs durch ein selbständiges Handeln, sondern nur durch eine allem Handeln vorausgehende Einwirkung des Pflichtgedankens auf das sensible Begehrungsvermögen, wodurch es (das obere Begehrungsvermögen) erst als Handlungsvermögen da ist. Es ist deshalb nicht gesagt, dass es in seinem *Handeln,* wenn es zu den sinnlichen Begierden in Beziehung tritt, den Pflichtgedanken zum unmittelbaren Bestimmungsgrund hat, sondern es kann auf das Besiegen des Widerstandes der Begehrungen verzichten und handelt damit auch, wenigstens negativ. Nur soviel steht infolge der Realität des Pflichtgedankens fest, dass, wenn es nach objektiven Gründen handelt, es unbedingt den erwähnten Bestimmungsgrund für sein Handeln hat, m. a. W., dass es unbedingt *soll,* und in Zusammenhang damit eben infolge der Realität des Freiheitsgedankens, dass es *kann.*

30. Man könnte fragen, ob nicht *die von der Idee konstituierte Kausalität in der Nötigung unvollständig sei, da sie die Macht der sinnlichen Begierden als Bestimmungsgründe nicht völlig vernichtet, und ob demnach wirklich die reine Vernunft praktisch sei.* Die Kausalität ist aber nicht unvollständig, und die reine Vernunft ist wirklich praktisch, wenn nur *der Bestimmungsgrund*

die reine Vernunft als praktisches Gesetz ist. Die *äussere* Wirkung bedeutet nichts. Ausserdem ist zu beachten, dass, wenn die sittliche *Handlung* mit demselben Akte, wodurch das obere Begehrungsvermögen konstituiert wurde, erfolgte, dieselbe nur eine naturnotwendige Folge der Kausalität wäre, welche das obere Begehrungsvermögen ist. Damit eine Handlung aber ethische Bedeutung habe, muss sie *als solche* das Sittengesetz als unmittelbaren Bestimmungsgrund haben. Also ist ein neuer Akt der reinen Vernunft im Pflichtgedanken erforderlich, damit ein sittliches Handeln stattfinde. — Schliesslich ist zu bemerken, dass die reine Vernunft, wenn sie Kausalität hat, *ihrem Begriff* selbst nach *frei* ist, insofern als sie nach ihrem eignen Gesetze nur wirken *kann*, nicht aber es notwendigerweise thut[1]. Daher wäre das obere Begehrungsvermögen nicht vernünftig, oder die reine Vernunft nicht in ihm immanent, wenn es nicht vollständig frei wäre.

31. Bei dieser ganzen Untersuchung der Freiheit ist genau festzuhalten, dass wir uns hier auf dem Standpunkte befinden, der *den zweiten Teil der »Grundlegung»* kennzeichnet. D. h. wir versuchen, den kategorischen Imperativ philosophisch zu bestimmen, wobei wir von seinem Charakter als apodiktisch gewisses Faktum *für das sittliche Bewusstsein* ausgehen. Nicht aber ist es unsere Aufgabe, zu erklären, wie er, *rein logisch betrachtet,* Giltigkeit haben *kann.* In Übereinstimmung damit gehen wir von dem Korrelat des Imperativs, der Freiheit, als *praktisch* wirklich oder *für das sittliche Bewusstsein* wirklich, aus. Dagegen ist es keineswegs unsere Aufgabe, zu erörtern, wie sie rein logisch betrachtet oder vor dem Forum der theoretischen Vernunft wirklich sein kann. Wir haben hier mithin gar nicht berührt, was Kant in der Kr. d. r. V. die transszendentale Freiheit, sondern nur, was er dort die praktische Freiheit nennt.

32. Es dürfte hier zweckmässig sein, zwei verschiedene Ansichten betreffs der Kantischen Lehre vom Sittengesetz oder der reinen praktischen Vernunft — *die Ansichten Schleiermachers und Burmans* — einander gegenüberzustellen. *Ersterer* kritisiert das Kantische Sollen in der Weise, dass die Ver-

---

[1] Dieses wird späterhin dargelegt werden, wenn wir zur vollständigen Erörterung der Kantischen Freiheitslehre gelangen. Was jetzt, hierauf gestützt, gesagt wird, führen wir lediglich an, um Missverständnissen hinsichtlich des vorhin Behandelten vorzubeugen.

nunft keine Forderung an die Sinnlichkeit stellen könne, denn diese sei dafür nicht empfänglich; auch nicht an das obere Begehrungsvermögen als gehorchend, denn indem die Vernunft Forderungen erhebt, sei sie selbst begehrend und demnach oberes Begehrungsvermögen, wodurch der Unterschied zwischen dem Befehlenden und dem Gehorchenden wegfalle; auch nicht als allgemeine Vernunft an die individuelle, denn sofern die letztere die Forderung anerkennt, fordert sie etwas von sich selbst, will demnach etwas, von dem kein Sollen entstehen kann[1]. »Da Schleiermacher die Freiheit ignoriert, erhält das Sollen die Bedeutung der Ohnmacht eines Gesetzes, das ein sinnliches Material unmittelbar bestimmt.» Die Anmerkungen Schleiermachers gehen auf die »Notwendigkeit, den sittlichen Willen als ein sinnlich vernünftiges Vermögen, das sich selbst Gesetz ist, zu fassen. Dahin gehört auch seine Äusserung, dass die reine Vernunft, indem sie etwas fordert, selbst Begehrungsvermögen sei.»

Dagegen nun *Burman*: »Das Sittengesetz ist nach Kant Freiheitsgesetz, denn es ist der positive Begriff der Freiheit oder das Selbstbewusstsein der reinen praktischen Vernunft». Schleiermacher übersehe, »dass die reine Vernunft, wenn sie gegenüber einem von sinnlichen Motiven erregten Willen nötigend ist, nicht durch eine Vorstellung Grund einer Handlung ist, sondern Grund des Begriffs einer Handlung oder Handlungsweise als wesentlich nicht für die Vernunft selbst, sondern für den Willen, der sich von ihr abwenden kann. Der Wille kann die Forderung der Vernunft erfüllen oder verwerfen; ob er nun aber gehorcht oder nicht — die Forderung ist dennoch wirkliches Gesetz, weil sie . . . nicht nur dem Willen den Unterschied zwischen Recht und Unrecht klar macht oder den Weg weist, sondern ihn auch antreibt, den rechten Weg zu wählen. Die Vernunft übt also unmittelbar im Willen eine eigene Thätigkeit aus als Voraussetzung für den moralischen Beschluss des Willens. Wenn die Vernunft und der Wille ohne weiteres identifiziert werden, so ist der Beschluss nur eine Fortsetzung dieser Thätigkeit der Vernunft, so dass der unsittliche Beschluss und überhaupt jede Nichtentsprechung zwischen Willen und Vernunft und jede dadurch entstehende Forderung von Seiten

---

[1] *Burman*, Über Schleiermachers Kritik der Kantischen und Fichteschen Sittenlehren, S. 141—142.

der Vernunft nur die Ohnmacht der Vernunft ausdrückt, oder dass sie als Wille eine endliche oder sinnliche Vernunft ist ...». »Für Kant aber stellt sich die Frage anders. Wenn er auch nicht mit der nötigen Klarheit zwischen der reinen Vernunft, die das Sittengesetz ausmacht, und der endlichen Vernunft, die für sich dieses Gesetz stiften soll, unterscheidet, so ist der Unterschied dennoch durch seine allgemeine Weise, die intelligible Welt von der empirischen zu sondern, unzweideutig angegeben. Die intelligible Vernunft ist nicht dadurch Begehrungsvermögen, dass sie an die empirische Vernunft Forderungen stellt. Sie gewinnt nämlich nicht für sich hierdurch eine Bestimmtheit, deren sie sonst ermangeln würde . . . Sie fordert, dass die empirische Vernunft innerhalb ihrer selbst die Sinnlichkeit in ein richtiges Verhältnis zur Vernunft bringe, diese Forderung könnte sie aber nicht erheben, wenn sie nicht für sich selbst reine Vernunft wäre». »Dass der Wille ein Gesetz hat, das er nicht selbst in allen Beziehungen geschaffen, ist ein Widerspruch, wenn die Freiheit die absolute Form des Willens ist. Nach Kant gehören aber zum sittlichen Leben ein reiner oder vernünftiger Wille und ein sinnliches Begehrungsvermögen, welche beide bei einem gemeinsamen Subjekte vereint sind, an das sie ihre Forderungen stellen, zwischen welch letzteren das Subjekt frei wählt. Dass die moralische Freiheit sich in einer Wahl zwischen Wesen und Phänomen kundgiebt, hat Kant richtig hervorgehoben. Er hat sich aber dadurch in Schwierigkeiten verwickelt, dass er nicht klar zwischen dem wählenden Willen und dem vernünftigen unterschied» [1].

Soviel erhellt aus dieser Kontroverse, dass *Schleiermacher* Kant nach seinem eigenen naturalistischen Standpunkte deutet. Er sieht in dem Charakter der Vernunft zu fordern einen Ausdruck für den Mangel derselben an Reinheit und Vollkommenheit. Indem die Vernunft fordre, sei sie ein Begehrungsvermögen, das etwas begehrt, es aber nicht mit dem Begehren erreicht. Damit ist die Vernunft als eine in natürlicher Weise wirkende psychische Kraft gedacht, die infolge Widerstandes in gewisser Beziehung machtlos ist. Er übersieht dabei, dass die reine Vernunft als praktisches Gesetz nur dadurch wirkt, dass sie *unmittelbarer* Bestimmungsgrund eines

[1] S. 145—148.

Begehrens ist, und dass ihre Reinheit in dieser Beziehung darin liegt, dass sie insoweit *an und für sich*, unabhängig von aller Sinnlichkeit, ein Begehren konstituiert. Darum, dass sie das Prinzip eines Begehrens ist, ist sie keine Naturkraft, denn dies ist sie nur *für sich selbst*, also in ihrer reinen Vernünftigkeit. Was für eine äussere Wirkung aus dem Begehren entsteht, ist gänzlich belanglos, da die Vernunft nur als Bestimmungsgrund hier Bedeutung hat. Ist mithin dieser wirklich *rein*, so ist die Vernunft da als *reine* praktische Vernunft.

Deshalb ist es *im allgemeinen* richtig von *Burman*, an der Reinheit und Absolutheit der Vernunft bei Kant festzuhalten. Es ist jedoch zweifelhaft, ob Burman nicht Kant aus einem anderen Gesichtspunkte, nämlich dem *Boströmschen*, gedeutet hat. Der Ausdruck: »wenn er auch nicht mit der nötigen Klarheit zwischen der intelligiblen Vernunft und der empirischen Vernunft, die für sich dieses Gesetz stiften soll, unterscheidet», verglichen mit dem andern: »er hat sich aber dadurch in Schwierigkeiten verwickelt, dass er nicht klar zwischen dem wählenden Willen und dem vernünftigen unterschied», erregt Verdacht. Hier scheint Burman zweifellos mit »empirischer Vernunft» den von Neigungen affizierten bestimmbaren Willen als »die freie Willkür» zu meinen. Der »Mangel an nötiger Klarheit» scheint demnach einen Mangel an klarem Unterscheiden der »intelligiblen Vernunft» von der »freien Willkür» zu bedeuten. Wir betonen hier zunächst, dass jener »Mangel» bei Kant durchgängig und prinzipieller Natur ist. Man braucht ja, um dies einzusehen, nur daran zu denken, dass seine ganze Lehre von der theoretischen Möglichkeit der Freiheit in der Kr. d. r. V. und der Kr. d. pr. V. eben auf dem Grundpfeiler ruht, dass die Freiheit, und zwar gerade die Freiheit als Macht, sich nach dem Sittengesetze zu bestimmen, einer intelligiblen Vernunft angehört. Es handelt sich hier also wohl um einen *prinzipiellen* Unterschied im Standpunkte zwischen Kant und Burman. Es ist nicht eine zufällige Inkonsequenz, sondern ein prinzipieller Standpunkt, dem die Kritik gilt. Dass diese Kritik aus Boströmschem Gesichtspunkte unternommen wird, ist so augenfällig, dass es nicht besonders nachgewiesen zu werden braucht. Analog lässt sich nun vermuten, dass, wie Schleiermacher Kant von dem Standpunkte seiner Kritik aus deutet, Burman das in ähnlicher Weise thut.

Halten wir an dem von Burman verwendeten Ausdruck

»empirische Vernunft» im Gegensatz zur intelligiblen, reinen, praktischen Vernunft fest. Wir haben bereits oben erwähnt, dass bei Kant der Ausdruck empirisch praktische Vernunft nur im Sinne von empirisch bedingter praktischer Vernunft vorkommt, im Gegensatz zu derjenigen Vernunft, die durch sich selbst eine praktische Kausalität konstituiert[1]. Hier hat der Ausdruck aber entschieden eine andere Bedeutung, nämlich die einer in der Erfahrung gegebenen, endlichen, praktischen Vernunft mit der Freiheit (Wahlfreiheit) als Eigenschaft, mit der »freien Willkür», d. h. dem von sinnlichen Begierden affizierten aber freien Willen, identifizierbar. Gegen diese Identifikation ist nun eigentlich nichts anzumerken, wenn man sie im allgemeinen betrachtet, denn Kant identifiziert thatsächlich praktische Vernunft und Willen (als Handlungsvermögen). Aber diese Identifikation hat bei ihm *stets* die Bedeutung, dass die Vernunft nur insofern Wille ist, als sie einer Kausalität den *Bestimmungsgrund* giebt. Dieses ist von grossem Gewicht insofern, als Kant zwar vom Willen als einer Kausalität mit einem in der Vernunft gegebenen Begriff als Bestimmungsgrund sagt, er sei von sinnlichen Neigungen affiziert, niemals aber diesen Ausdruck von der praktischen Vernunft selbst gebraucht. Damit ist zu verbinden, dass von der »praktischen Vernunft» nie gesagt wird, sie werde vom Sittengesetz sollicitiert. Dieses würde nämlich bedeuten, dass ihr ein Gefühl oder etwas Ähnliches anhafte, was ihrem Wesen widerstreitet. Es ist wahr, dass die Vernunft als im inneren Sinne vorkommend, d. h. als eine gewisse Art psychischer Erscheinungen, hinsichtlich ihrer Thätigkeit von vorausgehenden bestimmenden Ursachen bedingt ist. Dies spielt ja aber auf dem praktischen Gebiete keine Rolle. Sofern die Vernunft dort als erregt soll angesehen werden können, muss sie es *für sich selbst* sein, nicht für eine aussenstehende objektivierende Reflexion darüber. Niemand wird aber wohl annehmen, dass die objektive Vorschriften erteilende Vernunft — auch nur als formales Denkvermögen, dessen Inhalt in der Erkenntnis der sinnlichen Lust gegeben ist — *in ihrem eigenen Bewusstsein* von Lustgefühlen affiziert wird. »Nun kann man sich aber unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewusstsein in Ansehung ihrer Urteile anderwärts eine Lenkung empfinge,

[1] Siehe oben S. 280 (1).

denn alsdann würde das Subjekt nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe die Bestimmung der Urteilskraft zuschreiben. Sie muss sich selbst als Urheberin ihrer Prinzipien ansehen, unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muss sie als praktische Vernunft . . . von ihr selbst als frei angesehen werden[1].»

Den bestimmbaren Willen deswegen ohne weiteres, wie Burman es thut, mit der »empirischen Vernunft» zu identifizieren und somit letztere als von sinnlichen Begehrungen affiziert und vom Sittengesetze angetrieben zu betrachten, muss als unkantisch bezeichnet werden. Aus *Boströmschem* Gesichtspunkt aber möchte die Identifizierung möglich sein, da praktische Vernunft von diesem Gesichtspunkt aus mit vernünftigem Willen zu identifizieren ist, und somit wohl auch empirisch praktische Vernunft mit einem sinnlich (endlich) vernünftigen Willen — einem, an den Vernunft und Sinnlichkeit ihre Forderungen stellen.

Am deutlichsten tritt aber wohl zu Tage, dass Burman die Ethik Kants nach Boström konstruiert, wenn er sagt: »Nach Kant enthält das sittliche Leben einen reinen oder vernünftigen Willen und ein sinnliches Begehrungsvermögen, die bei einem gemeinsamen Subjekte vereint sind, an das sie ihre Forderungen stellen, zwischen welch letzteren es freie Wahl hat . . .» Nun wissen wir nach dem Obigen, dass Burman meint, die reine Vernunft sei (nach Kant) *nicht* Begehrungsvermögen, sofern sie Forderungen stellt. Weiter geht aus dem Zusammenhange hervor, dass es sich um einen über natürliche Kausalität erhabenen Willen handelt. Mithin wird wohl unter reinem Willen ein Wille verstanden, der an sich mit keiner Sinnlichkeit verbunden ist, in Übereinstimmung mit dem Boströmschen Begriffe vernünftiger Wille. Hier muss aber gefragt werden: wie lässt sich dies billigerweise vereinigen mit Kants ausdrücklicher Identifizierung des reinen Willens, sofern er in uns immanent ist, und des oberen Begehrungsvermögens[2]. Ausserdem kann gefragt werden, wie sich Burmans Ansicht mit dem Satze verträgt, dass die reine Vernunft gerade *in der Nötigung* praktisch ist[3]? Wenn die reine Vernunft ein Wille wäre, zu welchem gar keine *natürliche* Kau-

---

[1] Grundl., S. 77; vgl. Kr. d. r. V., S. 609. Siehe auch Lose Bl. I, S. 93: "Eine Vernunft, die sinnlich bestimmt war, wäre nicht Vernunft".

[2] Siehe oben S. 275. [3] Siehe oben S. 284.

salität gehörte, so wäre sie natürlich ein Wille, der unabhängig existierte von der reinen Vernunftskausalität, die sie als Prinzip einer natürlichen Kausalität im sensiblen Begehrungsvermögen hat. Ist sie lediglich in dieser Vernunftskausalität Wille, so gehören ja Sinnlichkeit und natürliche Kausalität zu ihrem Willenscharakter. — Es sei daran erinnert, dass Kant mit dem Ausdrucke »reine Vernunft» ein *Denkvermögen* meint[1]. Dass diese Vernunft praktisch ist, bedeutet, dass das Denkvermögen nach einem gewissen Gesetze Kausalität in der Sinnenwelt hat, d. h. »eine im Felde der Erfahrung durch Ideen selbst wirkende Ursache ist»[2]. Zwar ist die reine Vernunft an sich über die Zeit und damit über die natürliche Kausalität erhaben, wie das ja von Kant überall betont wird, wo er die Freiheit aus dem unsinnlichen Charakter der reinen Vernunft erklärt. *Praktisch* aber ist die Vernunft nur dadurch, dass sie ursächliches Prinzip (causa noumenon) der natürlichen Kausalität ist. Daher liegt unbedingt eben in dem Begriffe reiner Wille als für uns gegeben der Begriff *Thätigkeit in der Sinnenwelt* als Nota characteristica eingeschlossen.

Durch die Darstellung Burmans werden die Grundgedanken der ganzen Kantischen Ethik in einen Boströmschen Gedankengang gedrängt, wobei Widersprüche unvermeidlich sind[3]. So muss man Kant den widersinnigen Satz zuschreiben, dass ein rein vernünftiger Wille *im Boströmschen Sinne* zwischen sich selber und dem ihn gar nicht affizierenden sinnlichen Begehrungsvermögen wähle. — Wenn wir zur ausführlichen Darstellung der Kantischen Lehre von der intelligiblen Welt und der Freiheit gelangen, wird der scharfe Unterschied zwischen Boströms und Kants ethischer Anschauungsweise noch weiter beleuchtet werden.

33. Nach dieser vorbereitenden Untersuchung über die Natur des kategorischen Imperativs und der Freiheit gehen wir zu *einer näheren Betrachtung der Art und Weise über, wie Kant den ersteren formuliert.* In der Grundl.

---

[1] Siehe z. B. Kr. d. r. V., S. 438; Grundl., S. 77; Kr. d. Urt., S. 10 ff.

[2] Siehe z. B. Kr. d. r. V., S. 438 ff.; Kr. d. pr. V., S. 58 u. 61.

[3] In eine ähnliche Gedankenbahn drängt *Carl Stange,* Der Begriff 'der hypothetischen Imperative' in der Ethik Kants, Kantstudien IV, S. 246, die Kantische Ethik, aber in sehr grober Weise, wenn er sagt, es sei für den Begriff Imperativ konstitutiv, "aus der Willkür eines gebietenden Willens" zu fliessen.

lautet die Formulierung: Handle so, dass du auch wollen könnest, deine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden[1], oder: Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde[2], oder: Handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen kann[3]; in der Kr. d. pr. V. aber: Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne[4], und ähnlich in der Met. d. S.[5]. Man hat anlässlich dieser Definitionen behauptet, Kant habe in seiner ersten ethischen Schrift bei der Formulierung des Sittengesetzes den Formalismus durchbrochen, ihm aber bei der betreffenden Formulierung in der Kr. d. pr. V. wieder Folge geleistet. Wenn »wollen-können» zur Norm für die Beurteilung der sittlichen Handlung gemacht werde, sei die Beurteilung nicht formal-logischer, sondern psychologischer, mithin materialer Natur. Damit sei aber auch alle Festigkeit und Allgemeingiltigkeit der ethischen Beurteilung aufgehoben. »In der Skala vom Wahnsinnigen bis zum Genie hat freilich jedes ausdenkbare Wollen Platz»[6]. Nichts hindere denn auch, dass man Widersprechendes wollen könnte. Wenn Kant die rein logische Untauglichkeit der Maxime, allgemeines Gesetz zu sein, als negatives Kriterium aufnehme und diesen Fall unter das »Wollen-Können-Prinzip» einreihe, sei dieses also nicht korrekt. Dagegen wenn das Prinzip für die Beurteilung einer Handlung, wie in der Kr. d. pr. V., in der Tauglichkeit der Maxime als eines Prinzips für eine allgemeine Gesetzgebung liege, werde die Sittlichkeit der Handlung formal logisch nach dem Prinzip des Widerspruchs beurteilt[7].

Um zu entscheiden, ob die beiden Formeln als verschieden ihrem Charakter nach zu bezeichnen sind, wollen wir die Formel in der Grundl. eingehender analysieren. Um nicht vorauszusetzen, was bewiesen werden soll, nehmen wir bei unserer Deutung nur die Grundl. zu Hülfe. — Es hiesse wohl nicht eine richtige Forschungsmethode befolgen, gäbe man

[1] S. 20. [2] S. 44. [3] S. 63. [4] S. 36.

[5] R. IX, S. 26 u. 234.

[6] *Thon*, Die Grundprinzipien der Kantischen Moralphilosophie in ihrer Entwickelung, S. 48 u. 49.

[7] S. 63 ff. Auch *Cohen*, Kants Begründung der Ethik, S. 190, fasst die Formulierung Kants in der Grundl. als psychologisch auf und bringt sie in Zusammenhang damit, dass Kant in dieser Schrift von der *Pflicht* ausgeht, die nach Cohen ein psychologisches Faktum ist; siehe oben S. 243.

dem Ausdrucke »wollen können» die nächst zur Hand liegende Bedeutung, ohne vorher zu untersuchen, was *Kant* eigentlich unter »Willen» versteht. Stellt man eine solche Untersuchung an, so findet man, dass er darunter das Vermögen versteht, nach Vorstellungen von Gesetzen oder nach der Vernunft als Leiterin der Handlung — der praktischen Vernunft — zu handeln[1]. »Dass du wollen könnest» kann demnach umschrieben werden: dass die praktische Vernunft dich bestimmen könne . . . Da man unmöglich als praktisch gut oder als praktische Regel festsetzen kann, was einen Widerspruch in sich enthält[2], so ist es zum mindesten sicher, dass man nach der Kantischen Terminologie nicht sagen kann, man könne etwas Widersprechendes wollen. Demnach können nach der Gesetzesformel der Grundl. rein logisch wenigstens jene Handlungen beurteilt werden, wo die Maxime, als Grundsatz betrachtet, sich selbst aufhebt, wenn sie als allgemeines Gesetz gedacht wird. Und überhaupt verstehen wir, dass die Norm für die Beurteilung nach der Formel nicht in der Willkür des Individuums liegt, und dass der Wahnsinnige, bei dem die Vernunft offenbar die Leitung der Handlungen verloren hat, ganz ausser Betracht gelassen werden muss. — Es könnte aber doch scheinen, als ob wenigstens in den Fällen, wo die Maxime als praktischer Grundsatz sich nicht aufhebt, wenn er zum allgemeinen Gesetz gemacht wird, sondern wo es sich nur um das, was man *wollen* kann, handelt, die Vernunft *durch die Beschaffenheit des Begehrungsvermögens* gebunden wäre. Die Möglichkeit, in diesem Fall etwas als praktische Regel für sich aufzustellen, scheint sich nur psychologisch bestimmen zu lassen. Sicher aber ist, dass *Kant* meint, die Bestimmung könne auf rein logischem Wege geschehen. Wie er sich dieses denkt, ersehen wir vielleicht am deutlichsten aus Grundl. S. 63: »*Der Wille ist schlechterdings gut,* der nicht böse sein, mithin dessen Maxime, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetze gemacht wird, sich selbst niemals widerstreiten kann», und »Dieses (was das Gesetz vorschreibt) ist die einzige Bedingung, unter der ein Wille niemals mit sich selbst im Widerstreite sein kann». Hieraus

---

[1] Grundl., S. 34.

[2] "Praktisch gut ist aber, was vermittelst der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjektiven Ursachen, sondern objektiv, d. i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als solches giltig sind, den Willen bestimmt", Grundl., S. 34. Was objektiv giltig ist, kann so zum mindesten nicht widersprechend sein.

ergiebt sich ja deutlich, dass das »Wollen-können» nach Kant danach entschieden wird, ob die Maxime ohne Widerstreit Maxime (Grundsatz, der den Willen *wirklich* bestimmt), als allgemeines Gesetz betrachtet, sein kann, m. a. W., ob der Wille, ohne mit sich selbst in Widerstreit zu geraten, den in der Maxime enthaltenen praktischen Grundsatz zur Maxime als allgemeinem Gesetz haben kann, oder, am einfachsten ausgedrückt, ob der Wille in *demselben* Willensakte die Maxime zur Maxime machen und wollen kann, dass sie allgemeines Gesetz sei. Dies erheischt, 1:o) dass die Maxime, nur als Regel betrachtet, sich nicht aufhebt, wenn sie zum allgemeinen Gesetz gemacht wird, 2:o) dass sie, eben als Maxime oder als Bestimmungsgrund des Willens betrachtet, sich nicht aufhebt, wenn sie als allgemeines Gesetz dazu aufgenommen wird. Letzteres (wie ersteres) kann rein logisch entschieden werden. Man hat nur festzustellen, *was* der Wille will, indem er die Maxime als solche hat, und *was* er will, indem er sie als praktisches Gesetz hat, und zu untersuchen, ob in der Annahme der Einheitlichkeit der beiden Willensakte ein Widerspruch enthalten ist. — Das Gesagte liegt thatsächlich schon in den beiden obenerwähnten Formeln des kategorischen Imperativs ausgedrückt. »Handle nach derjenigen Maxime, *durch* die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde» und »Handle nach der Maxime, die *sich selbst* zugleich zum allgemeinen Gesetze machen kann —» (die letztere wird durch die erste *spezielle* Formel erklärt: »Handle nach Maximen, die sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstand haben können»). — Dieses »*durch* die» bedeutet ja offenbar, dass ich *in dem Wollen,* welches die Maxime enthält, mich auf sie als allgemeines Gesetz beziehen kann [1]. »Die Maxime, die *sich selbst* zum allgemeinen Gesetze machen kann» bedeutet ja offenbar ebenfalls, dass gerade das Wollen, das in der Maxime enthalten ist, diese zum allgemeinen Gesetze machen, d. h. die Maxime selbst als allgemeines Gesetz zum Gegenstand haben kann [2].

[1] Diese einfache Deutung des Wortes "durch", die durch die Ausdrucksweise der zweiten der angeführten Formeln bestätigt wird, hat *Cohen* nicht zugesagt; er nimmt an (a. a. O., S. 193), Kant wolle damit im voraus auf die Sittlichkeit als Selbstgesetzgebung hindeuten.

[2] Vgl. Grundl., S. 68: "So soll ich z. B. fremde Glückseligkeit zu befördern suchen . . ., weil die Maxime, die sie ausschliesst, nicht in einem und demselben Wollen, als allgemeinem Gesetz, begriffen werden kann."

Hätte man über diese Ausdrucksweise Kants etwas mehr nachgedacht, so wären sicher viele aus Missverständnis gegen ihn erhobene Einwendungen unterblieben[1].

Sehen wir nun die von Kant in der Grundl. angeführten Beispiele an, so finden wir insofern das Gesagte bestätigt, als die Beweise immer so formuliert werden, dass man deutlich erkennt, Kant wolle sagen: dass sich die Maxime der fraglichen unsittlichen Handlung als allgemeines Gesetz zum Gegenstande habe, ist ein *logischer Widerspruch.* Zuerst das Beispiel vom lügenhaften Versprechen, S. 21. Der Widerspruch ist folgender: Maxime ist: zu versprechen mit dem Hintergedanken, es nicht zu halten. Wäre sie allgemeines Gesetz, so kennte jedermann die Lügenhaftigkeit des Versprechens. Niemand glaubte dem anderen. Das Versprechen selbst ist unmöglich. Mithin Widerspruch: die Maxime als allgemeines Gesetz hebt sich selbst auf[2]. Hier kann die Maxime, als Grundsatz betrachtet, nicht als allgemeines Gesetz gelten. — Ein anderes Beispiel für denselben Fall, S. 45: Selbstmord aus Selbstliebe. Die Selbstliebe begreift den Selbsterhaltungstrieb in sich. Dieser ist auf die Erhaltung des Lebens gerichtet. Wäre Selbstmord aus Selbstliebe allgemeines Gesetz, so würde die Natur durch einen Trieb, dessen Bestimmung es ist, das Leben zu erhalten, das Leben zerstören. Mithin würde die Natur sich selbst widerstreiten und nicht als Natur bestehen können, folglich ist die Maxime unmöglich als Naturgesetz. — Beispiele, wo die Unmöglichkeit, dass die Maxime Bestimmungsgrund des Willens als allgemeines Gesetz sei, die Unsittlichkeit der Handlung beweist. 1. Die Maxime, die Talente nicht zu pflegen, kann den Willen deswegen nicht als allgemeines Gesetz bestimmen, weil das vernünftige Wesen an sich

[1] Eine verwandte Auffassung der Formel der Grundl. finden wir bei *Soloweiczic*, Bestimmung der Moralität, Kantstudien V, S. 418 ff. Es gilt nach ihm die Frage, ob ich eine bestimmte Handlung wollen kann, auch wenn alle zufälligen Einflüsse, "Neigungen", fortfielen und das rein objektive (?) Wertgefühl wirken könnte. Damit ist gesagt, dass Kant *selbst* nicht meinte, dass die moralische Beurteilung nach der Formel a priori durch das Denken geschehen soll. S. missversteht auch, S. 420 f., Kants Forderung der Widerspruchslosigkeit in der Auffassung der Maxime als praktischen Gesetzes und glaubt, es sei nur erforderlich, dass man sie ohne Widerspruch als *allgemeines Gesetz* denken kann. Daneben stellt er die Forderung auf, dass es sich ohne Widerspruch denken lässt, dass sie als allgemeines Gesetz *gewollt wird.* Auch das letztere gehört zur Forderung der Widerspruchslosigkeit der Maxime als praktischen Gesetzes.

[2] Dementsprechend: Grundl., S. 42.

oder der Wille an sich notwendig den allgemeinen Grundsatz hegt, Vermögen zu entwickeln, die dem Zweck des Willens dienlich sind. Man beachte, dass Kant hier nicht von einer psychologischen Beschaffenheit des Willens ausgeht, sondern vom *Begriff* des Willens als Willens oder als praktischer Vernunft. Es gehört zu dem Willen als solchem (dem Willen eines vernünftigen Wesens), die Pflege der Talente anzustreben. Demnach tritt der Widerspruch hier darin zu Tage, dass der Wille zum absoluten Bestimmungsgrunde, zur Maxime als allgemeinem Gesetze, machen würde, was seinem eigenen Wesen widerstreitet. 2. Die Maxime des Eigennutzens kann den Willen nicht als allgemeines Gesetz bestimmen, denn damit würde der Einzelne wollen, dass er selber keinen Beistand erhielte, wenn er dessen bedürfte. Offenbar liegt der Widerspruch darin, dass der auf die Maxime als solche gerichtete Wille nur sein eigenes Bestes *will,* der auf die Maxime als allgemeines Gesetz gerichtete Wille aber sein eigenes Bestes *nicht* will.

Wir finden also, dass man die Formel in der Grundl. nicht von derjenigen in der Kr. d. pr. V. so unterscheiden kann, dass jene psychologischer, diese logischer Natur wäre. Auch die erstere ist rein logischer Natur. Untersuchen wir die Bedeutung *der Formel in der Kr. d. pr. V.* eingehender, so finden wir übrigens, dass sie vollkommen mit der Bedeutung der in der Grundl. gegebenen übereinstimmt. Die Maxime soll nach der Kr. d. pr. V. als das Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten können. Nun liegt es auf der Hand, dass es sich hier auf dem praktischen Gebiete um eine *praktische* Gesetzgebung handelt. Deshalb enthält ja jene Formel in erster Reihe, dass die Maxime als Gesetz überhaupt tauglich sei, sodann aber auch, dass sie zum *praktischen* Gesetze tauge, womit gemeint ist, dass sie ohne Widerspruch als Bestimmungsgrund des Willens als Gesetz soll gedacht werden können. D. h. in der Formel der Kr. d. pr. V. sind eben die beiden Momente enthalten, welche sich in der Formel der Grundl. finden.

Ferner sehen wir, dass Kant in der Grundl. die dortige Formel auf diejenige der Kr. d. pr. V. zurückführt und umgekehrt. Ersteres finden wir in folgenden Worten der Grundl.: ». . . frage ich mich nur: kannst du auch wollen, dass deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde? wo nicht, so ist sie

verwerflich, und zwar nicht um eines dir oder auch anderen daraus entstehenden Nachteils willen, sondern weil sie nicht als Prinzip in eine mögliche allgemeine Gesetzgebung passen kann . . .»[1]. Das andere finden wir darin, dass Kant in der Kr. d. pr. V. »die Regel der Urteilskraft unter den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft» folgendermassen formuliert: »Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Teil wärest, geschehen sollte, sie du wohl als durch deinen Willen möglich ansehen könntest»[2]. — Zum weiteren Beweise dafür, dass Kant nachher die Formel der Grundl. nicht verworfen hat, sei darauf hingewiesen, dass er auf losen Blättern aus den 90:er Jahren, welche für die Vorlesungen als Wegweiser dienten, eben die Formel der Grundl. verzeichnete[3], und dass noch in der Met. d. S.[4] nahezu wörtlich dieselbe Formulierung des Beweises für die Pflicht des Menschen, die Glückseligkeit anderer zu befördern, vorkommt wie in der Grundl., wo er unter dem »Prinzip des Wollen-könnens» referiert wird; endlich noch, dass Kant in seiner Schrift »Zum ewigen Frieden», im Jahre 1795 verfasst[5], und in einer andern Schrift »Verkündigung eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie», aus dem Jahre 1796[6], die in der Grundl. gegebene Formel wiedergiebt.

34. Indessen ist zu beachten, dass Kant wirklich in der Kr. d. pr. V. an einer Stelle den dort aufgestellten Grundsatz *in einer Weise verwendet, die in der Grundl. keine Entsprechung findet.* »Diese (die Glückseligkeitsmaxime), wenn ich sie jedem beilege (wie ich es denn in der That bei endlichen Wesen thun darf), kann nur alsdann ein *objektives* praktisches Gesetz werden, wenn ich anderer ihre in dieselbe mit einschliesse . . . die blosse gesetzliche Form war es allein, dadurch ich meine auf Neigung gegründete Maxime einschränkte, um ihr die Allgemeinheit eines Gesetzes zu ver-

---

[1] S. 22.

[2] S. 84. Der Versuch *Thons*, a. a. O., S. 67, die Aufstellung dieser Regel bei Kant nur als einen Hinweis auf die Regel, nach der jedermann seine Handlungen beurteilt, *nicht* als die Angabe der *moralisch giltigen* Regel für die Beurteilung zu erklären, scheitert an seiner offenbaren Absurdität.

[3] Lose Bl. II, S. 6, E. 3. Die ganze Aufstellung verrät den Parallelismus mit der Met. d. S.

[4] R. IX, S. 313. [5] R. VII, 1, S. 278.

[6] R. I, S. 659.

schaffen ...»[1]. Damit ist zu vergleichen, was unmittelbar vorher in der Anmerkung zum Lehrsatz 3 steht, dass die Maxime der eignen Glückseligkeit an sich kein allgemeines Gesetz sein kann, wei lein Gesetz alles in Einklang bringen soll, dieses Gesetz aber im Gegenteil die stärksten Gegensätze zwischen den von ihm bestimmten Willen veranlassen würde. Ausserdem sind als Parallelstellen folgende Stellen in der Met. d. S. zu beachten: »Dass diese Wohlthätigkeit Pflicht sei, ergiebt sich daraus: dass, weil unsere Selbstliebe von dem Bedürfnis, von andern auch geliebt zu werden . . . nicht getrennt werden kann, wir also uns zum Zweck für andere machen, und diese Maxime niemals anders als bloss durch ihre Qualifikation zu einem allgemeinen Gesetz, folglich durch einen Willen, andere auch für uns zu Zwecken zu machen, verbinden kann, fremde Glückseligkeit ein Zweck sei, der zugleich Pflicht ist»[2] und »Denn alles moralisch-praktische Verhältnis gegen Menschen ist ein Verhältnis derselben in der Vorstellung der reinen Vernunft, d. i. der freien Handlungen nach Maximen, welche sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualifizieren, die also nicht selbstsüchtig (ex solipsismo prodeuntes) sein können»[3]. Hier wird offenbar gefordert, dass die Maxime den besonderen Willen *einen einheitlichen Bestimmungsgrund* geben könne. Sie darf daher nicht einseitig *individuell* sein: das Streben nach meinem eignen Glücke (und somit nach Hülfe von anderen im eignen Notfalle) kann nicht Bestimmungsgrund anderer Willen werden, wenn nicht darin auch das Glück *dieser* (und Hülfsbereitschaft gegenüber anderen) mit aufgenommen wird. Sie darf auch als allgemeiner Bestimmungsgrund gedacht keine *Disharmonie* unter den Willen veranlassen. Wenn es Gesetz wäre, dass jedermann einseitig nach seinem *eignen* Glücke strebte, würde eben durch das Gesetz selbst unter den Willen Disharmonie herrschen.

Es scheint nun, als sei hiermit neben der in der Formel der Grundl. dargestellten Forderung noch eine gegeben. Indessen ist es klar, dass hier nur eine besondere Weise angegeben wird, die Formel der Grundl. bei dem moralischen Beurteilen zu verwenden. Damit man wollen könne, dass eine Maxime allgemeines Gesetz sei, d. h. damit man sie *als* Gesetz zum Bestimmungsgrunde aufnehmen könne, muss sie den besonderen Willen einen *einheitlichen* Bestimmungsgrund

[1] S. 41. [2] R. IX, S. 239 ff. [3] S. 310—311.

geben können. Denn das Gesetz ist wesentlich allgemeiner Natur, ist daher überhaupt ein *einigendes* Prinzip. Es muss also auch als Bestimmungsgrund die Willen vereinigen.

35. Wir können also davon ausgehen, dass die Kantische Formulierung des Sittengesetzes in der Grundl. einerseits und die in der Kr. d. pr. V. (Met. d. S.) andererseits denselben Inhalt haben, und können bei der näheren Untersuchung der Formel des Sittengesetzes *alle* ethischen Schriften Kants ohne Unterschied berücksichtigen. Wir haben da zunächst die bei fast allen Kantforschern wiederkehrende Anmerkung gegen seine Ethik zu betrachten, dass er der Entscheidung über das »Wollen-können» oder über die Tauglichkeit einer Maxime, das Prinzip einer möglichen Gesetzgebung zu sein, *das Interesse an den Folgen der Handlung, falls sie allgemein würde, zu Grunde legen muss.* Ein anderes Regulativ für das, was wir im Kantischen Sinne »wollen können», könne es nicht geben, da das moralische Interesse ohne Zirkelerklärung nicht als Regulativ verwendbar sei. Moralisches Interesse für eine Handlung setze ja nach Kant voraus, dass sie schon als moralisch erkannt sei. Kant habe denn auch in seinen Beispielen das Interesse an den Folgen als das Entscheidende angegeben. Da nun alles Interesse ausser dem für das Gesetz selbst nach ihm sinnlich sei, würde ja die Sinnlichkeit selbst dem Beurteilen des sittlichen Wertes einer Handlung zu Grunde liegen[1].

[1] Derjenige, welcher diese schwerwiegende Anmerkung zuerst vorgebracht hat, ist *Schopenhauer,* Die beiden Grundprobleme der Ethik, S. 155 ff. Nach ihm stützt sich die Anweisung Kants über das Verfahren der moralischen Beurteilung auf die Voraussetzung, dass man nur dasjenige wollen könne, was einem am meisten nütze, mithin auf die Annahme des Egoismus als Grundcharakters des Willens. Schopenhauer sucht dies durch Anführen darauf bezüglicher Ausdrücke in den von Kant mitgeteilten Beispielen zu beweisen: "weil man mir dann nicht mehr glauben oder mich mit gleicher Münze bezahlen würde u. s. w." Schopenhauer findet einen Nachfolger in *Jodl,* Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, S. 18. Andere schliessen sich Sch:s Meinung mit gewissen Modifikationen an. So z. B. *Otto Lehmann,* Ueber Kants Prinzipien der Ethik und Schopenhauers Beurteilung derselben, S. 70 (der Egoismus schleicht sich neben der Widerspruchslosigkeit als Grundlage für die moralische Beurteilung ein), *Windelbandt,* Geschichte der neueren Philosophie, S. 115 und *Sigwart,* Vorfragen, S. 27 (wenn nicht ein direkter Widerspruch in der Erweiterung der Maxime zu einem allgemeinen Gesetz vorliegt, entscheidet die Selbstliebe; so in dem Beispiel, wo die Maxime der Hülfsbereitschaft behandelt wird). Einen mit der Ansicht des letzteren fast übereinstimmenden Standpunkt vertritt *Hegler,* a. a. O., S. 100 und *Cresson,* La Morale de Kant, S. 106 ff. — Eine besondere Stellung nimmt *Birch-Reichenwald-Aars,* Die Autonomie der Moral, ein. Die bestimmenden positiven Motive für die Beur-

Damit wäre nun vor allem die Reinheit der sittlichen Handlung unmöglich. Weiter aber wäre auch die Allgemeingiltigkeit der sittlichen Beurteilung unmöglich, weil das Vorhandensein eines pathologischen Interesses stets mehr oder weniger zufällig ist.

36. Wir haben nun zwar schon im Obigen nachgewiesen, dass für Kant das Regulativ für die Entscheidung über das »Wollen-können» keineswegs ein Interesse ist, sondern allein die Widerspruchslosigkeit entweder im *Denken* des Inhalts der Maxime als allgemeinen Gesetzes oder im *Denken* des Willens als *in demselben Akt* von der Maxime an und für sich und von der Maxime als allgemeinem Gesetz bestimmt. Es liesse sich nun aber denken, dass in Kants *Beispielen* ein Interesse als Regulativ für die Beurteilung sich eingeschlichen hätte. Wir werden sie deshalb einer *eingehenden Betrachtung* unterziehen.

Nehmen wir zuerst den Selbstmord. Zwei Gründe für seine Unsittlichkeit werden angeführt: der eine Grundl., S. 45, der andere Kr. d. pr. V., S. 54. In der Grundl. wird angeführt, dass »eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zu zerstören, ihr selbst widersprechen . . . würde». Man kann es hier freilich zweifelhaft finden, ob es Kant erlaubt sei, auf einen »von ihm selbst in die Natur hineingelegten Zweckbegriff» zurückzugreifen [1]. Man kann aber nicht sagen, dass ein *Interesse* hier das Entscheidende wäre. In der Kr. d. pr. V. wird angeführt, dass die Selbstmordmaxime, wenn sie zum allgemeinen Gesetz würde, durch ihre *Willkürlichkeit* keine »bleibende» (feste)

teilung einer Handlung als sittlich müssen für Kant immer sinnliche sein, wennschon nicht gerade immer *rein* sinnliche, da es auch "ästhetische und teleologische Affektionen" sein können. Dieses wird in Bezug auf die von Kant angeführten Beispiele nachzuweisen versucht (S. 21—23). Schliesslich sei *Zeller* erwähnt, Ueber das Kantische Moralprinzip und den Gegensatz formaler und materialer Moralprinzipien, Vorträge und Abhandlungen, Dritte Sammlung, S. 165. Er bedient sich der Formulierung der Kr. d. pr. V. in der "Typik der Urteilskraft" und meint, in ihr werde ausgesagt, dass der Wert einer Handlung nach ihren Folgen für die Menschlichkeit, wenn sie allgemein würde, zu beurteilen sei. Das Regulativ für die Entscheidung über das "Wollen-können" ist also das Interesse, zwar nicht für den eignen Nutzen, aber für das Wohl aller. — Eine ähnliche Ansicht finden wir bei *Carl Stange,* Einleitung in die Ethik, S. 144, wo er annimmt, Prinzip für die Beurteilung seien die Folgen für den Bestand einer übersinnlichen Naturordnung.

[1] So *Birch-Reichenwald-Aars,* a. a. O., S. 15.

Naturordnung konstituieren würde. Hier könnten nun Zweifel entstehen, ob wirklich die Selbstmordmaxime als allgemeines Gesetz eine feste Naturordnung nicht konstituieren könnte. Es ist nämlich zweifelhaft, ob sie als allgemeines Gesetz reine Willkürlichkeit einführen müsste. *Wenn* dies aber angenommen wird, so entsteht im Gedanken von der Maxime als allgemeinem Naturgesetz ein Widerspruch. Ein Naturgesetz muss nämlich eine *feste* Naturordnung konstituieren. Dieser Widerspruch, aber kein ästhetisches Interesse an einer festen Naturordnung[1] ist für Kant das Bestimmende.

Wir gehen sodann zu einer Gruppe gleichartiger Beispiele über: das lügenhafte Versprechen, das Abgeben eines falschen Zeugnisses und das Leugnen, ein Depositum empfangen zu haben, wenn niemand es beweisen kann. Die Unsittlichkeit der ersten Handlung wird Grundl., S. 22 folgendermassen dargethan: »denn nach einem solchen (allgemeinen Gesetz der Lüge) würde es eigentlich gar kein Versprechen geben, weil es vergeblich wäre, meinen Willen in Ansehung meiner künftigen Handlungen andern vorzugeben, die diesem Vorgeben doch nicht glauben, oder, wenn sie es übereilter Weise thäten, mich doch mit gleicher Münze bezahlen würden, mithin meine Maxime, sobald sie zum allgemeinen Gesetz gemacht würde, sich selbst zerstören müsse». Hier den Satz »mich doch mit gleicher Münze bezahlen würden» herauszureissen und zur Hauptsache zu machen[2], muss als ganz willkürlich angesehen werden. Sieht man genauer zu, so findet man, dass der mit »oder» eingeleitete Satz nebst dem mit »weil es vergeblich» beginnenden eigentlich den Grund ausdrücken soll zu dem mit »denn nach einem solchen würde es u. s. w.» eingeleiteten Satze. Nun zeigt es sich aber, dass der mit »oder» beginnende Satz durchaus nicht zur Begründung des Satzes mit »denn . . .» beiträgt. Deshalb scheint es natürlicher zu sein, jenen ersten Satz als eine bedeutungslose Einschaltung zu betrachten. Die Richtigkeit dieser Annahme wird aufs entschiedenste dadurch bestätigt, dass bei der Behandlung eines Spezialfalles vom lügenhaften Versprechen, Grundl., S. 45—46, nichts vorkommt, was dem Satze mit »oder» entspräche, obgleich der Inhalt sonst derselbe ist. Dann liegt es aber auch auf der Hand, dass das Entscheidende hier jener Widerspruch

---

[1] *Birch-Reichenwald-Aars*, a. a. O., S. 23.

[2] *Schopenhauer*, a. a. O.

ist, der darin liegt, dass das Gesetz (lügnerisch zu versprechen) das Gesetzesbestimmte (das Versprechen) und damit sich selbst aufhöbe. Ähnlich ist die Bedeutung jenes Beispiels, das vom Abgeben falschen Zeugnisses, Kr. d. pr. V., S. 53, und jenes andern Beispiels, das vom Leugnen des Depositums, wenn niemand es beweisen kann, handelt, Kr. d. pr. V., S. 32[1].

Das Beispiel Kants, in welchem die Abgeneigtheit, vorhandene Talente zu entwickeln, behandelt wird, können wir beiseite lassen, weil es allzu deutlich ist, dass kein Interesse an den Folgen bei ihm entscheidend ist[2]. — Nicht ganz so klar ist die Sache bei dem Beispiel, wo die Maxime des beschränkten Eigennutzens als unsittlich bewiesen werden soll. Am deutlichsten ist dieses Beispiel dargestellt in der Met. d. S. »Denn jeder Mensch, der sich in Not befindet, wünscht, dass ihm von anderen Menschen geholfen werde. Wenn er aber seine Maxime, anderen wiederum in ihrer Not nicht Beistand leisten zu wollen, laut werden liesse, d. i. sie zum allgemeinen Erlaubnisgesetz mache: so würde ihm, wenn er selbst in Not ist, jedermann gleichfalls seinen Beistand versagen oder wenigstens zu versagen befugt sein. Also widerstreitet sich die eigennützige Maxime selbst, wenn sie zum allgemeinen Gesetz gemacht würde . . .»[3] Liegt es nicht auf der Hand, dass Gegenstand des Beurteilens hier der Wille ist, der die Maxime des beschränkten Eigennutzens hat? Und ist es nicht dieser gedachte Wille, von dem gesagt wird, dass er mit sich selbst in Widerstreit gerät, indem

---

[1] *Jodl*, a. a. O., S. 18 und *Birch-Reichenwald-Aars*, a. a. O., S. 22 fassen eigentümlicherweise den Kantischen Beweis ganz irrig auf. Sie nehmen an, der Widerstreit liege für ihn ganz einfach darin, dass ein Depositum unmöglich werde. Da es nun an und für sich kein Widerspruch genannt werden kann, dass kein Depositum existiere, so meint man, die Darstellung Kants setze voraus, dass man das Vorhandensein von Depositen *wünsche* — mithin fusse sie auf dem Vorhandensein eines gewissen Interesses. Nur für diesen Fall sei es möglich zu behaupten, man könne nicht wollen, dass jene Maxime allgemeines Gesetz werde. — Das ist offenbares Misverständnis. Kant denkt gar nicht an das Unmöglichmachen eines Depositums an und für sich, sondern der Umstand, dass ein Gesetz, welches etwas über Deposita bestimmt, sie zugleich aufhebt, ist für Kant entscheidend. Und darin liegt allerdings ein Widerspruch. Denn es widerstreitet dem Begriffe des Gesetzes, dass es das Gesetzesbestimmte aufhebt, womit es sich selber aufheben würde. — Einen ähnlichen Irrtum vertritt *M. Bollert*, Materie in Kants Ethik, Arch. f. Gesch. d. Phil., Bd. 13, 1900, S. 497.

[2] Siehe oben S. 319. Dieses erkennt sogar *Zeller* an, a. a. O., S. 168.

[3] R. IX, S. 313.

er sich auf die Maxime davon als allgemeines Gesetz bezieht? Sofern er die Selbstliebe als Maxime hat, muss er ja von anderen Beistand wünschen, wenn er dessen bedarf[1]. Wenn man die Beispiele in der Grundl. betrachtet, findet man ja, dass Kant immer von einem Willen ausgeht, der eine bestimmte Maxime hat, in diesem Falle von einem Willen, der die Maxime des beschränkten Eigennutzens hat. Bezüglich eines solchen Willens, hier des eigennützigen, fährt Kant fort, muss man sich fragen, ob er wollen könne, dass seine Maxime allgemeines Gesetz werde. Übrigens leuchtet es ja ohne weiteres ein, dass in Bezug auf einen Willen, der *nicht* die Maxime — hier den Eigennutz — hat, es eine Monstrosität wäre, die Frage aufzuwerfen, ob *er* wollen könne, dass die Maxime, die er *nicht* hat, dass der Grundsatz, für den er kein Interesse hegt, allgemeines Gesetz werde. Folglich muss natürlich in diesem Falle das »Wollen-können» mit Bezug auf den gedachten eigennützigen Willen bestimmt werden. Der Beurteilende muss vom Gedanken des eigennützigen Willens ausgehen und fragen, ob *dieser* Wille wollen kann, dass seine Maxime allgemeines Gesetz werde. Nicht aber braucht der Beurteilende als solcher auch nur das *geringste* egoistische Interesse zu haben, um zu entscheiden, was ein gedachter eigennütziger Wille wollen könne, ohne mit sich selbst in Widerstreit zu geraten. Er hat ja nur die Aufgabe, ein mögliches Wollen nach dem Widerspruchsgesetz als Norm zu prüfen. — Bei *Schopenhauer* und seinen Nachfolgern findet in diesem Fall eine eigentümliche Verwechslung statt zwischen der beurteilenden Person, welche als solche völlig interesselos ist, und dem zu beurteilenden gedachten Willen, welcher egoistisch interessiert ist.

Wir haben nun die Darstellungsweise Kants bei der

---

[1] *Hegler* a. a. O. ist der Ansicht, Kant habe hiermit zu einem möglichen oder wahrscheinlichen künftigen Wollen seine Zuflucht genommen, um die Unmöglichkeit des "Wollen-können" darzuthun. Diese hätte dann ihren Grund in dem Gegensatz zwischen einer gegenwärtigen und einer möglichen künftigen Willensäusserung. Das ist vollkommen unrichtig. Es würde das auch gar keinen Sinn haben. *Indem* ich die Maxime des Eigennutzens habe, mache ich mich zum *Zweck anderer* und erhoffe Beistand, wenn solcher nötig ist. Hegler denkt an das psychologische Wollen, Kant an das, was *objektiv betrachtet* in einem gewissen praktischen, von der Vernunft gegebenen Grundsatze liegt. Kant geht mithin davon aus, was *objektiv* in der Maxime des Eigennutzens liegt, d. h. was die praktische Vernunft als gut ansetzen muss, wenn sie den Eigennutz als praktisches Prinzip bestimmt, und worauf sie insofern als wirklich willensbestimmend den Willen richten muss.

Exemplifikation der Anwendung des Prinzips besprochen, wie sie in der Grundl. und wiederholt in der Kr. d. pr. V. und der Met. d. S. vorkommt. Wir wenden uns jetzt der *anderen Darstellungsweise* zu, welche nur bei dem Nachweis des unsittlichen Charakters der Maxime des beschränkten Eigennutzens verwendet wird, und die, wie oben[1] erwähnt, in der Kr. d. pr. V., S. 41 und der Met. d. S. (R. IX, S. 239) vorkommt.

Kant geht hier von dem Streben nach der *eigenen* Glückseligkeit als jedem endlichen Wesen eigen aus. Diese Maxime kann nicht allgemeines praktisches Gesetz werden, wenn nicht die Glückseligkeit anderer in ihr einbegriffen ist. Deshalb ist die Maxime des Wohlwollens Pflicht. Oder, wie es besonders in der Met. d. S. ausgedrückt wird: die Selbstliebe, die dem Menschen eigen ist, schliesst den Willen ein, von anderen in der Not Hülfe zu erhalten, d. h. von anderen zum Zweck gemacht zu werden. Diese Maxime aber kann nicht allgemeines praktisches Gesetz werden, wenn nicht die Unterstützung anderer, d. h. das Setzen anderer als Zwecke, darin aufgenommen wird. Hier gilt es ja nur das Denken der Selbstliebe als einer Maxime und es wird nachgewiesen, dass sie, wenn sie zum beschränkten Eigennutzen wird, *rein logisch betrachtet* wegen Mangels an Allgemeinheit zum praktischen Gesetz untauglich ist. Freilich könnte es in einer Beziehung scheinen, als müsse ein egoistisches Interesse zu Grunde liegen, wenn man nach Kant die Maxime des Wohlwollens in der angegebenen Weise beurteilt. Es scheint, als sei das Interesse an der Erlangung der *Befugnis*, für die *eigne* Glückseligkeit zu wirken, die Grundlage für die Beurteilung[2]. Wenn aber wirklich ein egoistisches Interesse hinter der moralischen Beurteilung, wie Kant sie darstellt, steckte und sie bestimmte, würde man keineswegs die *Bedingung* für die Befugnis, die eigne Glückseligkeit anzustreben, gelten lassen, sondern man würde eine Handlung nur nach dem wirklichen Nutzen fürs eigne Wohl, der daraus entsteht, beurteilen. *Eben indem man die Bedingung stellt,* erhebt man sich über den Egoismus und betrachtet ihn, sofern man ihn als Maxime hat, unparteiisch nach logischen Gesichtspunkten.

37. Wir untersuchen nun, um unseren Gegenstand hier weiter zu beleuchten, *zwei Äusserungen, die sich in der*

---

[1] S. 321.

[2] Vgl. *Schopenhauers* Besprechung der Stelle in der Met. d. S., R. IX, S. 311.

»*Typik der reinen praktischen Urteilskraft*« *finden*. Nachdem Kant die Regel für die Thätigkeit der Urteilskraft in Übereinstimmung mit der Formel der Grundl. aufgestellt hat, sagt er, dass jedermann in Wirklichkeit seine Handlungen nach ihr beurteilt. »So sagt man: Wie, wenn *ein jeder*, wo er seinen Vorteil zu schaffen glaubt, sich erlaubte zu betrügen . . . und du gehörtest mit zu einer solchen Ordnung der Dinge, würdest du dann wohl mit Einstimmung deines Willens sein?«[1] Falls man annehmen darf, dass Kant nur einigermassen sich seiner eigenen Worte bewusst gewesen ist, sagt er ja hier vom Willen aus, dass er *selbst* den Betrug etc. zur Maxime habe, und lässt dann einen jeden sich fragen, ob sein *so* beschaffen *gedachter* Wille mit einer Naturordnung in Einstimmung wäre, in der *alle* dieselbe Maxime hätten. Wie hätte er sich aber ausdrücken müssen, wenn er das Interesse des Beurteilenden als das Entscheidende ansah? Wohl etwa so: Der Beurteilende sagt zu sich selbst: Stelle dir eine Naturordnung vor, in der alle betrügen u. s. w.; würdest du ein Glied einer solchen Ordnung sein wollen? Er antwortet sich selber: Nein, denn andere würden mich ja mit gleicher Münze bezahlen; ich würde selbst betrogen werden, erhielte keinen Beistand in der Not u. s. w., was alles meinem *egoistischen* Interesse widerstreitet[2]; oder auch so: Nein, denn das Ganze würde darunter leiden, und das widerstreitet meinem Interesse für das Allgemeine[3]. (Es ist jedoch zu beachten, dass auch in solchem Falle wenigstens das *egoistische* Interesse des Beurteilenden, wenn es auch der Art und Weise, in der die Frage beantwortet wird, zu Grunde liegt, nicht als dem Beurteilen selbst zu Grunde liegend angesehen werden kann. Denn eben der Umstand, dass die Aufstellung und Beantwortung der Frage der Beurteilung des Wertes der Handlung zu Grunde gelegt wurde, würde beweisen, dass der Beurteilende über das Interesse für das eigene Wohl erhaben war.) Versteht man etwa nicht den Unterschied, der darin liegt, zu entscheiden, ob ein Wille, *der den Betrug u. s. w. zur Maxime hat*, ein Glied in einer solchen Naturordnung könne sein wollen, wo seine Maxime allgemeines Gesetz wäre, und zu entscheiden, ob der Beurteilende eine solche Naturordnung billigen könne? Ersteres kann ja rein logisch geschehen, letzteres nur, indem von einem gewissen, egoistischen oder

[1] S. 84. [2] Nach *Schopenhauer* u. a. [3] Nach *Zeller*.

sozialen, Interesse des Beurteilenden, dessen Vorhandensein ja stets unsicher ist, ausgegangen wird.

Die *zweite* bedeutsame Stelle in der Typik der Urteilskraft, die hier zu beachten ist, finden wir Kr. d. pr. V., S. 86: »Diese also, als Typik der Urteilskraft, bewahrt für den Empirismus der praktischen Vernunft, der die praktischen Begriffe, des Guten und Bösen, bloss in Erfahrungsfolgen (der sogenannten Glückseligkeit) setzt, obzwar diese und die unendlichen nützlichen Folgen eines durch Selbstliebe bestimmten Willens, wenn dieser sich selbst zugleich zum allgemeinen Naturgesetze machte, allerdings zum ganz angemessenen Typus für das Sittlichgute dienen kann, aber mit diesem doch nicht einerlei ist». Man sieht auf den ersten Blick, wie in jeder Beziehung schlecht und unklar dieser Satz stilisiert ist. U. a. ist das Subjekt des mit »obzwar» beginnenden Satzes Plural, während das Prädikat im Singular steht. Was mit den »unendlichen nützlichen Folgen» gemeint ist, ist sehr unsicher. Der Hauptsinn scheint jedoch der zu sein, dass diejenige Naturordnung, welche sich ergiebt, wenn der von der Selbstliebe bestimmte Wille sich selbst, d. h. seine Maxime, zum Naturgesetz macht, als Typus des moralisch Guten zu betrachten ist. Um dies richtig zu verstehen, müssen wir in Betracht ziehen, dass diejenigen Maximen, welche eigentlich Gegenstand moralischer Beurteilung nach dem Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit werden, lediglich solche sind, die von der Selbstliebe bestimmt werden. Die sittlichen Maximen sind entweder bloss das Sittengesetz selbst oder solche, die durch die Beurteilung und damit Beschränkung der von der Selbstliebe bestimmten Maximen entstehen. Deshalb geht Kant in seinen Beispielen immer vom Gedanken an einen Menschen aus, der von der Selbstliebe bestimmt ist, aus Selbstliebe betrügt u. s. w., und fragt, ob die gesetzte Maxime sich mit dem Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit vereinen lässt. Nun kann aber letzteres nur dadurch entschieden werden, dass untersucht wird, ob der Beurteilte, also der von der Selbstliebe bestimmte Wille, wollen könne, dass seine Maxime allgemeines Gesetz werde. Folglich denkt man sich bei allem moralischen Beurteilen nach Kant einen solchen Willen und betrachtet ihn als einen, der seine Maximen zu allgemeinen Gesetzen erhebt. Die Folge hiervon wird, dass einzelne seiner Maximen, unter diesen der beschränkte Eigennutzen, negiert

oder andere beschränkt werden und eine Natur eingerichtet gedacht wird, in der jedermann sich von Betrug, Selbstmord und dergl. fernhält und für das Wohl aller wirkt. Eine solche Natur wird nach Kant Typus des sittlich Guten. — Auch an der fraglichen Stelle scheint mithin kein Eudämonismus vorzuliegen, sondern der von der Selbstliebe bestimmte Wille wird als Naturgesetze gebend gedacht, um zu entscheiden, welche Gesetze er ohne Widertreit mit sich selbst stiften könne. Und zwar geschieht dies, weil der betreffende Wille gerade hinsichtlich seiner Maximen Gegenstand der Beurteilung ist.

38. Nun könnte man hiergegen einwenden, dass dieser Unterschied zwischen der beurteilenden Person und dem beurteilten Willen *unmöglich aufrecht erhalten werden kann.* Wenn der Beurteilende fragt, wovon sein möglicher egoistischer Wille wollen könne, dass es allgemeines Gesetz werde, so kann er sich wenigstens bei der *Handlung* nicht von egoistischen Motiven frei halten[1].

Es ist aber klar, dass eben indem der Beurteilende auf das, wovon der egoistische Wille wollen kann, dass es allgemeines Gesetz werde, Bezug nimmt, er auf etwas Bezug nimmt, das für seinen Egoismus *keine* Bedeutung hat. *Denn jedermann weiss wohl, dass seine Maximen nicht deshalb allgemeine Naturgesetze werden, weil er sie hat.* Mithin erhebt er sich über seinen Egoismus, *gerade* indem er beurteilt. Und der Bestimmungsgrund kann unmöglich der Umstand sein, dass sein egoistischer Wille nicht geneigt ist, durch seine eigenen Maximen zu leiden, da er ja weiss, dass er sicher *nicht* dadurch auf angegebene Weise zu leiden braucht. Die Stellung des egoistischen Willens gegenüber seinen Maximen ist ja bei der moralischen Beurteilung nur eine Fiktion ohne jegliche Entsprechung in der Wirklichkeit. — Damit ist nun nicht ausgeschlossen, dass ein Handeln nach moralischen Prinzipien durch die dadurch gewonnene

[1] Diesen Satz formuliert *Hegler*, a. a. O., S. 102 mit besonderer Rücksicht auf Kants Darstellung der Wohlthätigkeit als Pflicht sehr nachlässig so: "Habe ich z. B. in der Berechnung der Urteilskraft der Reflexion Eingang gegeben, dass ich durch Unbarmherzigkeit fremder Not gegenüber mich der Aussicht beraube, im Notfall selbst Hülfe zu bekommen — wie ist es dann denkbar, dass diese Erwägung . . . auf den 'Bestimmungsgrund' keinen Einfluss haben . . . soll". Eine solche Reflexion gehört wenigstens nach der Lehre Kants nicht zur "Berechnung der Urteilskraft", wohl aber die, dass, *wenn* meine Maxime, Unbarmherzigkeit gegen andere, *allgemeines Gesetz* würde, ich selbst keine Hülfe in der Not erhielte.

Einheit in den Maximen *nützlich* sein *kann* (»Ehrlichkeit währt am längsten»)[1], und dass die Reflexion hierüber leicht in den Bestimmungsgrund geraten kann. Aber in diesem Falle, der nie als ausgeschlossen betrachtet werden kann, wie man seine Handlungen auch moralisch beurteilt, wäre es ja der *Nutzen, sich nach jener Fiktion zu bestimmen,* welcher Bestimmungsgrund wäre, keineswegs aber eine wirkliche Abneigung des egoistischen Willens gegen gewisse Maximen wegen der unangenehmen Folgen, die entstehen *würden,* wenn sie zu allgemeinen Naturgesetzen gemacht würden, wozu sie nicht durch den Willen selbst gemacht werden können[2].

Eigentlich nur um das Letzterwähnte zu beleuchten und zu erhärten[3], führen wir aus der Typik der reinen praktischen Urteilskraft noch die folgende Stelle an. Nachdem Kant die Regel der Urteilskraft aufgestellt, sagt er S. 85 oben: »Nun weiss ein jeder wohl: dass wenn er sich in geheim Betrug

---

[1] Rel. S. 37.

[2] Angesichts dieser selbstverständlichen Verhältnisse ist es geradezu unbegreiflich, wie *H. Schwartz,* Der Rationalismus und Rigorismus in Kants Ethik, Kantstudien II, S. 64—65, aus der letztangeführten Stelle der Kr. d. pr. V. Schlüsse ziehen kann, die, wenn sie richtig wären, Kant geradewegs dem Eudämonismus in die Arme schleudern würden. Schon die erwähnte Unklarheit der betreffenden Stelle sollte denn doch von weitgehenden Folgerungen abschrecken. Schw. sagt: die Regel des kategorischen Imperativs ergiebt nach der hier angeführten Stelle bei der Anwendung dasselbe Resultat wie ein von Selbstliebe bestimmter Wille, wenn er sich zum allgemeinen Naturgesetz machen würde. "Eine Natur, in welcher ein vernünftiger, von der Selbstliebe bestimmter Wille gesetzgebend herrscht", ist der Typus. Das Resultat wird dasselbe, wenn die Neigung durch den kategorischen Imperativ oder durch den Gedanken an die Erlangung des grösstmöglichen Glückes, d. h. durch *vernünftige* Selbstliebe, eingeschränkt wird. — Hier werden unvermerkt zwei verschiedene Sachen vermischt. Kommt es wirklich auf dasselbe hinaus, ob ich von einem von (vernünftiger) Selbstliebe, bestimmten Willen, der als *allgemein gesetzgebend gedacht wird,* ausgehe, oder ob ich mich nur vom Gedanken an das *eigene Wohl* bestimmen lasse? Wenn ich meinen egoistischen Willen und seine Maximen der Bedingung unterwerfe, dass sie tauglich seien zu allgemeinen Naturgesetzen, die als solche mit dem egoistischen Willen in Einklang stehen, so gehe ich doch von etwas ganz anderem aus als meinem eigenen Wohl. Denn ich weiss ja nur zu wohl, das meine Maximen keineswegs allgemeine Gesetze werden, und dass ich, wenn ich nur mein eignes Wohl ins Auge fassen will, mich um eine solche Eventualität gar nicht zu kümmern brauche. — Dass nicht der Egoismus bei der moralischen Beurteilung nach der allgemeinen Formel das Bestimmende wird, weil die Möglichkeit der Verallgemeinerung der Maxime nur eine Fiktion ist, hebt *Soloweiczic* hervor, a. a. O., Kantstudien V, S. 421.

[3] Die äusserst gewöhnliche Verwirrung des Gedankenganges der Kantforscher betreffs der vorliegenden Frage macht dies notwendig.

erlaubt, darum eben nicht jedermann es auch thue, oder wenn er unbemerkt lieblos ist, nicht sofort jedermann auch gegen ihn es sein würde; daher ist diese Vergleichung der Maxime seiner Handlungen mit einem allgemeinen Naturgesetze auch nicht der Bestimmungsgrund seines Willens. Aber das letztere ist doch ein *Typus* der Beurteilung der ersteren nach sittlichen Prinzipien.» Darauf heisst es, dass die Natur der Sinnenwelt wohl als Typus einer intelligiblen Natur betrachtet werden dürfe, wenn man nur nicht auf die letztere mehr als die Form der Gesetzmässigkeit übertrage. »Denn Gesetze als solche sind so fern einerlei.» Und so heisst es, dass dieses Festhalten an dem Typuscharakter des Naturgesetzes vor dem Empirismus bewahrt — in der eben angeführten Äusserung (siehe S. 329). Aus dem Gesagten geht ja vor allem deutlich hervor, dass Kant mit dem Naturgesetz als Typus der moralischen Beurteilung das Gesetz der wirklichen sinnlichen Natur meint. Die Tauglichkeit der Maxime, Naturgesetz zu sein, bedeutet mithin deren Tauglichkeit, Gesetz der gegebenen wirklichen Natur zu sein. Wie wir aus dem Vorhergehenden wissen, bedeutet diese Tauglichkeit, dass die Maxime wirkliche *Maxime* soll sein können, d. h. wirklicher Bestimmungsgrund des Willens und zwar des von der Selbstliebe bestimmten (weil nur dessen Maximen nach dem Prinzip beurteilt werden) als eines solchen Gesetzes. Die Deutung des Sinnes dieser Stelle ist jetzt sehr leicht. Die Tauglichkeit, bezw. Untauglichkeit der Maxime, Gesetz der wirklichen Natur zu sein, m. a. W. das positive oder negative Verhältnis des von Selbstliebe bestimmten Willens zu der Naturordnung, für welche seine Maximen Gesetze sein sollen, kann nicht Bestimmungsgrund sein aus dem ausdrücklich angegebenen Grunde, dass jedermann weiss, dass seine Maximen keineswegs *deshalb*, weil sie seine Maximen sind, Naturgesetze werden. Sondern bei dem Vergleich der Maxime mit dem Naturgesetze kann das Entscheidende lediglich in dem Verhältnis der Maxime zur Form der Gesetzmässigkeit überhaupt liegen. Das Naturgesetz kann aber ein *Typus* der Beurteilung dieses Verhältnisses sein. Der blosse Typuscharakter des Naturgesetzes schliesst empirische Bestimmungsgründe von der sittlichen Handlung aus. Wäre die Tauglichkeit, bezw. Untauglichkeit, Gesetz der Natur zu sein, der Bestimmungsgrund, so wäre ja das Interesse an den Folgen der Handlung, d. h. an der Na-

tur, die durch meine Maximen geschaffen würde, das Entscheidende. Dieses Aussondern empirischer Bestimmungsgründe geschieht um so viel gründlicher, als es *unmöglich* ist, bei dem Vergleich zwischen der Maxime und einem Naturgesetz letzteres als etwas anderes zu fassen denn als den Typus der Beurteilung und ein reales Interesse für die Naturordnung zu hegen, welche als die Folge meiner Handlungen gedacht wird, da man wohl weiss, dass diese gedachte Naturordnung keine Realität hat. — Hiermit hat also Kant selbst mit grösster Klarheit dargethan, dass das Interesse des beurteilten, von Selbstliebe bestimmten Willens in seinem Verhältnis zu einer Naturordnung, in welcher seine Maximen Gesetze wären, kein Interesse sein kann, welches der moralischen Beurteilung oder der moralischen Handlung zu Grunde läge.

39. Im engsten Zusammenhang mit der Anmerkung gegen Kant, dass er der ethischen Beurteilung ein Interesse zu Grunde lege, steht jene, dass er *dabei auf die Folgen der Handlung für den Einzelnen und das Ganze*, falls sie allgemein würde, Bezug nehmen müsse. Dadurch ergebe sich *teils* die Inkonsequenz, dass die Folgen für den Wert der Handlung bedeutsam werden, *teils* die, dass die Beurteilung nicht unabhängig von der Erfahrung, rein logisch, geschehen könne. Die Folgen der Handlung liessen sich eben nur durch die Erfahrung bestimmen[1]. — Dem ist zu entgegnen 1:o), dass die Folgen der Handlung, wenn sie allgemein würde, in keiner Weise über den Wert der Handlung entscheiden, da ja der Beurteilende, d. h. der, welcher ihren Wert einsieht, nicht das geringste Interesse für diese nur fiktiven Folgen *hegt* oder *hegen kann;* 2:o) dass Kant, in seinen Beispielen wenigstens, nie anders die Folgen der Handlung in Betracht zieht, als dass er prüft, was, rein logisch betrachtet, in der Verallgemeinerung einer gewissen Handlungsweise liegen könne; keineswegs aber zieht er die Folgen in Betracht, welche ausserhalb der Handlungsweise selbst liegen und nur aus der Erfahrung als Folgen eingesehen werden. Wo er z. B. die Lüge aus moralischem Gesichtspunkt behandelt, geht er lediglich von der Folge aus, dass niemand dem andern glauben würde, wenn das Lügen allgemeines Gesetz würde. Wenn ich *weiss*, dass ein anderer lügt, *glaube* ich ihm nicht. Dies ist selbstverständlich. Wo er ähnlich die Maxime des beschränkten Eigennutzens behandelt,

[1] *Zeller*, a. a. O. und *Hegler*, a. a. O.

geht er von der Folge der Verallgemeinerung der Maxime aus, dass niemand im Notfalle dem anderen helfen würde. Hat diese Behauptung das geringste mit irgendwelcher Erfahrung zu schaffen?

40. Dagegen kann nicht in Abrede gestellt werden, dass Kant in seinen Beispielen insofern die Erfahrung zu Hülfe nimmt, als er *bisweilen auf die durch die Erfahrung gegebene Beschaffenheit des Menschen zurückkommt,* wenn er z. B. in der Kr. d. pr. V., S. 41, von der Beschaffenheit des Menschen, nach Glückseligkeit zu streben, und in der Met. d. S., R. IX, S. 313, von dem Bedürfnis gegenseitiger Hülfe bei den Menschen ausgeht. Sie sind als »zur wechselseitigen Beihülfe vereinigte Wesen anzusehen». Er sagt denn auch selbst ausdrücklich, dass er bei der Bestimmung und Einteilung der *menschlichen* Pflichten in der speziellen Ethik die psychologisch gegebene Natur des Menschen berücksichtige[1]. Damit ist ja aber nicht gesagt, dass man *aus* der Erfahrung die Entscheidung herholen solle, was Pflicht sei. Durch die Kenntnis der Beschaffenheit des *Menschen* ist gar nicht entschieden, was seine spezielle Pflicht ist. Diese Entscheidung geschieht ja durch eine rein logische Prüfung der Maximen des Menschen, *wie* sie *auf Grund der Erfahrung* als vorhanden anzusehen sind. Das Objekt der Beurteilung kann sehr wohl ein Gegenstand der Erfahrung sein, ohne dass die Beurteilung deswegen ihren rein logischen Charakter einbüsst. Eine wirkliche Inkonsequenz würde nur dann vorliegen, wenn Kant über die *Pflicht selbst* nach der psychologischen Beschaffenheit des Menschen entschiede. Ein Beispiel: Dass in der Maxime der Selbstliebe der Wunsch, von anderen in der Not Hülfe zu bekommen, enthalten ist, weiss ich freilich nur aus der Erfahrung von der Beschaffenheit des Menschen. Dass diese Maxime aber, sofern sie zum beschränkten Eigennutzen wird, unsittlich ist, weiss ich daraus, dass es auf Grund der Beschaffenheit der Maxime für mich unmöglich sein würde zu wollen, dass sie allgemeines Naturgesetz würde. *Diese* Beurteilung ist rein logischer Natur, obgleich ich, um sie anstellen zu können, aus der Erfahrung die Bedeutung der zu beurteilenden Maxime kennen muss. Wenn Kant über die Untauglichkeit der Maxime, Naturgesetz zu sein, nicht nach deren eigner Bedeutung entschiede, sondern nach der angenommenen Beschaffenheit des

[1] R. IX, S. 16, verglichen mit Kr. d. pr. V., S. 7.

Menschen, dass er überhaupt sein eigenes Wohl erstrebe und folglich nicht wollen könne, dass andere ihm im Notfalle nicht Beistand leisteten, so wäre seine Beurteilung nicht rein logisch. Er verfährt jedoch keineswegs so, sondern er geht von der *gegebenen* Maxime aus, untersucht, was in derselben liegt, und zeigt dann, dass es ein Widerspruch sein würde, wenn ein *beliebiger Wille* diese Maxime zum Naturgesetze machen wollte. Indessen ist hieraus die Konsequenz zu ziehen, dass die Unsittlichkeit der Maxime des engen Eigennutzens nur unter einer gewissen Voraussetzung mindestens auf die angegebene Weise eingesehen werden kann. Die Voraussetzung ist, dass die bezügliche Maxime wirklich, objektiv betrachtet, einen Wunsch einschliesst, Hülfe von anderen im Notfalle zu erhalten. Dieses Verhältnis hebt jedoch natürlich nicht den rein logischen Charakter des Beurteilens auf.

41. Hiermit ist aber durchaus nicht gesagt, dass Kant nicht bei der Exemplifikation der Anwendung des Grundsatzes *wirklich logische Fehler* begehe, und dass sein Prinzip sich *wirklich als Norm für die Entscheidung, was Pflicht sei,* anwenden lasse. Vor allem dürfte man sagen können, dass nach einer solchen ethischen Norm über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit einer Maxime, als *Prinzip einer Willensrichtung* betrachtet, gar nicht zu entscheiden ist. Denn daraus, dass man sich eine Maxime in dieser Bedeutung als praktisches Gesetz denkt, kann nie ein Widerspruch entstehen, weder hinsichtlich des Inhalts der Maxime, als Grundsatz betrachtet, noch hinsichtlich ihrer Annahme als Gesetz. Zwar könnte es eintreffen, dass die Maxime an sich bereits einen Widerspruch enthielte, dann wäre sie aber keine wirklich praktische Regel, denn eine solche muss von der praktischen Vernunft gegeben sein, welche in sich selbst völlig widerspruchslos ist. Die Richtigkeit dieser Behauptung wird die folgende Untersuchung ergeben.

Wir untersuchen zunächst, ob ein Widerspruch darin liegen könne, dass eine Maxime in der angegebenen Bedeutung als praktisches Gesetz betrachtet wird, wenn sie *privater* Natur ist, keinen Bezug hat auf das Verhältnis zu anderen, z. B. Trägheit in der Pflege von Talenten. Freilich ist es wahr, dass keine Maxime so privat ist, dass sie nicht irgendwie sich auf das Verhältnis zu anderen bezöge. So ist ja die genannte Trägheit gewiss zunächst privater Natur, aber doch zugleich

auch von Bedeutung für andere. Davon sehen wir aber hier ab und untersuchen, ob eine Maxime der Willensrichtung, *lediglich* als privat betrachtet, in Widerstreit mit sich selbst kommen könne, wenn sie praktisches Gesetz würde. Der Widerstreit könnte offenbar nur in deren Verallgemeinerung im Leben des Individuums liegen. Dass sie als giltig für alle gedacht oder zur Maxime in dieser ihrer Allgemeingiltigkeit erhoben wird, kann nie einen Widerspruch enthalten, wenn sie sich nur ohne Widerspruch als das praktische Gesetz des für sich betrachteten Einzelnen denken lässt. Ein solcher Widerspruch könnte aber nur dann entstehen, wenn die Verallgemeinerung einem praktischen Grundsatze, der in dem Wesen des Willens wurzelt, d. h. einem für den Willen geltenden Gesetze widerstritte. Denn es läge freilich ein Widerspruch darin, dass der Wille zwei entgegengesetzte Gesetze hätte, die als Gesetze beide unbedingt gelten sollten. Daraus aber, dass ein Gegensatz zwischen der Maxime als praktischem Gesetz und einer anderen mehr oder weniger zufälligen Maxime sich ergäbe, würde kein Widerspruch entstehen. Wir sehen denn auch, dass Kant in seinem Beispiel von der Trägheit in der Pflege von Talenten auf eine Wesensbeschaffenheit des Willens als Willens zurückgreift, die darin bestehen soll, dass er als Wille eines »vernünftigen Wesens» überhaupt notwendig wolle, dass alle »ihm zu allerlei Absichten gegebenen» Vermögen in ihm entwickelt werden. Nun giebt es aber, wie Kant beständig betont, kein anderes praktisches Gesetz als das Sittengesetz — das Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit. Demnach kann im fraglichen Falle der Widerspruch *nur* dann nachgewiesen werden, wenn man die Nichtübereinstimmung der Maxime mit der allgemeinen Gesetzmässigkeit, d. h. ihre Untauglichkeit, ohne Widerspruch zum praktischen Gesetz gemacht werden zu können, nachzuweisen vermag. Dies bedeutet aber, dass kein Verfahren angegeben werden kann, vermittels dessen der Widerspruch sich konstatieren liesse. — Wenn Kant in seinem Beispiel annimmt, es liege im Wesen des Willens, gegebene Talente entwickeln zu wollen, so muss er *voraussetzen,* dass das Sittengesetz dasselbe verlangt; nur *dies* Gesetz kann entscheiden, was zu wollen im Wesen des Willens liegt. Mithin bewegt sich Kant in einem Circulus vitiosus[1].

[1] Dass Kant wahrscheinlich selber die Schwäche seines Beweises erkannt hat, lässt sich daraus vermuten, dass er ihn in anderen ethischen Schriften nach

Wenden wir uns sodann dem zweiten möglichen Falle zu, dass die Maxime sich *auf das Verhältnis der Menschen zu einander bezieht.* Es ist zunächst klar, dass kein Widerspruch daraus entstehen kann, dass eine solche als Regel für die Willensrichtung angenommene Maxime als allgemein geltendes *Gesetz überhaupt* betrachtet werde. Der Widerspruch würde ja darin liegen, dass das Gesetzesbestimmte, die Willensrichtung, durchs Gesetz selbst aufgehoben würde. Dies müsste wiederum so geschehen, dass die von derselben Regel bestimmten Willensrichtungen der einzelnen Individuen negierend auf einander wirkten. Eine Willensrichtung aber kann wohl vorhanden sein, ohne dass sie in einer Handlung zum Ausdruck kommt, nämlich wenn sie von anderen Richtungen desselben Willens neutralisiert wird. Nun haben wir vorhin[1] gefunden, dass diejenige Maxime, welche Gegenstand moralischer Beurteilung nach dem Prinzip werden kann, nur die von der Selbstliebe bestimmte Maxime ist. Jede andere ist entweder das Sittengesetz selbst oder eine durch *vorhergehende* moralische Beurteilung gegebene Maxime. Die Willensrichtung des einen hat aber durchaus keine Bedeutung für den von der Selbstliebe bestimmten Willen des anderen, sofern sie nicht in *Handlungen* zum Ausdruck kommt, die für ihn Bedeutung haben. Deshalb kann die Willensrichtung des einen nicht an und für sich negierend auf die des andern wirken. Wenn auch die gemeinsame Willensrichtung konstant in *Handlungen* Ausdruck gewönne, könnte die Handlungsweise als allgemein sich möglicherweise selbst aufheben. Damit würde indes nicht die *Neigung* zum Handeln aufgehoben. Die Lüge z. B. könnte als Handlungsweise, wenn sie allgemein würde, sich selbst aufheben. Damit käme aber nicht die Willensrichtung, die Neigung des Willens, zu lügen, in Wegfall.

Es kann aber auch im fraglichen Falle kein Widerspruch in der *Erhebung* der Maxime der Willensrichtung zum Gesetz oder überhaupt in ihr als *praktischem* Gesetze liegen. Denn man kann, wenn man eine gewisse Maxime hat, unter allen Verhältnissen wollen, dass die eigne Willensrichtung allgemein sei, wenn nur die ähnliche Willensrichtung anderer nicht

---

der Grundl. nicht wiederholt, obschon Veranlassung dazu sich finden konnte, z. B. wenn er in der Met. d. S. die Vollkommenheit als eine moralisch notwendige Maxime nachzuweisen sucht.

[1] Siehe oben S. 330.

in Handlungen zum Ausdruck kommt, die die Verwirklichung des in der Maxime liegenden Zweckes verhindern. Z. B: der Egoist hat an und für sich nichts dagegen, dass alle anderen ebenfalls Egoisten seien. Es liesse sich ja denken, dass diejenigen, die mit ihm in Berührung stehn, und er selbst darüber übereinkämen, einander aus egoistischen Gründen beizustehen, so dass also die Handlungen keineswegs egoistisches Gepräge hätten, obgleich die allgemeine Willensrichtung es hätte. Es kann höchstens gesagt werden, dass der Egoist nicht wollen kann, dass die negative *Handlung,* die in der Versäumnis, seinem Nächsten in der Not beizustehn, liegt, allgemein werde.

42. Es erübrigt nun zu untersuchen, ob die Maxime, nur als *die allgemeine Handlungsweise oder die allgemeine die Handlung bestimmende Regel betrachtet, nach dem Kantischen Prinzip zu beurteilen möglich ist.* Wir sehen sofort ein, dass dies nicht geschehen kann, wenn die Handlung privater Natur ist, d. h. nicht das Verhältnis zu anderen berührt. Der Widerspruch würde ja dann nur darin liegen können, dass die Maxime als allgemeines Gesetz mit einem anderen Gesetze für die Handlung in Widerstreit geriete. Das einzige vorhandene Gesetz für das Handeln — wie für die Willensrichtung — ist aber das Sittengesetz, die allgemeine Gesetzmässigkeit. Und eben über das Verhältnis der Maxime zu diesem sollte ja entschieden werden. — Es gelingt Kant denn auch nicht, die ethische Unrichtigkeit des Selbstmordes darzulegen. In dem einen Beweis hierfür — dass die Natur durch die zur Erhaltung des Lebens gegebene Selbstliebe das Leben selbst zerstören würde, wenn die Selbstmordmaxime Gesetz würde — hat Kant willkürlich teleologische Gesichtspunkte in die Betrachtung der Natur hineingebracht[1]. Ausserdem müsste, wenn die Verallgemeinerung der Maxime einen Widerspruch enthielte, ein Widerspruch auch darin liegen, dass die Selbstliebe *in der einzelnen Handlung* Grund der Vernichtung des Lebens würde. D. h. die Maxime selbst wäre widersinnig[2]. In dem zweiten Beweise wird behauptet, die Verallgemeinerung des Selbstmordes würde durch die solcherweise eingeführte Willkürlichkeit eine konstante Naturordnung unmöglich machen. Man sieht aber

[1] Siehe oben S. 323.

[2] Vgl. *Hegler,* a. a. O., S. 98—99.

leicht ein, dass diese Maxime, als Erlaubnisgesetz, gar nicht *Willkürlichkeit* involvieren muss.

Es würde demnach als etwaiges Gebiet für die Beurteilung nach dem Kantischen Prinzip *diejenige allgemeine Handlungsregel* übrig bleiben, *die sich auf das äussere Verhältnis der Menschen zu einander bezieht.*

43. *Zu genau demselben Ergebnis* gelangen wir, wenn wir *das andere Verfahren* berücksichtigen, welches Kant bei der Anwendung seines Prinzips an ein paar Stellen in der Kr. d. pr. V. und der Met. d. S. befolgt, welches Verfahren, wie nachgewiesen worden, seiner Bedeutung nach mit dem sonst befolgten identisch ist. Das Sittengesetz schliesst die Forderung in sich, dass der Grundsatz den besonderen Willen einen einheitlichen Bestimmungsgrund soll geben können. Auf Grund dieser Forderung meint Kant, die ethische Unrichtigkeit der Maxime des beschränkten Egoismus beweisen zu können. Teils sei sie *individuell* und könne daher nicht Bestimmungsgrund für *jeden* Willen werden, teils würde sie als allgemeiner Bestimmungsgrund zwischen den besonderen Willen *Zwiespalt* anstatt einer allgemeinen Einstimmung hervorrufen[1]. Das erstere ist als ein Sophismus zu betrachten. Indem ich meine Maxime, das Streben nach der eignen Glückseligkeit, als Bestimmungsgrund für jeden Willen denke, habe ich den Individualismus *überhaupt* in Gedanken. Ich sehe dabei davon ab, dass die Maxime *meine* Maxime ist und als solche das Streben nach *meiner* Glückseligkeit in sich schliesst, und ziehe in Betracht lediglich ihren Inhalt als praktischen Grundsatz, d. h. ihren Charakter, ein Streben nach der *eigenen* Glückseligkeit zu sein. Kant hat denn auch oft anderwärts, wo er die Tauglichkeit der fraglichen Maxime, praktisches Gesetz zu sein, untersucht, ein entsprechendes Verfahren befolgt. — Dagegen ist es nach Kants Prinzip richtig, die ethische Giltigkeit einer Maxime danach zu beurteilen, ob *alle* Willen, ohne unter einander in Gegensatz zu geraten, von dem Grundsatz bestimmt werden können. Ein Gegensatz zwischen den Willen kann aber in dieser Weise nicht als notwendig nachgewiesen werden, wenn es sich entweder *nur* um das Prinzip der *Willensrichtung* handelt, oder das Handeln nicht das Verhältnis zwischen den Individuen berührt, was auf Grund des oben Gesagten leicht einzusehn ist.

---

[1] Siehe oben S. 320 ff.

44. Damit das Prinzip aber zur Beurteilung der Handlungsregel, die auf das äussere Verhältnis der Individuen unter einander Bezug hat, angewendet werden könne, *muss die mit dem Prinzip übereinstimmende Handlung völlig bestimmbar sein*, so dass eine feste Grenze gezogen werden kann zwischen dieser Handlung und der dem Prinzip widerstreitenden. Daher ist Kants Darstellung von der Maxime des beschränkten Egoismus als ethisch unrichtig nach dem Prinzip nicht völlig beweisend, auch wenn man von der Sinnesbeschaffenheit absieht und nur die Handlung selbst in Betracht zieht. Denn die Grenze für solche Handlungen ist nicht bestimmbar. Kant sagt denn auch selbst, dass eben deswegen nur die *Maxime*, für die Glückseligkeit anderer zu wirken, in dem Sinne einer allgemeinen Willensrichtung darauf, *nicht* aber eine bestimmte *Thätigkeit* für diesen Zweck als moralisch gefordert angesehen werden könne[1]. Da nun aber die Willensrichtung nach dem Kantischen Prinzip nicht beurteilt werden kann, ist der ganze Beweis hinfällig. Er kann indessen verwendet werden, wenn er dahin modifiziert wird, dass man von der *Schädigung* anderer als einer bestimmten Handlungsweise ausgeht. Diese Handlungsweise kann der Handelnde, der von der Selbstliebe bestimmt ist, nicht zum allgemeinen Gesetz erheben wollen. Sie ist auch völlig bestimmt (was auch Kant annimmt, da er es als eine Rechtspflicht bezeichnet, niemanden zu kränken[2] — die Rechtspflicht bezieht sich auf die Handlung selbst, nicht auf die Maxime, als Regel eben der Willensrichtung betrachtet[3]).

45. Betrachten wir nun *das Ergebnis* unserer Untersuchung! Die Formulierung des Sittengesetzes, welche mit Hinsicht auf die Möglichkeit seiner Anwendung als Prinzip moralischer Beurteilung die einzig mögliche ist, lautet: *Handle so, dass deine Maxime als allgemeine Regel für dein Handeln — nicht* als Regel für die dem Handeln zu Grunde liegende Willensrichtung — *tauglich sei, Prinzip einer möglichen Gesetzgebung bezüglich des Verhältnisses zwischen den einzelnen Willen in ihrer freien äusseren Thätigkeit zu sein.*

Die zum Prinzip einer solchen Gesetzgebung taugliche Maxime darf 1:o) nicht als Gesetz das Gesetzesbestimmte aufheben, wie das die Maxime der Lüge thun würde — 2:o) nicht als Gesetz einen Widerstreit zwischen den gesetzmässigen Willen konstituieren — eine Forderung, die zu jener reziprok

[1] R. IX, S. 240. [2] S. 41. [3] S. 235 f.

ist, dass das Wollen derselben als Gesetz nicht mit sich selbst in Widerstreit geraten darf, was die Schädigung anderer thun würde. Nun lautet das allgemeine Rechtsgesetz nach Kant aber: *Handle* (im Äussern) *so, dass der freie Gebrauch deines Handlungsvermögens, deiner »Willkür», mit der Freiheit eines jeden nach einem allgemeinen Gesetze sich verträgt.* Man sieht leicht, dass die Kantische Formel des *Sittenprinzips*, wenn sie dahin modifiziert wird, dass sie zur moralischen Beurteilung angewendet werden kann, sich mit der speziellen Formel des *Rechtsgesetzes* deckt[1]. Das ergiebt sich auch klar, wenn man bedenkt, was für die *Rechtspflicht* als solche nach Kant konstitutiv ist. Solche Pflichten sind diejenigen, welche sich auf das Verhältnis zu anderen Menschen beziehen, und betreffs derer eine *äussere* Gesetzgebung möglich ist[2]. — In welchem Verhältnis dieser Mangel der Kantischen Ethik zu seinem Standpunkt im ganzen steht, ob er wesentlich oder nur zufällig ist, wird späterhin untersucht werden. Hier sei nur auf die Thatsache hingewiesen.

46. Sodann ist zu untersuchen, wie Kant sich *das ethische Beurteilen bei dem gemeinen sittlichen Bewusstsein* denkt. Er sagt hierüber: »So sind wir in der moralischen Erkenntnis der gemeinen Menschenvernunft bis zu ihrem Prinzip gelangt, welches sie sich zwar freilich nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert denkt, aber doch jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmasse ihrer Beurteilung braucht»[3]. Jedermann, heisst es weiter, kann nach Sokratischer Methode zur Einsicht hierüber kommen, wenn er sich nur auf sich selber besinnt[4]. Man sieht hieraus, dass es Kants Meinung ist, dass die Formel des Sittengesetzes nicht nur die objektiv *giltige* Norm für die ethische Beurteilung angiebt, sondern auch diejenige Norm, die — obschon nicht notwendig in dieser abstrakten Form — einem jeden vorschwebt, sobald er ein ethisches Urteil fällt. Er braucht nur an das Prinzip zu denken, nach welchem er urteilt, um dies einzusehen.

Diese Meinung Kants steht auch im besten Einklang mit seinem ethischen Standpunkt im ganzen. Pflicht ist ja die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz. Damit

---

[1] S. 33. [2] S. 20.

[3] Grundl., S. 22; vgl. Kr. d. pr. V., S. 38 u. 53.

[4] Grundl., S. 23.

ist gesagt, dass Triebfeder der Pflicht nur das Gesetz selbst ist, das im Bewusstsein der moralischen Notwendigkeit, demselben unbedingt sich unterzuordnen, Achtung erweckt. Daraus folgt, dass das Gesetz selbst in seiner Reinheit im sittlichen Bewusstsein vorhanden sein muss. Nun kann das Gesetz, da es rein intellektueller Natur ist, nur *gedacht* werden. Das einzige *praktische* Gesetz aber, das sich denken lässt, ist das Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit. Also muss eben dieses Prinzip im sittlichen Bewusstsein vorhanden sein und zwar als Triebfeder der Pflicht. Hierin liegt aber auch, dass es dasjenige Prinzip ist, nach welchem ein jeder den sittlichen Wert einer Handlung beurteilt.

Wenn wir uns aber an die Erfahrung halten, scheint es sich keineswegs so zu verhalten, dass dieses Prinzip in dem Bewusstsein eines jeden als Triebfeder der sittlichen Handlung und als Prinzip der moralischen Beurteilung vorhanden ist, da ja durchaus nicht jeder Mensch das Sittengesetz für sich vermittelst der Kantischen Formel ausdrückt. Eben dies veranlasst wohl auch Kant zu der Äusserung, dass das Prinzip nicht in der abstrakten Form vorzukommen brauche, in der er es ausgedrückt hat. Es ist somit von Gewicht, bestimmen zu können, wie es nach Kant thatsächlich vorkommt. Die Schwierigkeit wächst dadurch, dass es, wenn es vorkommt, in seinem rein formalen Charakter auftreten muss. Denn nur *als* eine von aller Materie *reine Form* kann es Triebfeder zu sittlichem Handeln und Prinzip moralischer Beurteilung sein. Falls das geringste materiale Moment sich einschleicht, ist es nur eine Glückseligkeitsregel. Wie soll nun jedermann es in seiner Reinheit »vor Augen haben» können, ohne seinen philosophischen Ausdruck zu kennen? — Wenn der Einzelne sich der Pflicht bewusst ist, ist er sich einer bestimmten Handlung als unbedingt geforderter Handlung und zugleich dessen bewusst, dass er ausschliesslich, *weil* sie unbedingt gefordert wird, so handeln soll. Er unterscheidet somit in der Handlung ihren speziellen Inhalt von ihrer Eigenschaft, unbedingt gefordert zu sein, und erkennt, dass *diese* Eigenschaft von entscheidender Bedeutung ist. Er hat also zugleich mit dem Bewusstsein der Pflicht im einzelnen Falle ein Bewusstsein der unbedingten Forderung überhaupt oder der Verpflichtung überhaupt, und eben dieses Bewusstsein ist vom ethischen Gesichtspunkte aus entscheidend. Dieses Bewusstsein ist aber

ein reiner Gedanke, weil es den Menschen zu einem Bestimmungsgrund erhebt, der über alle Sinnlichkeit erhaben ist. Und der Inhalt dieses Gedankens kann nichts anderes sein als das Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit, sofern es unbedingte Forderung involviert. Denn nur dieses kann praktisches Gesetz sein und einer unbedingten Forderung zu Grunde liegen. Wenn es unter der Form eines kategorischen Imperativs gedacht wird, wie hier, drückt es nur aus, was die Verpflichtung überhaupt ist. »Der kategorische Imperativ, der überhaupt nur aussagt, was Verbindlichkeit sei, ist: Handle nach . . .»[1]. *Dass* aber jenes Prinzip in der That der Inhalt des Gedankens ist, dessen ist sich nicht jedermann bewusst. Dieses wieder beruht darauf, dass das natürliche Bewusstsein ohne Schwierigkeit unmittelbar einsieht, was Pflicht ist, und daher das Prinzip, nach welchem es beurteilt, nicht zu voller Klarheit bringt[2]. Es hat ja das Gewissen als zuverlässigen Führer[3]. Entscheidend ist aber auch nur, dass das Prinzip in seiner Reinheit *wirklich* in dem Bewusstsein eines jeden als Triebfeder der sittlichen Handlung und Prinzip der moralischen Beurteilung vorkommt. Und dies ist thatsächlich der Fall im Bewusstsein der Pflicht überhaupt, welches nichts anderes ist als der reine Gedanke vom Prinzip, rein an sich betrachtet, sofern es der unbedingten Forderung zu Grunde liegt.

47. Hierbei könnte man die Frage aufwerfen, ob nicht Kant mit dieser Lehre von der reinen Form des Wollens als dem sittlichen Bewusstsein gegeben *in den Begriff Form eine ganz andere Bedeutung hineingelegt hat, als in seiner Erkenntnistheorie?* Dort bedeutet ja *Form* »dasjenige, welches macht, dass das Mannichfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet angeschaut wird»[4], woraus folgt, dass sie niemals für sich, sondern stets als Form einer gewissen Materie, der Empfindungen, gegeben ist. Nur in dem in sich geschlossenen reinen philosophischen Denken kann sie von der Materie geschieden werden und als für sich selbst bestimmt begriffen werden. Konsequenterweise sollte dann die Form des *Willens* in der Ethik nur das Prinzip der Ordnung des Mannichfaltigen der *Zwecke* bedeuten, das nie anders als in einer konkreten Willensbestimmtheit vorkommt, und mithin nur von dem Philosophen in seiner

[1] R. IX, S. 26. [2] Grundl., S. 22—23. [3] R. IX, S. 248.
[4] Kr. d. r. V., S. 49.

Reinheit betrachtet werden kann. Nun soll sie aber nach Kant für sich im natürlichen Bewusstsein als Triebfeder der Pflicht und Prinzip der moralischen Beurteilung selbständige objektive Realität haben[1].

Die Entscheidung dieser Frage ist äusserst leicht zu geben, wenn wir nur die schon gewonnenen Ergebnisse berücksichtigen. Ein *praktisches* Gesetz wird dadurch gekennzeichnet, dass es in seinem reinen Gedankencharakter als Gesetz *gegeben* ist. Es ist gegeben als durch sich selbst, unabhängig von aller Materie des Willens, die objektive Notwendigkeit einer Willensbestimmtheit konstituierend. Diese selbständige gegebene Realität hat das praktische Gesetz als objektiver *Bestimmungsgrund* des Willens. Sein *Formcharakter* tritt aber darin zu Tage, dass es eben als objektiver Bestimmungs-

---

[1] Nach *Cohen* hätte auch in der Kantischen Ethik der in der Sinnenwelt gegebene Wille nicht den reinen Gedanken als Bestimmungsgrund beim sittlichen Handeln, sondern ein eigentümliches Doppelgefühl von Lust und Unlust, das bei dem empirischen Subjekte dem Begriffe entgegenkomme (siehe besonders a. a. O., S. 284—285). Der reine Wille sei nur eine Idee, die "den gesuchten Zusammenhang der moralischen Erkenntnisse" gebe. Dies gelte jedoch nur für Kants ethische Hauptschrift, die Kr. d. pr. V. In der Grundl. fasse er wirklich die blosse Vorstellung vom Gesetz als die Triebfeder des in der Sinnenwelt gegebenen Willens zur sittlichen Handlung auf. Dies geschehe aber im Widerspruch zu der Art und Weise, wie der Begriff Form in der Erkenntnistheorie bestimmt worden wäre (S. 161, verglichen mit S. 194). — *Hegler* ist im Prinzip derselben Ansicht. Die *Form* sei nach Kants *kritischem* Standpunkt das Gesetzmässige in einer Thätigkeit. Zum Begriffe des Sittengesetzes sei er gelangt durch eine abstrahierende Untersuchung des wirklichen psychologisch gegebenen Pflichtbewusstseins, welches stets das Bewusstsein einer bestimmten Handlung als Pflicht sei. Dabei habe er das Prinzip als das allgemeine Gesetz gefunden, das dem Inhalt des Pflichtbewusstseins seine Notwendigkeit verleihe, genau wie er in der Erkenntnistheorie die Formen — Raum, Zeit und Kategorien — durch Reflexion über dasjenige im Bewusstsein gefunden, das seinen Erfahrungssynthesen ihre Notwendigkeit giebt. Da nun Kant das Sittengesetz selbst zum (moralisch) notwendigen Bestimmungsgrund der empirischen Sittlichkeit mache, verlasse er seinen kritischen Standpunkt: er mache eine Abstraktion zu einer psychologischen Grösse (a. a. O., S. 91—93 und 96). Auch darin, dass der reine Wille für Kant nur ein Begriff mit erkenntnistheoretischer Bedeutung, keine psychologische Realität sein soll, folgt Hegler Cohen getreu. Nur darin unterscheidet er sich von ihm, dass er jenen Gegensatz bezüglich der wirklichen sittlichen Handlung, den Cohen zwischen der Darstellung der Grundl. und der Kr. d. pr. V. finden will, in die letztere Schrift verlegt (S. 182 ff. u. S. 193 ff.) (Dass Kant überall das Sittengesetz in seiner Reinheit entschieden zum Bestimmungsgrund des sittlichen Willens macht, ist vorhin (oben S. 229) — teilweise gegen Hegler — dargethan worden. Hier interessiert nur die Frage, ob Kant damit wirklich seinen kritischen Standpunkt verlassen habe).

grund in Verbindung mit einer gewissen objektiv notwendigen Willensbestimmtheit gesetzt werden muss. Da jede Willensbestimmtheit eine Materie, zu verwirklichende Zwecke, voraussetzt, ist das Gesetz in Verbindung mit gegebenen Zwecken als seiner Materie gegeben. Es verliert aber dadurch nicht seine selbständig gegebene Realität, denn es tritt auf *als seine Materie sich selbst gebend:* ». . . dadurch es denn geschieht, dass . . . die praktischen Begriffe a priori in Beziehung auf das oberste Prinzip der Freiheit sogleich Erkenntnisse werden und nicht auf Anschauungen warten dürfen, um Bedeutung zu bekommen, und zwar aus diesem merkwürdigen Grunde, weil sie die Wirklichkeit dessen, worauf sie sich beziehen (die Willensgesinnung) selbst hervorbringen, welches gar nicht die Sache theoretischer Begriffe ist»[1]. »Also die blosse Form eines Gesetzes, welches die Materie einschränkt, muss zugleich ein Grund sein, diese Materie zum Willen hinzuzufügen, aber sie nicht vorauszusetzen»[2]. Hiernach ist klar, dass wenn vom Gesetz gesagt wird, es komme in seiner Reinheit in dem sittlichen Bewusstsein eines jeden Menschen als Triebfeder der Pflicht und somit als Prinzip des moralischen Beurteilens vor, es damit freilich mit einer Materie des Willens, mit gewissen zu verwirklichenden Zwecken, in Verbindung gesetzt wird, dennoch aber von der Materie als deren bewusst erfasstes Prinzip unterschieden wird. Das sittliche Bewusstsein unterscheidet zwischen Form und Materie, fasst die erstere als für sich selbst bestimmtes Prinzip der letzteren, setzt beide aber in Verbindung mit einander. Nur das philosophische Denken sondert die Form gänzlich ab und betrachtet sie für sich. Anders verhält es sich mit der Form im Bereiche der Erkenntnistheorie. Zwar konstituiert sie auch hier die Objektivität der Erkenntnis, sie hat aber keine selbständige *objektive Realität,* sondern hat objektive Realität bloss in Verbindung mit einer Materie — den Empfindungen. Deshalb hat sie objektive Realität nur im sinnlichen Objekte. Sie hat jedoch vor der reinen Vernunft selbständige Realität, obgleich nur logisch, indem diese in den Formen sich selbst als das allein bestimmende erkennt[3]. — Wir sehen nun aber, dass Kant in seiner Ethik keineswegs seinen kritischen Standpunkt verlässt,

---

[1] Kr. d. pr. V., S. 80.

[2] S. 41; vgl. R. IX, S. 224.

[3] Etwas Ähnliches bei *Hegler,* a. a. O., S. 92—93, besonders S. 93 oben.

insofern wenigstens als zu demselben der Satz gerechnet werden kann, dass die Form das Prinzip der Ordnung ist, und dass es keine Form ohne eine Materie giebt. Jene Ausscheidung der Form aber als das selbständige Prinzip, welche auf dem Gebiete der theoretischen Erkenntnis nur von der philosophierenden reinen Vernunft bewerkstelligt wird, geschieht auf dem moralischen Gebiete durch das sittliche Bewusstsein eines jeden, indem er sich bewusst ist, dass er eine bestimmte Handlung *nur* aus Pflicht ausführen soll — in der Weise jedoch, dass die Ausscheidung zugleich ein Verknüpfen ist. Die reine Vernunft, welche ausscheidet, ist praktisch. *Nur* durch diese Ausscheidung ist auf dem moralischen Gebiete die Form wirklich Form. Denn *praktisch* ist ein Gesetz nur als objektiver *Bestimmungsgrund.* — Was die Einsicht hierin für *Cohen* und *Hegler* verdunkelt, ist die Annahme, dass alles, was in dem nach innen gekehrten Erkenntnisvermögen vorkommt, psychologischer Natur sei, weshalb sie dasselbe, insofern es sich auf eine gegebene Realität bezieht, nicht als reine Vernunft oder selbstthätiges Bewusstsein auffassen können. Psychologischer Natur ist nämlich etwas, das einer betrachtenden nach innen gekehrten Reflexion als für sich, unabhängig von der Reflexion, bestehend gegeben ist, ein inneres *empirisches* Faktum. Weshalb sollte es aber keinen Bewusstseinsinhalt geben können, der *nicht* als ein der Reflexion von aussen Gegebenes, sondern als mit der Reflexion darüber identisch zu denken wäre? Nach Kant existiert so etwas im Sittengesetz. Dieses ist nämlich zwar einerseits eine *gegebene* Realität, anderseits aber ist die reine Vernunft sich insofern ihrer selbst als *praktischer* bewusst. Also bezieht hier die reine Vernunft eine gegebene Realität auf sich selbst als *praktische Selbstthätigkeit*[1].

48. Im Zusammenhang mit dem eben behandelten Verhältnis zwischen Kants Formbegriff in der Erkenntniskritik und dem in der Ethik dürfte es sich empfehlen, *die Anmerkung gegen Kant* zu berühren, *dass der Begriff des Apriori eine andere Bedeutung in der Ethik als in der Erkenntniskritik habe. Carl Stange* führt folgende Gründe an.

1. Auf dem erkenntniskritischen Gebiet stehen das Apriorische und das Empirische innerhalb *desselben* Vermögens

---

[1] Die erwähnten Mängel bei *Cohen* treten wohl am klarsten in seiner Kritik von Fichtes Standpunkt hervor; a. a. O., S. 254 ff.

einander gegenüber, sei dieses Vermögen die Vernunft oder die Sinnlichkeit. Auf dem ethischen Gebiet aber wird jeder dieser Begriffe auf je eines der beiden Vermögen bezogen. Dass der Bestimmungsgrund eines Willens a priori ist, bedeutet, dass er vernünftig ist; dass er empirisch ist, bedeutet, dass er sinnlich ist. Allerdings spricht Kant von einer empirisch bedingten Vernunft auf praktischem Gebiet, hier aber ist es nicht die Vernunft, die den Willen bestimmt, sondern die Sinnlichkeit. Und eine apriorische Seite der Sinnlichkeit ist auf ethischem Gebiet nicht vorhanden.

2. In der Erkenntniskritik gehören das Apriorische und das Empirische *zusammen* als Form und Materie. Als Bestimmungsgründe des Willens aber auf ethischem Gebiet schliessen sie einander aus.

3. Die Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit als Kennzeichen des Apriorischen haben auf dem theoretischen Gebiet nicht dieselbe Bedeutung von in strengem Sinne objektiver (innerer) Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit, wie sie es auf dem ethischen Gebiet haben[1].

Wir betrachten zuerst den von Stange an dritter Stelle aufgeführten Grund. Zur Widerlegung sei nur auf die oben[2] gegebene Erörterung über die Bedeutung der Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit auf dem erkenntniskritischen Gebiet hingewiesen. Wäre übrigens Stanges Anmerkung richtig, so würde, da ja die objektive Allgemeingiltigkeit immer zugleich die subjektive, nicht aber das Umgekehrte der Fall ist, der Begriff a priori auf dem ethischen Gebiet nur insofern sich von demselben Begriff auf dem theoretischen Gebiet unterscheiden, als er einen *Teil* der Sphäre des letzteren umfasste, nicht so, dass er ausserhalb derselben fiele.

Wenden wir uns nun den Anmerkungen 1 und 2 zu, so ist Folgendes zu beachten. In der Kr. d. r. V. sind keineswegs Verstand (im weiteren Sinne) und Sinnlichkeit hinsichtlich der Apriorität einander gleichgestellt. Nur die Sinnlichkeit hat an und für sich empirischen Inhalt. Ist der Verstand empirisch, so ist er es nur dadurch, dass er sich auf einen sinnlichen Inhalt bezieht. »Ich nenne alle Vorstellungen rein . . ., in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird»[3]. Also gehört auch hier das Apriorische eigentlich zum Verstande, der als solcher durchweg apriorische Bestimmun-

[1] Einleitung in die Ethik, S. 120 ff. [2] S. 68. [3] S. 49.

gen hat, und das Empirische zur Sinnlichkeit, deren Inhalt empirischer Art ist, wenn auch gewisse Formen der Aufnahme dieses Inhalts apriorisch sind. — Übrigens entspricht die empirisch bedingte praktische Vernunft insofern der empirischen theoretischen Vernunft, als sie Bestimmungsgründe des Willens bestimmt, die sich auf *sinnliche* Triebfedern beziehen, und kann mit demselben Recht wie die letztere als *empirische Vernunft* bezeichnet werden. Es besteht also in fraglicher Hinsicht auf dem ethischen Gebiet höchstens insofern eine Entsprechungslosigkeit gegenüber dem erkenntniskritischen, als auf dem ersteren die Sinnlichkeit keine apriorische Bedeutung erhält. — Weiter aber hat man die Fragestellung auf jedem der beiden Gebiete zu vergleichen. In der *Erkenntniskritik* wird gefragt: wie können wir a priori (unabhängig von aller Erfahrung, mit innerer Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit) gewisse Bestimmungen *von den sinnlichen Objekten* aussagen? Antwort: nur durch apriorische (ursprüngliche) Bestimmungen des reinen Verstandes und der Sinnlichkeit, die dadurch, dass sie der Erfahrung zu Grunde liegen, die sinnlichen Objekte selbst konstituieren. In der *Ethik* hingegen wird gefragt: wie können wir a priori (unabhängig von der Erfahrung, mit innerer Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit) ein gewisses Prinzip für die Selbstbestimmung des Willens nach Begriffen aussagen? Also: wie können wir einen Bestimmungsgrund für die Selbstbestimmung des Willens feststellen, der für diesen an und für sich, unabhängig von allen zufälligen Bestimmungen gilt? Die Antwort wird hier auch eine andere. Da der reine Verstand im engeren Sinne und die reine Sinnlichkeit durch ihre apriorischen Bestimmungen nur der Bestimmung *sinnlicher* Objekte zu Grunde liegen können, nicht aber der Bestimmung einer rein intellektuellen Wirklichkeit, wie es die von Begriffen bestimmte Kausalität, der Wille, an und für sich betrachtet, ist, so können die apriorischen Bestimmungen dieser Vermögen hier von keiner Bedeutung sein. Hier kann nur die reine Vernunft im eigentlichen Sinne mit ihren Ideen oder Begriffen von selbstbestimmter Wirklichkeit zu Grunde gelegt werden. Das Apriorische des Verstandes im engeren Sinne und der Sinnlichkeit kann dem Willen höchstens in Bezug auf in der Sinnenwelt zu verwirklichende Objekte, relative Zwecke, Bedeutung besitzen. Aber derartige Objekte können den Willen nicht anders als durch

Affektionen bestimmen — also keine Selbstbestimmung an und für sich konstituieren. Es geschieht daher nur auf Grund gewisser *empirischer* Bestimmungen des Willens — Affektionen sind stets empirischer Natur —, dass solche Objekte ihn bestimmen können. *Darum* ist ein apriorischer Bestimmungsgrund des Willens dasselbe wie ein rein vernünftiger (im engeren Sinne). Daher auch hier das Ausschliessungsverhältnis, das zwischen dem apriorischen und dem empirischen Bestimmungsgrunde herrscht. — Man beachte: wenn die *Hauptfrage* in der Ethik diese gewesen wäre: wie können wir oder können wir überhaupt allgemeingiltige Gesetze für die Thätigkeit des Begehrungsvermögens hinsichtlich seiner *natürlichen* Seiten bestimmen, so hätten möglicherweise a priori bestimmbare Formen der praktischen Sinnlichkeit von Bedeutung werden können. Es wird sich auch zeigen, dass eine solche Frage eine gewisse sekundäre Bedeutung für die Ethik hat, und dass ihre Beantwortung Kant zu der Annahme gewisser Bestimmungen der praktischen Sinnlichkeit führt, die zum mindesten Analogie haben mit den apriorischen Bestimmungen der theoretischen Sinnlichkeit. Da aber die ethische Hauptfrage die oben angegebene ist, können apriorische Bestimmungen der Sinnlichkeit keine primäre Bedeutung haben.

Wir können nun sagen, dass die Erkenntniskritik und die Ethik ihre gemeinsame Grundlage in dem Grundsatz haben, dass einer Verbindung mit innerer Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit nur *apriorische* oder ursprüngliche Bestimmungen des Bewusstseins zu Grunde liegen können. Insoweit hat auch der Begriff der Apriorität in beiden Disziplinen dieselbe Bedeutung. — Dass Stange keine klare Auffassung von dem Verhältnis haben kann, beruht wohl auf seiner eigentümlichen Ansicht über den *Grund*, weshalb Kant überhaupt den Begriff der Apriorität in seine ethischen Untersuchungen aufgenommen hat. Er findet diesen Grund darin, dass der kategorische Imperativ einen unbedingten *Befehl* oder eine unbedingte *Nötigung* enthält[1]. Hier wird Stange von seiner unrichtigen Auffassung von der Bedeutung des *Imperativs* überhaupt irregeführt[2].

49. Wir gehen nun zur Besprechung der *verschiedenen Weisen über, in denen Kant den kategorischen Imperativ formuliert.* Es ist hier zu beachten, dass Kant

[1] A. a. O., S. 128. [2] Siehe oben S. 314 (3).

alle einzelnen Pflichtimperative als aus der bereits mitgeteilten Formel, die das Wesen des kategorischen Imperativs ausdrückt, ableitbar betrachtet; sie zeigen mithin nur an, was in demselben liegt[1].

Die erste der abgeleiteten Formeln lautet: »Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte«. »Natur« ist das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist[2]. Aufklärung über die Bedeutung der Formel giebt uns Grundl., S. 56: »Es liegt nämlich der Grund aller praktischen Gesetzgebung *objektiv in der Regel* und der Form der Allgemeinheit, die sie ein Gesetz (allenfalls ein Naturgesetz) zu sein fähig macht (nach dem ersten Prinzip)«. S. 62: »Alle Maximen haben nämlich eine *Form*, welche in der Allgemeinheit besteht, und da ist die Formel des sittlichen Imperativs so ausgedrückt: dass die Maximen so müssen gewählt werden, als ob sie wie allgemeine Naturgesetze gelten sollten«, und S. 63: »Weil die Giltigkeit des Willens, als eines allgemeinen Gesetzes für mögliche Handlungen, mit der allgemeinen Verknüpfung des Daseins der Dinge nach allgemeinen Gesetzen, die das Formale der Natur überhaupt ist, Analogie hat, so kann der kategorische Imperativ auch so ausgedrückt werden: Handle . . .« Die Bedeutung des Angeführten wird beleuchtet in der Kr. d. pr. V., in der Typik. Dort wird, wie bereits erwähnt worden, betont, dass die Natur, in der der egoistische Wille seine Maximen zu allgemeinen Gesetzen machen kann, als Typus des Sittlichguten dienen kann. Sie kann es thun, weil das Naturgesetz wenigstens die Form des Gesetzes hat[3].

Verweilen wir zunächst bei dem aus Grundl. S. 63 Angeführten! Es ist zu beachten, dass Kant an dieser Stelle von dem Begriff des guten, pflichtgemässen Willens ausgeht. Wenn also von der »Giltigkeit des Willens als eines allgemeinen Gesetzes . . .« gesprochen wird, ist mit »Wille« der *gute* Wille gemeint. Wenn dieser als allgemeines Gesetz betrachtet wird, ist selbstverständlich von seiner Maxime die Rede. Mithin wäre die Bedeutung der angeführten Worte: Die Maxime des sittlichen Willens gilt als allgemeines Gesetz möglicher Hand-

---

[1] Grundl., S. 44: "Wenn nun aus diesem einzigen Imperativ alle Imperative der Pflicht als aus ihrem Prinzipe abgeleitet werden können . . ."

[2] A. a. O. [3] S. 84 u. 86.

lungen, analog dem Naturgesetze als einem die Dinge zu einem formalen Ganzen vereinenden oder einem die Natur aus formalem Gesichtspunkte konstituierenden Gesetze. Die Maxime des guten Willens konstituiert die Pflichthandlung, wie das Naturgesetz die Natur. Nun wissen wir aber aus dem Vorigen, dass zwischen Sittengesetz und Naturgesetz ein wesentlicher Unterschied besteht. Die für das Verhältnis des Sittengesetzes zur Pflichthandlung, verglichen mit dem Verhältnis des Naturgesetzes zur Natur, betonte Ähnlichkeit kann nur darin bestehen, dass in beiden Fällen *das Verhältnis eines Gesetzes zu dem Gesetzesbestimmten* vorliegt.

Sehen wir nun zu, was dieses Verhältnis eigentlich bedeutet. Gesetz ist im allgemeinen die Vorstellung einer allgemeinen Bedingung, nach welcher ein bestimmtes Mannichfaltiges gesetzt werden muss[1]. Jedes Prinzip eines notwendigen Zusammenhangs im Bewusstsein ist also für Kant *Gesetz.* Darin liegt auch, dass jedes Gesetz eine rein intellektuelle Natur hat. Nur das selbstthätige Bewusstsein — die reine Vernunft im weiteren Sinne — giebt Gesetze. Das Verhältnis zwischen dem Gesetze und dem Gesetzesbestimmten ist dann auch rein intellektueller Natur. Darin aber liegt wieder, dass das Verhältnis des Gesetzes zu dem Gesetzesbestimmten nichts mit zeitlichen Verhältnissen zu schaffen hat, wennschon das Gesetzesbestimmte etwas in die Zeit Fallendes sein kann. Diesen Begriff des Gesetzes finden wir ja in der konsequentesten Weise in Kants Erkenntnistheorie durchgeführt. Das Naturgesetz ist letzthin die Kategorie. Diese ist ein reiner Verstandesbegriff, und als solcher eine Form des Bewusstseins, die aller Objektivität der Erfahrung und folglich auch der Objektivität der Zeit zu Grunde liegt. Sie existiert daher natürlich als solche nicht *in* der Zeit. Sie ist, rein für sich betrachtet, nicht empirisch gegeben, sondern erscheint insofern nur der reinen Vernunft, die diejenigen Seiten der Erfahrung untersucht, welche die Denknotwendigkeit besitzen und deshalb als Prinzipien der Objektivität der Erfahrung betrachtet werden können. Wenn nun die sittliche Maxime durch allgemeine Gesetzmässigkeit als Gesetz die Pflichthandlung konstituiert, existiert insofern offenbar kein zeitliches Verhältnis zwischen der Maxime selbst und der Handlung, sondern die Maxime ist in ihrer allgemeinen Gesetzmässig-

[1] Kr. d. r. V., S. 125.

keit nur dasjenige Moment in der Handlung, welches ihren objektiven Pflichtcharakter oder ihre Eigenschaft, zum reinen Willen allgemein und notwendig zu gehören, konstituiert. — Dass Kant eben dieses mit der ersten Formel ausdrücken will, ersehen wir daraus, dass er sagt, »der Grund jeder praktischen Gesetzgebung liegt objektiv in der Regel und der Form der Allgemeinheit», wo »objektiv» einem »subjektiv» gegenübersteht, und dass er den Inhalt dieses Satzes auf die erste Formel bezieht; es ergiebt sich das ferner daraus, dass er zwischen der Form der sittlichen Maxime und ihrem Zweck unterscheidet und das erstere Moment als durch die erste Formel bestimmt auffasst. Dass der Grund der praktischen Gesetzgebung objektiv in der Form der Allgemeinheit liegt, kann wohl nichts anderes bedeuten, als dass die Form der Allgemeinheit das *Objektive* in einer Pflichthandlung ist, d. h. dasjenige, was eine Handlung in ihrem objektiven Pflichtcharakter konstituiert. Wenn Kant sagt, die erste Formel drücke aus, dass allgemeine Gesetzmässigkeit die Form der sittlichen Maxime sei, während die nächste Formel den Zweck ausdrücke, auf den der vom Sittengesetz bestimmte Wille gerichtet ist, so kann dies wohl auch nur bedeuten, dass die erste Formel die allgemeine Gesetzmässigkeit als jenes Moment der sittlichen Handlung bezeichnet, das ihr ihren objektiven Charakter verleiht. Eine solche Bedeutung hat ja der Begriff *Form* im allgemeinen bei Kant. Nun ist zu beachten, dass schon in der allgemeinen Gesetzesformel gesagt wird, die Form allgemeiner Gesetzmässigkeit bei der Maxime sei das Wesentliche der sittlichen Handlung als solcher, m. a. W., diese Form stehe zur Pflichthandlung in gleichem Verhältnis, wie das Gesetz zum Gesetzesbestimmten. Da aber die allgemeine Formel zugleich Ausdruck des *kategorischen Imperativs,* d. h. des *praktischen* Gesetzes ist, besagt sie zugleich, dass das Prinzip der Gesetzmässigkeit Gesetz nur als *Bestimmungsgrund* (des Willens als Willens) ist. Von diesen beiden Seiten wird aber die erstere, durch den Vergleich mit dem die Natur konstituierenden Naturgesetz, in der ersten der speziellen Formeln besonders *hervorgehoben.*

In dieser Formel liegt jedoch *mehr,* als dass die sittliche Maxime infolge ihrer allgemeinen Gesetzmässigkeit in demselben Verhältnisse zur Pflichthandlung steht, wie ein Gesetz

überhaupt zum Gesetzesbestimmten. Wie wir besonders aus der Kr. d. pr. V. ersehen, soll die erste Formel als *Regel zur Beurteilung des Verhältnisses einer Maxime zur allgemeinen Gesetzmässigkeit als Gesetz* dienen.

Zwei Momente will Kant mithin durch seine erste Formel ausdrücken: das *eine,* dass die sittliche Maxime in demselben Verhältnis zur Pflichthandlung steht, wie das Gesetz zum Gesetzesbestimmten, das *zweite*, dass die Untersuchung, ob die Maxime tauglich sei, Naturgesetz zu werden, das Mittel ist, ihr Verhältnis zum Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit zu beurteilen.

Betreffs des zweiten Momentes ist Folgendes zu beachten. Aus der Typik ersehen wir, wie bereits[1] erörtert worden, dass diese Formel eine Regel der Beurteilung ausdrückt, nur in dem Sinne, dass sie die *Art und Weise,* in der die Beurteilung vor sich geht, nicht aber das *Prinzip* derselben, d. h. den *Grund* für die Auffassung einer Handlung als *gut* oder *böse* angiebt. Dass letzteres auch für die Darstellung in der Grundl. gilt, liegt eigentlich in der Natur der Sache, da der Beurteilende hinsichtlich der zu beurteilenden Handlung unmöglich von einem Interesse für oder einer Abneigung gegen die Naturordnung, die entstehen würde, wenn die Maxime durch ihn zum Naturgesetze würde, geleitet werden kann. Er weiss ja sehr wohl, dass sie es nicht wird. — Es muss indes anerkannt werden, dass etwas Irreführendes darin liegt, dass Kant in der Grundl. die betreffende Regel als eine Formel des kategorischen Imperativs aufstellt, während er in der Kr. d. pr. V. ausdrücklich sagt, sie sei *nur* eine Art der Beurteilung. *Teils* liegt es nämlich im Begriffe des kategorischen Imperativs, dass er an und für sich Prinzip des Werts der sittlichen Handlung sein soll, *teils* haben unstreitig die beiden anderen mit der ersten gleichgestellten Formeln des kategorischen Imperativs den Charakter, dass ihr Inhalt als Prinzip des moralischen Werts einer Handlung zu fassen ist[2]. Zu beachten ist jedoch, dass Kant nirgends in der Grundl. ausdrücklich *sagt,* die Tauglichkeit einer Maxime, *Naturgesetz*

[1] Oben S. 330 ff.

[2] Diese Umstände sind es, die *Cohen* (a. a. O., S. 193—194) und *Hegler* (a. a. O., S. 101) zu der Behauptung veranlassen, dass Kant durch die Äusserung in der Kr. d. pr. V. (Typik): "daher ist die Vergleichung . . ." (oben S. 331) seinen früheren Standpunkt verlassen hätte.

zu sein, gäbe ihr ihren Wert, sondern im Gegenteil von Anfang an seinen Standpunkt bestimmt als rein formalistisch präzisiert (».... so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmässigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll»[1]). Dies erhält noch grösseres Gewicht dadurch, dass er in den Beispielen für die Anwendung der ersten Gesetzesformel, wie wir gezeigt haben, als das *Entscheidende* nicht die reale Beschaffenheit der Maxime, zum Naturgesetz tauglich zu sein, sondern die *Widerspruchslosigkeit* im *Denken* derselben als Naturgesetz auffasst. Schliesslich ist das aus der Grundl., S. 63, Angeführte zu beachten, wo ausdrücklich steht, dass die sittliche Maxime als Gesetz für mögliche Handlungen mit dem Naturgesetz *Analogie* hat, und dass eben dieses Anlasses wegen der kategorische Imperativ so formuliert werden kann, wie es in der ersten Formel geschieht. Genau derselbe Gedankengang kehrt ja in der Kr. d. pr. V. wieder, wo Kant sagt, das Verhältnis der Maxime zum Naturgesetz sei nur *typisch* für die Beurteilung. Dieses alles nebst dem Widersinn in der Annahme von der Tauglichkeit der Maxime zum Naturgesetz als dem *Prinzip* des Werts der sittlichen Handlung deutet darauf hin, dass Kant, als er die Grundl. schrieb, sich nicht des Irreführenden in seiner Ausdrucksweise bewusst war, indem er nämlich die erste Formel als eine Formel des kategorischen Imperativs bestimmte, obgleich er nichts anderes als in der Kr. d. pr. V. damit *meinte*.

50. Es bleibt nun noch eine Frage zur Beantwortung übrig, die nämlich, *weshalb gerade die erste Formel* das Verfahren für die Beurteilung des Verhältnisses der Maxime zur allgemeinen Gesetzmässigkeit ausdrücken soll. Die Antwort finden wir in der Kr. d. pr. V., S. 83 ff. Hier wird zuerst die Schwierigkeit hervorgehoben, dass es unmöglich scheine, dass eine zur Natur gehörende Handlung unter das Sittengesetz, die Idee des sittlich Guten, subsumiert werden könne, da ja diese ein übersinnlicher Begriff sei, zu welchem keine entsprechende sinnliche Anschauung vorhanden sein könne. Die Subsumption unter die Verstandeskategorien erfordert ja aber ein sinnliches Schema, eine Anschauung a priori. »Allein hier eröffnet sich doch wieder eine günstige Aussicht für die reine praktische Urteilskraft. Es ist bei der Subsumption einer

[1] S. 20.

mir in der Sinnenwelt möglichen Handlung unter einem *reinen praktischen Gesetze* nicht um die Möglichkeit der *Handlung,* als einer Begebenheit in der Sinnenwelt, zu thun . . . Die physische Kausalität . . . gehört unter die Naturbegriffe, deren Schema die transszendentale Einbildungskraft entwirft. Hier aber ist es nicht um das Schema eines Falles nach Gesetzen, sondern um das Schema . . . eines Gesetzes selbst zu thun, weil die *Willensbestimmung* . . . durchs Gesetz allein, ohne einen anderen Bestimmungsgrund, den Begriff der Kausalität an ganz andere Bedingungen bindet, als diejenigen sind, welche die Naturverknüpfung ausmachen.» Es heisst hier, dass die Möglichkeit der Handlung als einer Naturerscheinung von der theoretischen Vernunft nach dem Kausalitätsbegriffe beurteilt werde. In dieser ihrer Eigenschaft hat die Handlung ein dem Kausalitätsbegriff entsprechendes sinnliches Schema, nach welchem ihre Möglichkeit beurteilt wird. Bei der Beurteilung einer Handlung nach dem Sittengesetz handelt es sich aber um die Möglichkeit einer *Willensbestimmtheit* mit dem Gesetz als Bestimmungsgrund, also um eine Kausalität, die an ganz andere Bedingungen gebunden ist als die natürliche Kausalität, indem das Gesetz *selbst* die Ursache ist. Es wird also kein Schema für einen *unter* dem Gesetz stehenden Fall oder für die *sinnliche* Darstellung des Gesetzes, sondern sozusagen ein Schema für das Gesetz selbst als Ursache gefordert. Es wird m. a. W. ein Mittel gefordert, um zu beurteilen, ob in einer zur Sinnenwelt gehörenden Handlung das Gesetz selbst in seiner Reinheit vorkommen und dem Bewusstsein als Bestimmungsgrund erscheinen kann, nicht um zu beurteilen, ob die Handlung selbst als eine dem Gesetze adäquate sinnliche Erscheinng betrachtet werden kann. — Sodann heisst es, dass das einzige Erkenntnisvermögen, das hierbei vermitteln kann, der Verstand ist. Er ist nämlich dasjenige Erkenntnisvermögen, welches einerseits rein intellektuellen Charakter hat, andererseits sich auf die Natur bezieht, indem es ihr Gesetze giebt. Und so gelangt Kant zum Naturgesetz als Typus des Sittengesetzes.

Dies wird dann weiter beleuchtet, indem er sagt, dass die Typik zweifache Bedeutung habe, teils dadurch, dass sie den Empirismus fern hält, teils dadurch, dass sie die Superstition entfernt. Ersteres geschieht, wie vorhin erörtert worden, indem das Naturgesetz *lediglich* als ein *Typus* der Beur-

teilung festgehalten wird; letzteres, indem eben die Natur und nicht etwa eine intelligible Welt, die für das Gefühl zugänglich wäre, zum Typus der Beurteilung gemacht wird. Ersteres beleuchtet nur die obige Untersuchung über das Naturgesetz, sofern es nur ein *Typus* der Beurteilung ist[1]. Das letztere ist aber hier von Bedeutung. Es ist damit gesagt, dass uns ausser der Natur keine Welt gegeben ist, in Bezug auf die wir das Verhältnis der Maxime zum Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit prüfen könnten. Die intelligible Welt ist nur ein Gedanke, ist keiner konkreten Auffassung zugänglich.

Wir können nun mit Berücksichtigung auch des zuletzt Angeführten sagen, dass es eigentlich *zwei* Gründe sind, die Kant bestimmen, das Naturgesetz als Typus der Beurteilung nach dem Sittengesetz zu betrachten. Diese beiden Gründe sind jedoch in einander verflochten. Der *eine* ist der, dass die zu beurteilende Handlung der Natur angehört, aber daraufhin beurteilt werden soll, ob das Sittengesetz in ihr Realität als Bestimmungsgrund haben könne. Deshalb muss das Vermittelnde einerseits ein wirkliches Gesetz sein, andererseits ein Gesetz, das sich auf die Natur bezieht. Der *zweite* Grund ist der, dass die einzige uns gegebene Wirklichkeit, in Bezug auf welche wir die Tauglichkeit der Maxime, allgemeines Gesetz zu sein, prüfen *können*, die Natur ist.

51. Wir gehen nun, der Grundlegung folgend, zur *zweiten der speziellen Formeln* über. Der Übergang geschieht[2], indem Kant betont, dass die Giltigkeit des aufgestellten Prinzips in keiner Erfahrung über die spezielle Beschaffenheit des *Menschen* begründet sein dürfe. Denn die Verpflichtung, als die praktische Notwendigkeit einer gewissen Handlung, gilt für das vernünftige Wesen als solches. »Hier sehen wir nun die Philosophie in der That auf einen misslichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel, noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird.« *Die Aufgabe* ist nun zu zeigen, wie wir a priori mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens das erwähnte Prinzip verknüpfen können, so dass man sagen kann, es gehöre zu dem Begriff, dieses Prinzip als *Bestimmungsgrund* zu haben, m. a. W. darzuthun, wie das Prinzip als objektiver Bestimmungsgrund des vernünftigen Wesens zu denken ist[3]. Um die Bedeutung dieser Fragestellung eben hier völ-

[1] Siehe oben S. 331 ff. [2] S. 49 ff. [3] S. 50.

lig zu verstehen, müssen wir die Erörterung in Betracht ziehen, die vorher in der Grundl. über das Gesetz gegeben worden ist. So viel wissen wir, dass das einzige Prinzip, das als praktisches Gesetz dienen *kann,* das Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit ist. Damit wissen wir ja, dass dieses Prinzip *wirklich* als praktisches Gesetz eine gewisse Handlung als unbedingt gut konstituiert, da die Pflicht ja das Faktum der reinen *praktischen* Vernunft ist und mithin ein *praktisches* Gesetz voraussetzt. Nun ist zwar die Möglichkeit hiervon aus objektivem Gesichtspunkt gegeben, d. h. insofern, als wir einsehen, dass das Prinzip dem Willen als *objektiver* Bestimmungsgrund dienen kann. Es ist nämlich rein intellektueller Natur und zwar als Form des reinen Willens. Als solches ist es tauglich, *objektiver* Bestimmungsgrund des Willens zu sein. Nicht aber subjektiv betrachtet, d. h. wenn wir über dasselbe als *Bestimmungsgrund* reflektieren. Man könnte auch sagen, dass leicht einzusehen sei, wie es als praktisches *Gesetz* dienen kann, wegen seines rein intellellektuellen Charakters als Form des reinen Willens, nicht aber, wie es der Forderung genügen kann, die an ein *praktisches* Gesetz gestellt werden muss, nämlich die, selbst *Bestimmungsgrund* zu sein. Die Schwierigkeit hierbei liegt darin, dass die Vernunft mit dem Willen ein Gesetz als Bestimmungsgrund verknüpfen soll, ohne dabei »weder im Himmel noch auf der Erde» eine Stütze zu haben. Wie kann der Wille sich nach einer anscheinend aller Realität entbehrenden blossen Form bestimmen?

52. Um das Problem zu lösen, betrachtet Kant *den Begriff des Willens* und stellt dabei gewisse Begriffsbestimmungen auf[1]. Der Wille ist ja das Vermögen, nach der Vorstellung von Gesetzen zu handeln. »Nun ist das, was dem Willen zum objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, der *Zweck*... Der subjektive Grund des Begehrens ist die *Triebfeder,* der objektive des Wollens der *Bewegungsgrund;* daher der Unterschied zwischen subjektiven Zwecken, die auf Triebfedern beruhen, und objektiven, die auf Bewegungsgründe ankommen, welche für jedes vernünftige Wesen gelten.» Alle zu verwirklichenden Zwecke sind *subjektiv,* indem sie nur durch ihr Verhältnis zu einem in bestimmter Weise beschaffenen Begehrungsvermögen oder durch Triebfedern ihren Wert besitzen. Deshalb muss, was ein *objektiver* Zweck sein soll, etwas sein,

[1] S. 51.

dessen Dasein in sich selbst Wert hat, *Zweck an sich* ist. Nur dieser kann auch einem *kategorischen Imperativ,* insofern er dem Willen einen objektiven *Bestimmungsgrund* giebt, zu Grunde liegen.

53. Bevor wir weitergehen, ist zu erörtern, ob Kant, wie man gegen ihn angemerkt hat, durch die Aufstellung dieser Sätze *seine Zuflucht zur Psychologie genommen hat, um die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs darzuthun.* Scheint es doch, als seien die Begriffe Zweck, Triebfeder u. s. w. psychologischer Natur[1]. Um zu einem Ergebnis in dieser Frage zu gelangen, ist zu berücksichtigen, was wir oben hinsichtlich der Bedeutung der Psychologie für Kant in seiner Ethik nachgewiesen haben. Er geht vom Faktum der Pflicht aus und erklärt es aus einer Gesetzgebung der reinen Vernunft — wie nach Kant jede Objektivität im Bewusstsein daraus zu erklären ist. Da nun die Gesetzgebung der Vernunft ein Vermögen voraussetzt, in Bezug auf welches sie statthat, muss Kant in seiner Erklärung der Pflicht dies in Betracht ziehen. Da die Pflicht aber eine Handlung aus Achtung fürs Gesetz ist, kann das Vermögen, worauf sie Bezug hat, kein anderes sein, als das Begehrungsvermögen nach Begriffen, der Wille. Damit aber die Giltigkeit der Untersuchung nicht auf den Menschen beschränkt und somit die Allgemeingiltigkeit der Pflicht in Bezug auf das vernünftige Wesen überhaupt unerklärt bliebe, sucht Kant das Begehrungsvermögen durch »transszendentale» Prädikate zu bestimmen. Infolgedessen bezieht die Gesetzgebung sich nicht nur auf eine bestimmte empirische Wirklichkeit, sondern auf jede Wirklichkeit, die die dem Willen eigenen »transszendentalen» Bestimmungen hat[2]. Das Gesetz hat jedoch Realität für uns nur in seiner speziellen Anwendung auf das empirisch gegebene Begehrungsvermögen des Menschen[3]. — Nach dieser Methode wird das Begehrungsvermögen definiert als das Vermögen der Kausalität durch Vorstellung. Hinsichtlich dieses Vermögens, sofern die Kausalität habende Vorstellung ein Begriff und das Begehrungsvermögen mithin Wille ist, bestimmt die reine Vernunft in ihrer praktischen Gesetzgebung durch den kategorischen Imperativ, dass es für dasselbe unbedingt gut sei, sich nach dem Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit zu bestimmen, was Geltung hat, auch wenn subjektive Bestim-

[1] *Hegler,* a. a. O., S. 106. [2] Oben S. 291. [3] Oben S. 297.

mungsgründe — nicht Begriffe, sondern Affektionen — den Willen veranlassen, sich nicht danach zu bestimmen. — Es ist nun klar, dass man nicht behaupten kann, Kant habe inkonsequenterweise zur Psychologie seine Zuflucht genommen, um die Möglichkeit des kategorischen Imperativs nachzuweisen, insofern er nicht speziell auf den empirischen Willen des Menschen Bezug genommen und aus ihm Begriffsbestimmungen empirischer Natur geholt hat, die er der Untersuchung *zu Grunde* gelegt hat. Wenn er nur von dem ausgeht, was im Begriff Wille liegt, so wie er diesen Begriff durch reine Kategorien bestimmt hat, kann darin keine Inkonsequenz erblickt werden. Wie sollte er das Sittengesetz als ein Gesetz für den *Willen* als *Willen* behandeln können, ohne sich auf den Begriff *Wille* zu beziehen? Auch nicht einmal, wenn die von ihm auf den Willen bezogenen Begriffe einen psychologischen Anstrich haben, braucht das eine Inkonsequenz zu bedeuten. Der Wille ist ja selbst ursprünglich psychologisch gegeben, obgleich er eine Seite hat, durch die er »transszendental» bestimmbar ist. Und der reine Begriff des Willens kann die erforderliche Anschauungsrealität nur in der Psychologie bekommen. Deshalb muss alles, was zum Begriff des Willens gehört, einen psychologischen Anstrich bekommen. Entscheidend aber ist nur, dass die aufgenommenen Bestimmungen auf die transszendentale Definition des Willens bezogen werden können.

Sehen wir uns nun diese an, so haben wir zunächst bei dem Begriff »*Zweck*» zu verweilen. Darunter wäre nach der Grundl. das Objekt zu verstehen, das dem Willen als Prinzip seiner Selbstbestimmung dient. Die Beziehung dieses Begriffs auf den Willen besagt nun wohl nichts anderes, als dass der die Kausalität des Willens bestimmende Begriff sich auf einen *Gegenstand* beziehen muss, um für die Kausalität *etwas zu Verwirklichendes* setzen zu können. Ist es, um dieses einzusehn, nötig, dass man auf den empirischen Willen des Menschen zurückgreift? Betrachten wir weiter die Ausdrücke »*Bewegungsgrund*» und »*Triebfeder*», so finden wir, dass »Bewegungsgrund» als *objektiver* Grund *des Wollens* nur den *Begriff* des Zweckes als objektiven, zu dem Willen als Willen gehörigen, Bestimmungsgrund bezeichnet. Nur als eine solche praktische Erkenntnis enthaltend kann der Begriff willensbestimmend sein. Unter »Triebfeder» als dem *subjektiven* Grund

des *Begehrens* versteht Kant offenbar nur das auf die natürliche Seite eines *empirischen* Begehrungsvermögens Wirkende, wodurch allein der Bewegungsgrund für dasselbe praktische Realität haben kann. Demnach finden sich in keinem der auf den Willen *als* Willen bezogenen Begriffe »Zweck» und »Bewegungsgrund» empirische Bestimmungen, sondern nur solche, die sich auf die transszendentalen Prädikate, durch die der Wille definiert wird, beziehen. Kant findet durch Analyse des Begriffs Wille den Zweck und den Bewegungsgrund als zu ihm gehörig. Ausserdem stellt er indessen den Begriff der *Triebfeder* auf, welcher nur auf das empirische Begehrungsvermögen Beziehung hat. Damit ist jedoch kaum eine durch psychologische Untersuchung gewonnene Bestimmung desselben aufgestellt. Es gehört wohl zum *Begriffe* eines mit einer Naturseite behafteten Begehrungsvermögen, dass auch die Naturseite bestimmt werden muss. Ausserdem hat der Begriff für die folgenden Erörterungen nur eine *negative* Bedeutung, und dieser Gebrauch desselben ist von jeder psychologischen Annahme unabhängig. Es heisst nämlich im Folgenden, dass ein Zweck, der von Triebfedern unabhängig ist und sich folglich nur auf Bewegungsgründe bezieht, d. h. ein Zweck, der für den Willen durch seinen Begriff selbst Giltigkeit hat, *objektiver* Zweck ist, für jeden Willen gilt, so dass jedermann sich durch ihn bestimmt, sofern er überhaupt *als Wille* wirkt. Ein Zweck hingegen, der nicht an sich, sondern nur durch Voraussetzung von Triebfedern für den Willen gilt, ist *subjektiver* Natur, abhängig von der faktischen Beschaffenheit des Begehrungsvermögens. Solcher Art sind alle Zwecke, die als mögliche Wirkungen der Kausalität gedacht werden. Eine Wirkung der Kausalität ist nämlich ein für den Willen selbst Äusseres und kann ihm daher nur durch Affektion als Bestimmungsgrund dienen. Daraus ergiebt sich, dass *derjenige* Zweck, der einem kategorischen Imperativ zu Grunde liegen kann, von allen *Triebfedern* unabhängig sein und *damit* ohne Rücksicht auf die Wirkung der Kausalität gelten muss. Er muss also ein Objekt sein, das durch den blossen Begriff seines Daseins Giltigkeit als Bestimmungsgrund des Willens hat, d. h. ein *Zweck an sich*.

54. Wir ersehen bereits aus der bisher angestellten Untersuchung, wie unbefugt *Schopenhauers* Anmerkung gegen Kant ist, dass der Begriff *Zweck an sich* eine »*Contradictio*

in adjecto», wie *Vater* an sich, enthielte[1]. Jeder Zweck ist Zweck für einen Willen. Dass etwas Zweck an sich ist, bedeutet lediglich, dass es durch den blossen Gedanken, mithin an und für sich, den Willen bestimmt. Was Zweck an sich ist, steht demnach stets als solcher in Beziehung zum Willen und ist insofern *Zweck*, steht aber auch durch seinen *Begriff* selbst in dieser Beziehung und ist insofern Zweck *an sich*.

55. Gehen wir nun nach diesen Erörterungen weiter! *Giebt es irgend eine Wirklichkeit, die als Zweck an sich existiert* und folglich einen kategorischen Imperativ abgeben kann? Nach Kant findet man eine solche in dem vernünftigen Wesen[2], womit ein Wesen gemeint ist, welches theoretische und praktische Vernunft — Intelligenz und Willen — besitzt[3]. Um die Art und Weise, wie Kant in der Grundl. die Giltigkeit dieses Satzes begründet, zu verstehen, müssen wir seinen Gedankengang im ganzen in Betracht ziehen. Er geht ja hier von dem kategorischen Imperativ als im sittlichen Bewusstsein gegeben aus und sucht zu bestimmen, welcher Inhalt ihm als solchem zugeschrieben werden muss. Er findet dabei, dass er ein Gesetz ausdrückt, das als Bestimmungsgrund für den Willen als Willen — als ein praktisches Gesetz — gedacht werden muss. Nun ist aber der Begriff, der den Bestimmungsgrund eines *Willens* ausmacht, Begriff eines Objekts als für den Willen objektiv giltiges Prinzip — Zweck. Also muss der kategorische Imperativ sich auf einen Zweck beziehen, und zwar, wegen seines unbedingten Charakters, auf einen Zweck an sich. Giebt es nun einen solchen Imperativ, wie hier ja angenommen wird, so muss es auch etwas geben, das Zweck an sich ist. Es ist daher genügend, wenn hier nachgewiesen wird, dass nur *eine* Wirklichkeit ohne Widerspruch als Zweck an sich gedacht werden kann. Von dieser Wirklichkeit kann dann gesagt werden, dass sie als Zweck an sich existiert, denn einen solchen *muss* es der Annahme zufolge geben. Der unmittelbare Grund dafür, dass diese Wirklichkeit Selbstzweck ist, kann natürlich erst im dritten Teile der Grundlegung angegeben werden, wo die Giltigkeit des kategorischen Imperativs aus rein logischem Gesichtspunkt (ohne Bezugnahme auf ein gegebenes Faktum) untersucht wird. Berücksichtigen wir diesen Gedankengang, so verstehen wir

[1] Die beiden Grundprobleme der Ethik, S. 161.
[2] Grundl., S. 52. [3] Kr. d. pr. V., S. 38 u. 150.

leicht den Inhalt der Kantischen Darstellung an der hier fraglichen Stelle.

Er sagt S. 52—53: Objekte der Neigungen haben einen durch die Neigung bedingten Wert; die Neigung selbst ist ein Bedürfnis und hat daher so wenig einen absoluten Wert, dass vielmehr ein jeder wünschen muss, von ihr befreit zu werden. Demnach ist der Wert aller Gegenstände, die durch unsere Handlung erworben werden können, relativ. Von allen Wesen aber, deren Dasein nur von der Natur abhängt, können die *vernunftlosen* wegen ihres Unvermögens, sich selbständig zu bestimmen nur als Mittel gedacht werden und heissen daher *Sachen.* Mithin bleibt nur die Möglichkeit übrig, dass *vernünftige* Wesen Zwecke an sich sind. Das gemeine Bewusstsein schreibt ihnen diesen Charakter zu, wenn es sie als *Personen* bezeichnet. Jedes vernünftige Wesen setzt sich als Selbstzweck, indem es sich selber Zwecke setzt, und bestimmt sich insofern mindestens subjektiv selbständig, womit die erste Voraussetzung für eine reale Selbstbestimmung gegeben ist. Dass aber dieses auf einem für alle anderen Wesen giltigen Grunde ruht oder objektive Giltigkeit hat, dass die subjektive Selbstbestimmung zugleich ein Vermögen enthält, sich objektiv selbständig zu bestimmen, m. a. W., dass die vernünftige Natur *wirklich* Selbstzweck ist, dieser Satz wird hier nur als ein Postulat aufgestellt, das für die Möglichkeit des angenommenen kategorischen Imperativs notwendig ist[1]. So gelangt Kant zu der zweiten der speziellen Formeln: »Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst.» Der Ausdruck »Menschheit» bedeutet offenbar dasselbe wie »vernünftige Natur».

56. Wir fragen sodann, was es bedeutet, dass die Menschheit *zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel* gebraucht werden soll. Eine direkte Antwort auf diese Frage finden wir S. 63—64. Der Zweck, heisst es, wird hier als etwas bloss

[1] Diese Deutung der Kantischen Äusserung S. 53 unten: "Der Grund dieses Prinzips ist — abgeleitet werden können" und der dazu gehörigen Anmerkung erachte ich als die einzig mögliche, teils wegen des vorhin angegebenen allgemeinen Gedankenganges, teils wegen des bei Kant unmittelbar vorher Gesagten "Dies sind also nicht bloss — angetroffen werden". Hier wird als Grund dafür, dass die vernünftigen Wesen als Selbstzwecke zu betrachten sind, der Umstand angeführt, dass anderenfalls "für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Prinzip angetroffen werden könnte".

Negatives gedacht, d. h. man darf ihm nie *zuwiderhandeln.* Nun ist aber der Zusammenhang zu beachten, in welchem diese Äusserung vorkommt. Es handelt sich darum, den Charakter des guten Willens an der Hand der zweiten Formel des kategorischen Imperativs zu bestimmen. Es heisst dabei, dass der Wille als an sich gut nicht von einem zu verwirklichenden Zweck bestimmt werden könne; solchenfalls wäre der Wille nur relativ gut; der Wert eben der Willensbestimmug würde nur in ihrer Eigenschaft liegen als Mittel für etwas anderes, das Zweck ist. Er kann folglich nur von einem selbständigen Zweck bestimmt werden, d. h. einem solchen, der den Willen durch den blossen Gedanken daran bestimmt, ohne Rücksicht auf eine mögliche Wirkung der Willensbestimmtheit. D. h., sagt Kant, der Zweck ist lediglich negativen Charakters: man darf ihm nicht zuwiderhandeln. Die Negativität des Zwecks ist mithin nur eine Eigenschaft, die ihm als einem zu verwirklichenden Zweck gegenübergestellt zukommt. Da der darauf gerichtete Wille als solcher *kein* Interesse für einen zu verwirklichenden Zweck hat, sondern *nur* für seine eigene reine Zwecksbestimmtheit, wird das *Handeln* dadurch unmittelbar nur negativ bestimmt. Man könnte auch sagen, dass Kant hiermit ausdrücken will, dass der Selbstzweck nur ein *Gesetz* ist, das als Bestimmungsgrund das Handeln *regelt* oder ihm eine richtige Form giebt, nicht aber ein zu verwirklichender Zweck. Die Richtigkeit dieser Deutung bestätigt ein Ausdruck auf S. 56: Die Menschheit wird gedacht »als objektiver Zweck, der, wir mögen Zwecke haben, welche wir wollen, als Gesetz die oberste einschränkende Bedingung aller subjektiven Zwecke ausmachen soll.» Endlich sei noch eine Parallelstelle angeführt, S. 55 unten: »Dieses Prinzip der Menschheit und jeder vernünftigen Natur überhaupt, als *Zweck an sich selbst* (welche die oberste einschränkende Bedingung der Freiheit der Handlungen eines jeden Menschen ist) ist nicht u. s. w.».

Nun ist indessen zu beachten, dass die in diesen letzterwähnten Worten gegebene Erklärung des Ausdrucks *Zweck an sich,* welche mit der in den vorhin angeführten Worten gegebenen Erklärung übereinstimmt, unstreitig in völligem *Gegensatz* zu dem zu stehen scheint, was *auf derselben Seite* zuerst gesagt wird. Es heisst dort, dass es hinsichtlich gewisser (sogen. verdienstlicher) Pflichten gegen mich selbst und andere nicht genug sei, dass die Handlung nicht gegen

die Menschheit in unserer Person als Zweck an sich selbst streite, sondern es sei auch eine positive Übereinstimmung erforderlich, so dass der Handelnde auf die Förderung der Menschheit in seiner eignen Person ausgehe und die Zwecke anderer zu seinen eignen mache eben mit Rücksicht auf ihren Charakter als Zwecke an sich selbst[1]. Wie ist dieser wenigstens scheinbare Widerspruch zu lösen? Die Lösung ist in Wirklichkeit sehr leicht. Obgleich der Zweck an sich, als objektiver Bestimmungsgrund des Willens betrachtet, zunächst ein Gesetz ist und mithin ursprünglich nur die Handlung regelt, ist es durchaus nicht unmöglich, dass er eben in dieser seiner Eigenschaft dem Willen einen *sekundären* Zweck zur Verwirklichung giebt. Wenn dieser Zweck sekundär ist, so ist der von ihm bestimmte Wille nicht durch das Interesse an seiner Verwirklichung bestimmt, sondern *nur* durch ein reines Interesse an der darauf gehenden Willensrichtung als vom Zweck an sich selbst als Gesetz gegeben. Der Zweck an sich kann folglich auch als positiv bestimmend gedacht werden, zwar nicht insofern, dass er selbst ein zu verwirklichender Zweck wäre, aber so, dass er dem Willen eine gewisse Richtung zur Verwirklichung eines Objekts giebt. So können wir verstehen, wie Kant in einem Atem erklären kann, der Zweck an sich sei lediglich einschränkende Bedingung der menschlichen Handlungen und er bestimme positive Pflichten.

Wir sind nun also zu dem Ergebnis gekommen, dass die Menschheit als Zweck an sich ursprünglich gegenüber allen Handlungen nur einschränkend ist, dass der Zweck an sich aber zugleich insofern positiv bestimmend sein kann, als er dem Willen eine gewisse Richtung zur Verwirklichung eines Objekts giebt. Es genügt nun aber nicht, dass er in der erwähnten Hinsicht positiv bestimmend sein *kann.* Wir haben zu beachten, dass das Gesetz, indem es auf einen Zweck an sich selbst bezogen wird, als objektiver *Bestimmungsgrund* des Willens gesetzt wird. D. h, es genügt nicht, danach die Handlungssphäre zu regeln oder einzuschränken, sondern das Gesetz dafür muss selbst Bestimmungsgrund der Einschränkung sein. Folglich erheischt der Begriff eines Zwecks an sich selbst eine positive Bestimmtheit des *Willens* durch denselben als Gesetz. Nun giebt es aber nach Kant kein Wollen

[1] Vgl. hierzu R. IX, S. 309.

ohne eine Materie, d. h. ohne einen »zu bewirkenden Zweck«[1]. Man beachte. dass das Begehrungsvermögen, von dem der Wille eine Art ist, das Vermögen der Kausalität durch Vorstellung ist. Deshalb muss es stets auf die Verwirklichung eines Objekts gehen, eine Materie haben, und zu der Vorstellung, die die Kausalität konstituiert, muss stets die Vorstellung eines Objekts gehören, das zu verwirklichen ist. Der *Grund* dafür, dass eine solche Vorstellung im stande ist, die Kausalität des Begehrungsvermögens zu konstituieren, d. h. der *Bestimmungsgrund,* mag dann sein, welcher er wolle. Soll nun eine reine Bestimmtheit des Willens durch den Zweck an sich als Gesetz zu stande kommen, so muss der Zweck zugleich den Willen auf die Verwirklichung eines Objekts richten, m. a. W., der Vorstellung von der Verwirklichung eines Objekts die Kraft geben, den Willen zu bestimmen, so dass dadurch das Objekt Zweck wird. Es ist auch augenfällig, dass Kant, da er ein *Objekt* als Bestimmungsgrund des Willens oder einen *Zweck* fordert, über die Notwendigkeit reflektiert, dass der Bestimmungsgrund dem Willen etwas zu Verwirklichendes bestimmt. Darum braucht nicht das Objekt oder der Zweck, der Bestimmungsgrund ist, selbst das zu Verwirklichende zu sein. Es kann auch *Zweck an sich* sein. Solchenfalls muss dieser jedoch das letztere bestimmen. So finden wir, dass Kant in der Kr. d. pr. V. bei der Darstellung, wie die reine Vernunft praktisch sein oder an sich den Willen bestimmen könne, es als ein Hauptmoment betrachtet, dass sie ihm einen zu verwirklichenden Gegenstand gebe[2]. Indessen heisst es dabei in Übereinstimmung mit dem vorhin Gesagten ausdrücklich, dass der moralische Wert des Gegenstandes nur darin liege, dass die *Richtung* des Willens auf ihn vom Sittengesetze bestimmt sei, weshalb seine moralische Möglichkeit mit seiner physischen nichts zu schaffen hat. Man beachte, dass das Sittengesetz als Bestimmungsgrund die Menschheit als Zweck an sich ist. Ferner wird in der Met. d. S. gesagt, die Ethik stelle gewisse Zwecke der reinen Vernunft als Pflichten dar und könne als das System der Zwecke der reinen praktischen Vernunft definiert werden. Dabei wird betont, dass der kategorische Imperativ nicht möglich sein würde, wenn er dem Willen nicht zu verwirklichende Zwecke gebe. *Zweck* wird defi-

---

[1] Kr. d. pr. V., S. 40; R. IX. S. 229 u. 235 oben.

[2] S. 69 ff., verglichen mit S. 109.

niert als ein Gegenstand des Willens, durch dessen Vorstellung dieser zum Hervorbringen desselben bestimmt werde. Auch hier wird jedoch betont, dass der moralische Wert darin liegt, dass man einen Zweck *hat*, ihn sich zum Zweck *macht*, nicht aber in seiner Verwirklichung[1]. Hieraus erhellt nun, dass der Zweck an sich den Willen gar nicht dazu bestimmen kann, mit Rücksicht auf ihn alle Handlungen einzuschränken, m. a. W., dass er gar nicht Zweck an sich selbst sein kann, ohne eo ipso positiv dem Willen eine gewisse Richtung auf die Verwirklichung eines Objektes zu geben. Ohne dies würde er den Willen *überhaupt* gar nicht bestimmen können. Daher sehen wir auch, dass der kategorische Imperativ auf dem Gebiete des Rechts, wo er *nur* einschränkend, nicht positiv bestimmend ist, nicht selbst als Bestimmungsgrund dient. Erst als *moralisch* betrachtet hat die mit dem Rechtsgesetze übereinstimmende Handlung dieses Gesetz selbst als Bestimmungsgrund. Das strenge Recht, d. h. das Recht ohne alle Moralität, kann definiert werden als die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen übereinstimmenden, durchgängigen, wechselseitigen Zwanges, und der Bestimmungsgrund zur Einschränkung der Freiheit nach dem Rechtsgesetze, auf den auf dem Rechtsgebiete verwiesen werden kann, ist allein die solchermassen gegebene Befugnis zum Zwingen[2].

57. Eine andere Frage aber ist es, *was für einen zu verwirklichenden Zweck* die vernünftige Natur, als Zweck an sich gedacht, dem Willen geben kann. Gewiss ist, dass die beiden Beispiele positiver Pflichten, welche Kant bei seiner Erörterung der zweiten Formel darstellt, keine Aufklärung hierüber geben[3]. Im ersten Beispiel heisst es, dass die Pflege der Naturanlagen des Menschen Pflicht sei, weil sie die Menschheit in unserer eigenen Person als Zweck an sich fördert. Dies scheint ja vorauszusetzen, dass der Zweck an sich selbst dennoch irgendwie etwas sei, das zu verwirklichen ist. Ein *Fördern* ist ja wohl immer in gewissem Grade wenigstens ein *Verwirklichen*. Im zweiten Beispiele wird gesagt, dass ich, wenn ich jedes andere vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst betrachte, seine Zwecke zu meinen mache, weshalb es Pflicht sei, die Glückseligkeit anderer zu befördern. Hier muss man den Einwand erheben: *entweder* ist der Zweck der

[1] R. IX, S. 224, 230 u. 234. [2] R. IX, S. 33 ff. [3] Grundl., S. 55.

Glückseligkeit in dem Zweck einbegriffen, den das vernünftige Wesen als Zweck an sich darstellt, *oder* er ist es nicht. Im ersteren Falle hätten wir wieder dieselbe Schwierigkeit wie im ersten Beispiel. Gehört aber die Glückseligkeit nicht zum vernünftigen Wesen als Zweck an sich, so kann die Förderung der Glückseligkeit anderer höchstens eine negative Pflicht sein. Man kann sagen: ich soll, weil jedes vernünftige Wesen Zweck an sich selbst ist, die Maxime, die mich nur für das eigne Wohl zu wirken antreibt, so erweitern, dass sie sich zugleich auch auf andere bezieht. Der positive Zweck ist dann nicht *direkt* von der Menschheit als Zweck an sich selbst bestimmt, sondern nur dadurch, dass dieser Zweck jede einseitige Rücksichtnahme auf mich selbst einschränkt. Dass jede solche Rücksichtnahme gerade in der *Glückseligkeitsmaxime* wurzelt, und dass diese mithin von ihrer Einseitigkeit befreit werden muss, ist Zufall.

58. Wir müssen nun, um möglicherweise Aufklärung in vorliegender Frage zu erhalten, zur *dritten* Formel übergehen. Wir schieben deshalb auch die vollständige Behandlung der Kantischen Zwecklehre bis nach der Erörterung dieser Formel auf. Als Vorbereitung zu dieser Untersuchung haben wir das Verhältnis zwischen der ersten und der zweiten Gesetzesformel zu bestimmen. Dieses Verhältnis gestaltet sich so, dass die erste die *objektive* Seite des Gesetzes — jenes Moment des Gesetzes, welches seinen Charakter ausdrückt, konstituierendes Gesetz oder Form der Handlung zu sein — also die allgemeine Gesetzmässigkeit angiebt; die zweite aber die *subjektive* Seite, das Gesetz als objektiven Bestimmungsgrund, die Maxime der sittlichen Handlung, die Menschheit als Zweck an sich selbst[1].

Durch die Verbindung dieser beiden Seiten des Gesetzes erhält man den Begriff vom Willen jedes vernünftigen Wesens als allgemein gesetzgebend. Als

---

[1] *Thon* hat a. a. O., S. 52 u. 68, die Bedeutung der zweiten Formel in der Grundl. völlig missverstanden, wenn er meint, ihre Aufstellung bezwecke dasselbe wie die Kantische Lehre von der Achtung in der Kr. d. pr. V. Kant habe in beiden Fällen zeigen wollen, wie eine objektive Vorstellung subjektiver Bestimmungsgrund werden könne. Zu beachten ist, dass die Untersuchung in der Kr. d. pr. V. zu zeigen bezweckt, wie das Gesetz subjektiver Bestimmungsgrund eines mit *Sinnlichkeit* behafteten Willens werden kann, was in der Einleitung der Darstellung S. 87 ausdrücklich gesagt wird, und zwar der Fortsetzung zufolge, wie es sich der Sinnlichkeit gegenüber Geltung verschaffen kann. In der Grundl. hingegen handelt

Zweck an sich selbst kann der Wille nur dem Gesetz, das er *selbst* seiner Thätigkeit giebt, untergeordnet sein; als von der allgemeinen Gesetzmässigkeit als Gesetz bestimmt ist er *allgemein* gesetzgebend. »Der Wille wird *also* nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, dass er auch als selbstgesetzgebend und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen angesehen werden muss». Damit glaubt nun Kant das Prinzip der Sittlichkeit entdeckt zu haben, die *Autonomie*, welche sowohl die objektive Seite des Sittengesetzes, allgemeine Gesetzmässigkeit, als auch die subjektive Seite, das vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst, in sich schliesst. Der Fehler früherer ethischer Ansichten war eben, dass sie den Menschen nur als einem Gesetz unterworfen betrachteten, weshalb man stets ein gewisses Interesse für die Folgen der Handlung als notwendig erachtete, damit das Gesetz Triebfeder sein könnte. Der Begriff von dem Willen jedes vernünftigen Wesens als allgemein gesetzgebend führt zu dem Begriff von einem *Reich der Zwecke*. Unter *Reich* ist die systematische Verbindung vernünftiger Wesen zu verstehen. Unter dem Reich der *Zwecke*, das nur ein Ideal ist, ist ein Reich zu verstehen, in welchem alle einzelnen Wesen unter dem Gesetze stehen, sich selbst und alle anderen nie bloss als Mittel sondern stets zugleich als Zwecke an sich selbst zu behandeln. Vermöge dieses gemeinschaftlichen Gesetzes haben sie eine systematische Verbindung unter einander. Jedes Wesen gehört dem Reiche entweder als Glied oder als Oberhaupt an. Als Glied ist es zwar selbst im Reiche allgemein gesetzgebend, zugleich aber untergeordnet, d. h. verpflichtet, den existierenden Gesetzen zu gehorchen. Als Oberhaupt ist es gänzlich unabhängig, ohne Bedürfnis oder Mangel in seinem dem Willen adäquaten Vermögen. Es hat als solches keine Verpflichtung, weil sein Wille mit dem Prinzip der allgemeinen Gesetzgebung an sich übereinstimmt. »Moralität besteht also in der Beziehung aller Handlungen auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist.» Die Gesetzgebung muss aber bei jedem vernünftigen Wesen angetroffen werden können und aus seinem Willen entspringen. Infolgedessen lautet die dritte Formel: »Handle so, dass der Wille sich selbst als durch seine

---

es sich darum nachzuweisen, wie das Gesetz Bestimmungsgrund des Willens *als Willens*, d. h. als von der Vernunft wirklich bestimmt, sein kann.

Maxime allgemein gesetzgebend betrachten könne», scil. in einem möglichen Reiche der Zwecke. Die praktische Notwendigkeit, nach diesem Prinzip zu handeln, beruht darauf, dass das vernünftige Wesen nicht als Zweck an sich selbst betrachtet werden kann, wenn es nicht als in dem Reiche, dem es angehört, selbst gesetzgebend betrachtet wird. Ein jedes Wesen soll deshalb dafür sorgen, dass seine Maxime der allgemeinen Gesetzgebung angehöre, was, da es selbst als das mögliche Prinzip derselben betrachtet werden kann, auch so auszudrücken ist, dass es die Pflicht hat, so zu handeln, dass es sich selbst als allgemein gesetzgebend betrachten könne[1].

59. Wir suchen nun teils an der Hand des zuletzt Dargestellten, teils durch Zusammenstellung dessen, was wir im übrigen über die diesbezügliche Meinung Kants erschliessen können, zu bestimmen, welchen Charakter *die Autonomie* und im Zusammenhang damit *das Reich der Zwecke* hat. Dabei haben wir besonders Bezug zu nehmen auf die gegebene Darstellung des reinen Willens als reiner praktischer Vernunft[2]. — Wir fragen zuerst: was ist das Selbst in dem Willen, das der Gesetzgebung zu Grunde liegt? Um dies zu bestimmen, dürfte es angebracht sein, auf die Darstellung von der Selbstgesetzgebung, die in der Kr. d. pr. V. vorkommt, Bezug zu nehmen. Es heisst dort im Lehrsatz IV: »In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objekte) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die blosse allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muss, besteht das alleinige Prinzip der Sittlichkeit. Jene *Unabhängigkeit* aber ist Freiheit im *negativen*, diese *eigene Gesetzgebung* aber der reinen, und als solche praktischen Vernunft ist Freiheit im *positiven* Verstande»[3]. Hiernach wäre der Wille in seiner Selbstgesetzgebung nur von dem Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit bestimmt. Was in dem Willen selbständig ist, kann dann nichts anderes sein als dieses Prinzip, und die Autonomie bedeutet, dass dieses Prinzip *durch sich selbst* die Thätigkeit des Willens bestimmt. Dasselbe ergiebt sich übrigens daraus, dass die Autonomie als die Autonomie der *reinen* praktischen Vernunft bezeichnet wird. Diese Vernunft ist ja, wie wir wissen, im Bewusstsein immanent nur mit dem genannten Prinzip. Am allerdeutlichsten geht das Gesagte vielleicht aus Kants Identifizierung des Gesetzes mit dem

[1] S. 56—60. [2] Siehe oben S. 272 ff. [3] S. 39.

Selbstbewusstsein der reinen praktischen Vernunft[1] und überhaupt aus den Stellen hervor, wo er das Gesetzesbewusstsein auf die Apperzeption zurückführt[2]. Eben so sicher wie dieses ist aber, dass das Gesetz für Kant als das Selbst oder Gesetz des Willens Realität hat, d. h. für den Willen als sein Selbst oder sein Gesetz vorhanden ist, erst indem er es zu seinem Gesetze *macht*. Es ist das A und O in Kants Ethik, dass der Wille kein anderes Gesetz als das hat, welches er sich selbst durch seine Maxime giebt. Da nun das Selbst des Willens bei der Gesetzgebung das Gesetz sein soll, scheint es, als wenn das Gesetz sich selbst Realität geben, d. h. sich selbst zum Gesetz machen sollte. Das scheint den Widerspruch zu enthalten, dass das Gesetz als Thätigkeitsprinzip erst durch seine eigene Thätigkeit entstände. Ausserdem scheint es den absoluten Charakter der reinen praktischen Vernunft aufzuheben, dass sie durch eine Produktion entstehen sollte. — Offenbar sind es diese Schwierigkeiten, die *Burman*[3] zu der Annahme veranlassen, dass das Gesetz als *möglicher* Bestimmungsgrund, aber als *wirkliches* Gesetz in einer Forderung gegeben sei, welche der Selbstgesetzgebung vorhergehe, wodurch das Gesetz zum wirklichen Bestimmungsgrund gemacht werde. Dass diese Annahme jedoch unkantisch ist, ist leicht zu beweisen. Für Kant ist das Gesetz überhaupt nichts anderes als »die Autonomie der reinen praktischen Vernunft»[4]. Die Analytik stellt ja dar, wie die reine Vernunft praktisch sein kann. Und diese Darstellung geschieht ja durch den Nachweis eines Faktums, »nämlich der Autonomie in dem Grundsatze der Sittlichkeit, wodurch sie den Willen zur That bestimmt»[5].

Wir kehren aber zu den Schwierigkeiten zurück. Wie lässt es sich denken, dass die reine praktische Vernunft sich selbst Realität giebt, und dass sie absolut ist trotz dieser ihrer Produktionsform? Die Sache ist sehr einfach: wohl ist die Autonomie eine *Thätigkeit* und zwar eine praktische Thätigkeit, nämlich die Selbstbestimmung des Willens mit dem Gesetz als Bestimmungsgrund. Die reine Vernunft aber als das Gesetz, das Prinzip der bestimmenden Thätigkeit, ist nicht verschieden von der Thätigkeit selbst, sondern sie ist, wie eben

---

[1] Kr. d. pr. V., S. 34 und 51. [2] Siehe oben S. 276 ff.

[3] A. a. O., S. 148, verglichen mit S. 147 oben.

[4] Kr. d. pr. V., S. 40. [5] S. 51.

gezeigt wurde, diese Thätigkeit selbst. Also haben wir hier eine Thätigkeit, die in sich selbst zurückkehrt, in sich geschlossen ist, so dass der Unterschied zwischen Prinzip und Fortgang, Anfang und Ende, Subjekt und Objekt fortfällt, also eine über jeden *Zeitverlauf* erhabene Thätigkeit rein intellektueller Natur. Zum Beweis hierfür kann auf das oben [1] Dargelegte hingewiesen werden, dass für Kant ein Gegensatz dazwischen besteht, von *in der Zeit vorhergehenden* Ursachen und von Ideen bestimmt zu werden. Das letztere Bestimmen ist seinem Wesen nach über die Zeit erhaben. Ferner ist daran zu erinnern, dass die Selbstthätigkeit der reinen praktischen Vernunft, die hier Autonomie genannt wird, nur für dieselbe Vernunft, also nur in der Idee der Autonomie, vorhanden ist, und dass diese Idee eben das Selbst in der Autonomie ist[2].

Indessen ist die Autonomie als eine in sich geschlossene *willensbestimmende* Thätigkeit eine Kausalität. Was ist das Produkt derselben? Im allgemeinen ist die Wirkung einer willensbestimmenden Thätigkeit eine Bestimmtheit derjenigen Kausalität, welche der bestimmte Wille in sich schliesst. In Bezug auf einen gedachten, von sinnlichen Elementen reinen Willen können wir keine objektive Bedeutung in den Begriff einer solcher Bestimmtheit hineinlegen, da eine unsinnliche Kausalität (ausser der Autonomie selbst) nie für uns dasein kann. Betrachten wir aber den Willen, der eine *natürliche* Kausalität enthält, und der allein für uns gegeben ist, den *menschlichen* Willen, so ist die Wirkung eine durch gewisse, auf die Sinnenwelt sich beziehende, vollständig bestimmbare Maximen geregelte Thätigkeit in derselben Welt. Hier haben wir also zwei Arten von Kausalität: eine, welche die Autonomie selbst enthält, und eine, die von ihr bestimmt ist. Erstere ist intellektueller Art — *causa* ist gleich *ratio* — letztere ist sensibler Art. — Zum Beweise hierfür mag es genügen, auf die bereits oben[3] behandelten Stellen: Kr. d. pr. V., S. 60—61 und Kr. d. Urt., S. 36 Anm. und ausserdem auf Kr. d. pr. V., S. 79, S. 83 unten und 84 oben hinzuweisen. Die beiden zuletzt angeführten Stellen zeigen, dass Kant in der Handlung des autonomen Willens zwei Seiten unterscheidet: die Willensbestimmtheit durch das Gesetz, die rein intellektueller Natur ist, und die Handlung als eine »Begebenheit in der Sinnenwelt». Von der ersteren Seite wird

[1] S. 258 (1). [2] S. 275 ff. [3] S. 275 (1).

gesagt, sie sei eine Kausalität anderer Art als die letztere, welche zur Sinnenwelt gehört.

Um die *Möglichkeit* hiervon zu verstehen, braucht man ja nur Kants Lehre in Betracht zu ziehen, dass die Zeit nur eine Form des Bewusstseins ist, und dass es eine Seite desselben giebt, deren Thätigkeit über die Zeitform hinausgeht: die reine Vernunft. Die Willensbestimmtheit, welche Autonomie ist, ist für die letztere vorhanden, zwar nicht als theoretische, aber als praktische, d. h. als selbst den Willen bestimmende Vernunft. Also ist sie über die Zeit erhaben. Indessen ist sie als eine Kausalität nur in Verbindung mit einer Wirkung derselben — einer natürlichen Kausalität in dem Begehrungsvermögen — gegeben. Da diese letztere Kausalität auch dem Verstande, als in der Zeitform thätigem Vermögen, gegeben ist, steht die hier thätige reine Vernunft mit den übrigen Seiten des erkennenden Bewusstseins in Verbindung, wodurch die Einheit des Bewusstseins gewahrt wird. Hierbei ist jedoch zu beachten, dass, obwohl die Autonomie eine Kausalität ist, die nur in Verbindung mit ihrer Wirkung gegeben ist, sie nicht durch das Bewirkte, sondern für sich selbst Realität hat. Die Autonomie ist *intelligible* Kausalität und damit eine selbständige in sich geschlossene Thätigkeit, die zwar dem Bewirkten seine Realität giebt, nicht aber selbst durch dieses Realität hat. Sie wird nämlich von dem Bewusstsein als selbständiges Prinzip seiner Wirkung ausgeschieden, hat also für dieses Bewusstsein selbständige Realität und, da sie überhaupt *nur* für dieses vorhanden ist, hat sie überhaupt selbständige Realität.

Wir haben nun zu der gegebenen Darstellung von der Autonomie nur hinzuzufügen, dass sie als Gesetz für eine Naturkausalität durch Vorstellung in sich eine Mannichfaltigkeit untergeordneter praktischer Gesetze einschliesst, die sich auf die Sinnenwelt beziehen. Dass dieses richtig ist, ergiebt sich ja schon daraus, dass die Selbstgesetzgebung durch die Maximen des Willens geschieht, welche (ausser der höchsten), damit ein Handeln möglich sei, sich auf die Sinnenwelt beziehen müssen. Diese Gesetze nun sind natürlich solche auf die Sinnenwelt bezügliche Grundsätze, die vom Grundgesetze bestimmt und durchdrungen sind, z. B. — um uns an Kants »Tugendlehre» zu halten — der Grundsatz, für die eigne Vollkommenheit, und der Grundsatz, für die Glückseligkeit an-

derer zu wirken. Mit dem Grundgesetz als Einheit konstituieren sie bei dem Willen ein *System* von Maximen, die einander gegenüber genau bestimmt sind, und die alle subjektiven Zwecke negativ bestimmen, d. h. einschränken. Dass dies die Meinung Kants ist, ersehen wir aus dem Satze, dass der gänzlich gute Wille der völlig *übereinstimmende* ist, und dass das Sittengesetz »mögliche Handlungen konstituiert» analog dem Naturgesetz, das »die allgemeine Verknüpfung des Daseins der Dinge konstituiert»[1]. In dem Gesagten liegt ja, dass die möglichen sittlichen Handlungen ein System ausmachen, so dass die eine von der andern völlig bestimmt ist, und zwar durch das Sittengesetz — wie die Dinge, die die Natur ausmachen, durch das Naturgesetz zu einem Ganzen verknüpft sind. In der durch das Sittengesetz konstituierten Übereinstimmung des sittlichen Willens liegt ausserdem, dass alle vom Interesse bestimmten möglichen Handlungen durch das Sittengesetz eingeschränkt sind, so dass kein Widerstreit zwischen ihnen und dem System der sittlichen Handlungen entsteht. Nun liegt ja der moralische Charakter einer Handlung in ihrer Maxime — also ist damit gesagt, dass das Sittengesetz bei dem Willen ein System von Maximen konstituiert, die vollständig durch einander bestimmt sind und die alle subjektiven Zwecke einschränken.

Nun wendet man vielleicht gegen die hier gegebene Darstellung ein, dass, wenn die Autonomie eine rein intelligible Kausalität ist, in derselben eine rein intellektuelle Wirklichkeit vorhanden ist, die an und für sich, unangesehen der Einwirkung, die sie auf die Sinnenwelt ausübt, besteht und Voraussetzung für die in der Autonomie enthaltene Kausalität ist. Eine solche Behauptung würde auch in vollem Einklang mit Kants eigener Lehre von *der intelligiblen Welt* stehen. Behauptet man aber, dass *diese* Wirklichkeit als solche Realität für uns haben, d. h. für uns in concreto als Gesetz dasein sollte, so kommt man gewisslich in Streit nicht nur mit verschiedenen Einzelsätzen bei Kant, sondern mit seiner ganzen erkenntnistheoretischen und ethischen Grundauffassung, nach welcher jede Anschauung oder jedes Gefühl von dem Intelligiblen unmöglich ist[2]. Eine intelligible Wirklichkeit ist in

[1] Grundl., S. 63.

[2] Es genügt, Kr. d. r. V., S. 235 ff. (siehe oben S. 141 ff.), Kr. d. pr. V., S. 37 und 86 und Grundl., S. 88 anzuführen.

concreto für uns überhaupt nicht theoretisch, d. h. an und für sich gegeben[1], sondern nur als *Bestimmungsgrund* für eine praktische Thätigkeit, d. h. nur als die einheitliche, in sich geschlossene Kraft in einer praktischen Thätigkeit.

60. Wir gehen nun zu einer Untersuchung *des Reiches der Zwecke* über. Indem alle Willen als Zwecke an sich als selbstgesetzgebend betrachtet werden müssen, werden sie auch durch die allgemeinen Gesetze, wovon der einzelne Wille als Subjekt derselben bestimmt ist, zu einem *systematischen Ganzen* verbunden. Dabei wird der eine Wille vom anderen *vollständig bestimmt.* Das letztere wird von Kant so ausgedrückt, dass das Reich der Zwecke Analogie mit der Natur, formal betrachtet, hat, in welcher die besonderen Dinge einander gegenüber vollständig bestimmt sind[2].

Hier dürfte es am Platze sein, eine Äusserung zu behandeln, die eigentlich zu Kants eben besprochener allgemeiner Darstellung des Reiches der Zwecke in der Grundl. gehört, die wir aber wegen ihrer schweren Verständlichkeit da übergingen. Sie lautet: »Ich verstehe aber unter einem *Reiche* die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Weil nun Gesetze die Zwecke ihrer allgemeinen Giltigkeit nach bestimmen, so wird, wenn man von dem persönlichen Unterschiede vernünftiger Wesen, ingleichen allem Inhalte ihrer Privatzwecke abstrahiert, ein Ganzes aller Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag) in systematischer Verknüpfung, d. i ein Reich der Zwecke gedacht werden können, welches nach obigen Prinzipien möglich ist»[3]. Man ersieht hieraus vor allem, dass die rein privaten Zwecke, die auf persönlichen Unterschieden beruhen, nicht zum Reich der Zwecke gehören. Nur die Zwecke, die allgemeine (objektive) Giltigkeit haben, gehören dazu[4]. Von allen solchen Zwecken ist das Reich eine systematische Ver-

---

[1] Kr. d. pr. V., S. 160; Kr. d. Urt., S. 355 und 387.

[2] Kr. d. pr. V., S. 85 und Grundl., S. 65.

[3] S. 58 unten.

[4] Vgl. hierzu Kr. d. r. V., S. 613: "Aber dieses System der sich selbst lohnenden Moralität ist nur eine Idee, deren Ausführung auf der Idee beruht, dass jedermann thue, was er soll, d. i. alle Handlungen vernünftiger Wesen so geschehen, als ob sie aus einem obersten Willen, der alle Privatwillkür in sich oder unter sich befasst, entsprängen".

bindung. Sie sind aber von zweierlei Art, heisst es: teils sind es die vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, teils auch »die eigenen Zwecke, die jedes vernünftige Wesen sich selbst setzen muss». Es können — sofern man nicht der Ansicht ist, dass Kant in *demselben* Satze sich selbst widerspricht — mit den letztgenannten Zwecken wohl nicht die (subjektiven) *privaten* Zwecke gemeint sein. Hier wird ja von ihnen abgesehen. Es handelt sich daher wohl um die Zwecke *allgemeinen* Charakters, die jedermann sich selbst setzt, d. h. um die oben erwähnten vom Sittengesetz konstituierten Maximen. Also schliesst das Reich der Zwecke in sich zwei Systeme, die natürlich in Verbindung mit einander stehn, nämlich das System der sittlichen Zwecke des einzelnen Willens und das der vernünftigen Wesen selbst als Zwecke an sich. Die Verbindung zwischen den beiden Systemen ist natürlich so gegeben, dass das System der sittlichen Zwecke die allgemeinen Gesetze sind, welche die Willen zu einem System vereinigen.

Wir können nun als *Ergebnis* der bisher geführten Untersuchung über das Reich der Zwecke feststellen, dass dasselbe die beiden genannten Systeme von Zwecken in sich schliesst, dass aber alle privaten Zwecke oder solche, die auf der speziellen Organisation des Begehrungsvermögens beruhen, davon ausgeschlossen sind, was nicht aufhebt, dass sie von den Gesetzen des Reiches eingeschränkt werden, um nicht störend auf das System selbst zu wirken.

61. Wir haben nun die Bedeutung der bereits erwähnten *Analogie zwischen der Natur und dem Reich der Zwecke* genauer festzustellen. — Die Stelle, wo das Reich der Zwecke in Kants Schriften während der kritischen Periode zum ersten Male behandelt wird, findet sich in der Kr. d. r. V., S. 612: »Ich nenne die Welt, sofern sie allen sittlichen Gesetzen gemäss wäre (wie sie es denn nach der *Freiheit* der vernünftigen Wesen sein *kann* und nach den notwendigen Gesetzen der *Sittlichkeit* sein *soll*), eine *moralische Welt*. Diese wird sofern bloss als intelligible Welt gedacht, weil darin ... von allen Hindernissen der Moralität in derselben ... abstrahiert wird. Sofern ist sie also eine blosse, aber doch praktische Idee, die wirklich ihren Einfluss auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäss zu machen». Aus diesem ergiebt sich mit Evidenz, dass Kant mit der moralischen Welt in der Kr. d. r. V. eine mögliche

systematische Verbindung zwischen vernünftigen Wesen in der *Sinnenwelt* nach moralischen Gesetzen bezeichnen will, in welcher alle Schwachheit und Unreinheit der menschlichen Natur überwunden ist. Da dieses nun aber nur ein unerreichbares Ideal ist — es würde das ein mundus intelligibilis in der Sinnenwelt sein — so ist der Begriff davon eine blosse Idee, jedoch eine Idee mit praktischer Realität. — Hiermit ist die Darstellung des Reiches der Zwecke in der Grundlegung, Kants erster bedeutender Schrift (1785) nach der Kr. d. r. V. (1781), zu vergleichen. Man beachte besonders die Anmerkung auf S. 62. Dort wird zwischen dem Reich der Zwecke als einer theoretischen Idee, die zur Erklärung der wirklichen Natur dient, und demselben Reich als einer praktischen Idee unterschieden, die durch unser Thun und Lassen *in der Natur* wirklich werden kann und soll. »Die Moral (erwägt) ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur». Das Reich der Zwecke ist, heisst es S. 64—65, ein mundus intelligibilis, in die Sinnenwelt eingeführt. Auch aus dem aus der Grundl. Angeführten sieht man, dass das Reich der Zwecke als eine ideale systematische Verbindung zwischen den in derSinnenwelt gegebenen und in ihr wirkenden vernünftigen Wesen — den Menschen — gefasst wird. Jedoch ist dabei zu beachten, wie man besonders aus der Darstellung der Grundl. ersieht, dass das Reich der Zwecke, an sich betrachtet, eigentlich das System *aller* vernünftigen Wesen als solcher ist, konstituiert durch das Gesetz, dass ein jedes Wesen für sich selbst und für die andern Zweck an sich selbst ist. Dieses gilt, sofern ein jedes vernünftiges Wesen als Zweck an sich als an der allgemeinen Gesetzgebung teilnehmend betrachtet werden muss. Diese Idee hat indessen praktische *Bedeutung* nur in ihrer Anwendung auf die zur *Sinnenwelt* gehörigen vernünftigen Wesen[1]. Dass Kants Meinung richtig dargestellt ist, wird noch deutlicher, wenn wir in Betracht ziehen, wie streng er daran festhält, dass das Wesen, das für den Menschen verpflichtend sein kann, 1:o eine Person (vernünftiges Wesen als Zweck an sich selbst) sein muss, 2:o eine Person, die in *seiner Erfahrung* vorkommt (»denn ein blosses Gedankending kann nicht Ursache von irgend einem Erfolge nach Zwecken werden»). Spezielle Pflichten gegen Gott giebt es daher nicht. Die Gottesidee geht ganz und gar aus unserer

[1] Vgl. Kr. d. pr. V., S. 52—53.

eigenen Vernunft hervor und wird von uns, sei es in theoretischer oder moralischer Absicht, aufgestellt. Es giebt nur eine Pflicht des Menschen gegen sich selbst, die moralische Triebfeder durch diese Idee zu verstärken, die sich unabweislich der Vernunft darbietet und die dazu dient, die Verpflichtung nur anschaulich zu machen[1]. Da aber mithin nur *Menschen* den Menschen verpflichten können, ist es ja klar, dass die gedachte systematische Verbindung zwischen vernünftigen Wesen, sofern sie verpflichtet, eine Verbindung zwischen *Menschen* als in ihrer *vernünftigen* Natur Zwecke an sich seiend ist.

Dieses Verhältnis wird weiter beleuchtet durch Ausscheiden der beiden Momente, die nach der gegebenen Darstellung zu dem Reiche der Zwecke als Ideal gehören. Zuerst ist es eine durch gemeinsame praktische Gesetze konstituierte *Willenseinheit* aller vernünftiger Wesen als Zwecke an sich, welche als *intelligibel* betrachtet werden muss. Ferner wird aber die durch die gemeinsamen Gesetze konstituierte *natürliche Kausalität* bei den besonderen Willen als ohne Hindernis *durchgeführt* gedacht. Damit wird einerseits das bezügliche Prinzip im besonderen auf die sinnlich-vernünftigen Wesen angewendet, andererseits die Willenseinheit durch die Realisation ihrer Prinzipien als *sinnlich* dargestellt gedacht. Damit ist das Reich der Zwecke als Ideal bestimmt.

In der nachgewiesenen Eigenschaft des Reiches, eine mögliche in der *Natur* verwirklichte systematische Verbindung zwischen Menschen unter moralischen Gesetzen zu sein, finden wir den Grund dafür, dass Kant von ihm sagt, es besitze Analogie mit der Natur selbst. Dieser Grund erhält seine Beleuchtung durch den ersten der oben[2] angeführten Gründe für Kants Aufstellung des *Naturgesetzes* als Typus für das Sittengesetz. Ein anderer zu vermutender Grund für die Aufstellung der Analogie zwischen dem Reich der Zwecke und der Natur ist der zweite der Gründe, die für den typischen Charakter des Naturgesetzes angeführt worden sind. Die Natur ist das einzige von allgemeinen Gesetzen bestimmte System, das uns gegeben ist. Daher ist es selbstverständlich, dass es von uns als Vorbild bei der Bestimmung des bloss gedachten Reiches der Zwecke anzuwenden ist.

62. Aber die Analogie zwischen der Natur und dem Reich der Zwecke hat eine *bestimmte Grenze*. Schon oben, als es

---

[1] R. IX, S. 299, 301 und 356; vgl. S. 295. [2] S. 356.

sich um die Analogie zwischen dem Naturgesetz und dem Sittengesetz handelte, fanden wir, dass ersteres nur hinsichtlich seiner allgemeinen Gesetzesform als Typus für das letztere gebraucht werden konnte, und dass die Tauglichkeit der Maxime, Naturgesetz zu sein, *an und für sich* nichts über ihren Wert entschied, welch letzteres sie nur durch die darin enthaltene Form allgemeiner Gesetzmässigkeit that. Bei der Behandlung des Reiches der Zwecke giebt Kant bestimmt den Unterschied an, der zwischen dem vom Naturgesetz und dem vom Sittengesetz konstituierten System herrscht. Es heisst in der Grundl. »Ein Reich der Zwecke ist also nur möglich nach der Analogie mit einem Reiche der Natur, jenes aber nur nach Maximen, d. i. sich selbst auferlegten Regeln, diese nur nach Gesetzen äusserlich genötigter wirkender Ursachen.»[1] Noch deutlicher wird dieser Unterschied in der Kr. d. pr. V. hervorgehoben. Natur ist im allgemeinen, heisst es dort, die Existenz der Dinge unter Gesetzen. Die sinnliche Natur der vernünftigen Wesen ist deren Existenz unter empirisch bedingten Gesetzen, also für die Vernunft Heteronomie. Ihre übersinnliche Natur aber ist ihre Existenz unter empirisch unbedingten Gesetzen, also unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft, der *praktischen* Vernunft, weil die Gesetze, nach denen das Dasein der Dinge von der Erkenntnis abhängt, praktische sind. Das Ideal ist die nach dieser Natur umgebildete sinnliche Natur, also eine Verbindung der in der Sinnenwelt gegebenen vernünftigen Wesen nach der intelligiblen Natur als Urbild, m. a. W. das, was in der Grundl. das Reich der Zwecke genannt wird. In diesem herrscht also Autonomie für die praktische Vernunft zum Unterschied von der sinnlichen Natur als solcher, in welcher Heteronomie für die Vernunft herrscht[2]. Ausserdem mag Folgendes aus der Kr. d. pr. V. angeführt werden: »Der Unterschied also zwischen den Gesetzen einer Natur, welcher der *Wille unterworfen ist,* und einer *Natur, die einem Willen* ... unterworfen ist, beruht darauf, dass bei jener die Objekte Ursachen der Vorstellungen sein müssen, die den Willen bestimmen, bei dieser aber der Wille Ursache von den Objekten sein soll, so dass die Kausalität desselben ihren Bestimmungsgrund lediglich im reinen Vernunftvermögen liegen hat, welches deshalb auch eine reine praktische Vernunft genannt werden kann»[3]. An der Hand dieser

[1] S. 65. [2] S. 52—53. [3] S. 54.

Stellen kann der Unterschied zwischen dem Reich, das die vernünftigen Wesen durch ihre blosse Zugehörigkeit zur sinnlichen Natur ausmachen, in welchem Reich die Verbindung von derselben Art ist wie die in der sinnlichen Natur überhaupt, und dem Reich der Zwecke auf zwei Weisen ausgedrückt werden. Die Gesetze, die den Zusammenhang in der *sinnlichen* Natur konstituieren, sind Gesetze »äusserlich genötigter wirkender Ursachen.» Keine Kausalität ist also dort selbständig, sondern von einem Äusseren genötigt. So ist dort die Kausalität des Willens von den ihn affizierenden Objekten bestimmt. In dem *Reich der Zwecke* aber als solchem sind die Gesetze, die die Bestimmtheit des Willens sowohl im Verhältnis zu den Objekten wie zu anderen Willen konstituieren, von ihm selbst als reiner *praktischer* Vernunft durch seine Maximen gegeben. Diese Gesetze aber sind die allgemeinen Gesetze des Reiches. Der Wille stiftet also selbst die Gesetze, die das Reich konstituieren. Hier giebt es also keine von aussen bestimmte Kausalität, sondern es herrscht vollkommene Selbstbestimmtheit. Mit diesem Unterschied steht ein anderer in unmittelbarem Zusammenhang. Die Gesetze im Reich der Zwecke haben nicht erst in empirischen Objekten objektive Realität, sind nicht empirisch bedingt (sie drücken nicht eine Heteronomie der Vernunft aus), sondern sind empirisch unbedingt, haben für sich in ihrem rein intellektuellen Charakter bei dem gesetzesbestimmten Willen als dessen *Bestimmungsgründe* objektive Realität (drücken eine Autonomie der reinen praktischen Vernunft aus). — Die beiden eben erwähnten Unterschiede bedeuten hinsichtlich des Reiches der Zwecke eigentlich dasselbe, obwohl von zwei verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet. Der erste drückt aus, dass der Wille, der gesetzesbestimmte, *selbständige* Kausalität hat als *selbstgesetzgebende reine Vernunft,* der andere, dass die reine gesetzgebende Vernunft bei dem Willen *objektive Realität* hat in ihrer Reinheit als reine *praktische* Vernunft.

63. Wir können nun im allgemeinen sagen, dass die Gleichheit zwischen den beiden hier verglichenen Reichen die ist, dass jedes Moment in beiden völlig bestimmt ist im Verhältnis zu anderen Momenten in demselben Reiche. Der Unterschied besteht aber darin, dass im Reiche der Natur, für sich betrachtet, kein Wille, wie in der Natur im ganzen kein Moment überhaupt, selbständige Kausalität hat, sondern jedweder

nur eine *von aussen bestimmte* besitzt. Im Reich der Zwecke aber ist nicht nur die Kausalität jedes Willens *völlig bestimmt,* sondern zugleich *in dieser Bestimmtheit selbständig.*

Sehen wir nun zu, wie diese beiden Eigenschaften, Selbständigkeit und völlige Bestimmtheit, im Reich der Zwecke sich vereinen. Zuvor aber müssen wir bestimmter fixieren, worin jede der Eigenschaften besteht. Der Wille (im Reich der Zwecke) ist *selbständig* teils hinsichtlich der *Objekte,* teils hinsichtlich *anderer vernünftiger Wesen.* In *ersterer* Hinsicht liegt seine Selbständigkeit darin, dass seine Richtung auf Objekte, die Kausalität, nicht von einer Affektion seitens der Objekte bestimmt ist, sondern vom Willen selbst durch ein von ihm gegebenes Gesetz, und dass er von seiner eigenen inneren Willensbestimmtheit, d. h. von dem System seiner Maximen streng die vom Interesse an den Folgen (der Verwirklichung des Objekts) bestimmten Willensrichtungen, die auf Grund der Natur des Willens möglicherweise bei ihm vorkommen, ausschliesst. In der *zweiten* Hinsicht liegt die Selbständigkeit des Willens darin, dass er selbst (nach dem Grundgesetz) seine Relation zu anderen selbstgesetzgebenden Willen bestimmt, welches eben damit geschieht, dass er durch seine allgemeine Gesetzgebung das Reich der Zwecke konstituiert. — Der Wille ist *vollständig bestimmt* teils hinsichtlich seiner *Objekte* oder Zwecke, teils hinsichtlich *anderer Willen.* In *ersterer* Hinsicht ist er völlig bestimmt, insofern als jeder zu ihm als selbstgesetzgebendem Willen gehörige Zweck dadurch völlig bestimmt ist, dass er zu einem von dem Gesetz als höchster Maxime konstituierten System von Maximen gehört. Hinsichtlich solcher Zwecke, die durch das Interesse an der Verwirklichung des Objekts gegeben sind, ist er allerdings nur limitativ bestimmt. Derartige Zwecke gehören aber nicht zu dem System der Zwecke, die das Reich selbst ausmachen. Hinsichtlich *anderer Willen* ist er völlig bestimmt, indem er sie als Zwecke an sich selbst zu unbedingten Bestimmungsgründen hat. Jedoch ist er von ihnen ausgeschlossen, soweit jeder seine privaten Zwecke hat. Insoweit gehören aber auch nicht die Willen zum Reich der Zwecke. Das Ausschliessungsverhältnis beruht auf ihren speziellen rein natürlichen Organisationen als Begehrungsvermögen. Indessen wird durch die Gesetzgebung dieses äussere Verhältnis zwischen den Willen so eingeschränkt, dass es nicht der zum Reiche gehörigen in-

neren *Einstimmung* widerstreitet. Das Streben des Einzelnen z. B. nach *eigener* Glückseligkeit wird dadurch eingeschränkt, dass er auch auf die Glückseligkeit *anderer* Rücksicht nimmt. — Das hier Dargestellte enthält nichts Neues, sondern ergiebt sich durch eine einfache Analyse der vorher bei dem Reich der Zwecke nachgewiesenen Bestimmungen.

Wir können nun auch mit Leichtigkeit die Antwort auf die Frage finden, wie Kant sich die Selbständigkeit und die vollständige Bestimmtheit als im Reich der Zwecke zusammengehörig denkt. Die selbständige praktische Thätigkeit ist nicht gesetzlose Thätigkeit, sondern das Selbst in derselben ist das Gesetz: ja, sie ist eigentlich nichts anderes als das Gesetz selbst in seiner Realität. Nun liegt es im Begriff des *Gesetzes,* ein System von zum Bewusstsein gehörenden Momenten zu konstituieren; in dem Begriff des *praktischen* Gesetzes liegt es, einerseits ein System von ethischen Maximen zu geben, so dass eine ethische Maxime im Verhältnis zu allen anderen völlig bestimmt ist, und damit, schon gegebene Maximen einzuschränken, andererseits die Willen als Zwecke an sich selbst zu einem System zu verbinden, so dass ein jeder von den übrigen völlig bestimmt ist: überhaupt die vollständige Bestimmtheit zu konstituieren, die zum Reich der Zwecke gehört. Demnach wird diese Bestimmtheit eben von der Autonomie selbst konstituiert, d. h. von der selbständigen praktischen Thätigkeit, die ja die Realität des Gesetzes ist.

Indessen müssen wir eine genauere Untersuchung der Übereinstimmung zwischen der Selbständigkeit des Willens und seiner vollständigen Bestimmtheit im Verhältnis zu *anderen völlig selbständigen Willen* widmen. Hier scheinen grosse Schwierigkeiten entgegenzustehn. Wir müssen aber in Betracht ziehen, dass alle trennenden Privatzwecke vom Reich der Zwecke ausgeschlossen sind. Solche werden nur eingeschränkt, nicht aber in das System aufgenommen. Ferner haben wir zu bedenken, dass das System von Maximen, das jeder selbstbestimmte Wille hat, das System der allgemeinen Gesetze im Reich der Zwecke ist oder, wie Kant sagt, die Prinzipien der allgemeinen Gesetzgebung im Reich der Zwecke. Unter solchen Verhältnissen liegt es ja aber in der Natur der Sache, dass jeder selbstbestimmte Wille, eben als selbstbestimmt, von jedem andern solchen bestimmt ist. Eigentlich kann eine numerische Verschiedenheit zwischen vernünftigen

Wesen nur durch besondere Naturseiten objektive Bedeutung haben. Wenn eine solche aber als gegeben angenommen wird, muss um der Einheit der gesetzebenden Vernunft Willen die Gesetzgebung des einen als in der des anderen eingeschlossen angesehen werden.

64. Endlich ist bezüglich der Lehre Kants vom Reich der Zwecke daran zu erinnern, dass es als Idee nur insofern Bestimmungsgrund des sittlichen Willens ist, *als es in der Idee seiner eigenen Autonomie enthalten ist.* Er ist nicht von der Idee des Reiches der Zwecke überhaupt bestimmt, sondern bloss von der Idee seiner eigenen Autonomie in einem möglichen solchen[1]. Das bedeutet nicht, dass ihm die Autonomie der anderen vernünftigen Wesen im Reich der Zwecke gleichgiltig wäre, auch nicht womöglich, dass er sie nur als eine Voraussetzung für die Erlangung des Reiches wünschte, in welchen *er* selbstgesetzgebend sein kann, sondern in dem Bestimmtsein von der Idee eigener Autonomie ist das Bestimmtsein von der Autonomie aller anderen vernünftigen Wesen enthalten. Indem das vernünftige Wesen sich als autonom denkt, denkt es alle anderen als autonom und als eo ipso Bestimmungen bei dem Selbst. Das Reich der Zwecke hat also stets als Bestimmungsgrund eines Willens den Willen selbst zur Einheit. In dieser Einheit sind die andern als Bestimmungen enthalten. Es ist klar, dass auch die anderen Willen als selbstgesetzgebend durch ihre Gesetzgebung das Reich konstituieren müssen, also jedes für sich als Einheit in dem System gedacht werden muss. Sie haben aber für den Gedanken diesen Charakter einzig und allein als *Bestimmungen* des Wesens, das in jedem Fall das Reich der Zwecke als Bestimmungsgrund denkt. Auch wenn Kant nicht selbst das zuletzt Gesagte in allen Teilen ausgeführt hätte, liegt es doch unbestreitbar in seiner Lehre vom Reich. Die Sätze, durch deren Zusammenstellung man zu diesem Resultat kommt, sind, kann man sagen, drei: 1) Das Reich der Zwecke ist nicht eine objektive Realität, sondern hat nur für einen *Willen* als dessen Bestimmungsgrund Bedeutung; 2) Jeder Wille ist nur von seiner *eigenen* Gesetzgebung, sofern sie das Reich konstituiert, bestimmt; 3) Alle Gesetzgebung ist ihrem Inhalt nach allgemein, weshalb die Gesetzgebung aller *an-*

---

[1] Grundl., S. 65. Dies folgt ja übrigens daraus, dass Kant die Autonomie als das Prinzip der Sittlichkeit betrachtet.

deren Willen in der eigenen des Willens enthalten ist. Diese Sätze kommen unbestreitbar bei Kant vor, und die Berechtigung ihrer Zusammenstellung ergiebt sich besonders daraus, dass *kein* Gedankengang bei Kant nachgewiesen werden kann, der mit dem so erhaltenen Resultat in Widerspruch steht.

65. Das zeigt sich auch daraus, dass *andere Deutungen als die gegebene in offenbaren Widerspruch mit Kants eigener Darstellung kommen oder auf einer oberflächlichen Auffassung derselben beruhen.* Um dieses zu zeigen, wollen wir die sehr gewöhnliche Ansicht prüfen, nach welcher das Reich der Zwecke von Kant als analog einem Rechtsstaat aufgefasst wäre. *Schleiermacher* ist der erste, der diese Ansicht verfochten hat. Er meint, Kants Ethik habe im allgemeinen einen juridischen Anstrich. »Denn wenn der ethische Grundsatz immer und allein unter der Gestalt eines Gesetzes erscheint, welches bloss in einem vielen gemeinschaftlichen gegründet ist: so kann es nicht anders als ein gesellschaftliches oder, im strengen Sinne betrachtet, ein Rechtsgesetz werden.» Besonders gelte dies für Kants Lehre vom Reich der Zwecke. Sogar die niedrigste Gesellschaftsform diene als Vorbild, nämlich die, wo das Verhältnis des Einzelnen zum Ganzen nur negativ sei, ein jeder eigentlich etwas anderes wolle und nur von dem Gesetze in Schranken gehalten werde[1]. Offenbar schwebt Schleiermacher der Umstand vor, dass das Rechtsgesetz nicht in das private individuelle Leben eindringt und daher nicht individueller Natur ist, während das Sittengesetz entgegengesetzten Charakter hat. Dabei hat er indessen übersehen, dass Bestimmtheit durch das Sittengesetz bei Kant zugleich Selbstbestimmtheit in der Autonomie und vollständige Bestimmtheit ist: letzteres teils nach innen, insofern als die ethische Maxime völlig bestimmt wird zu jeder andern ethischen Maxime und alle anderen Maximen negiert oder begrenzt werden, teils nach aussen, insofern als der bestimmte Wille eo ipso von jedem andern selbstbestimmten Willen völlig bestimmt ist. Da nun Selbstbestimmtheit und vollständige Bestimmtheit zusammen die Individualität ausmachen, kann man sagen, dass nach Kant gerade das Sittengesetz erst dem Willen

---

[1] Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, Berlin 1834, S. 62 und 63.

Individualität *giebt.* Die *natürliche* Individualität, die für Schleiermacher die eigentliche Individualität ist, ist von Kants Standpunkt aus keine Individualität, weil ihr innere Einheit, ein Selbst, ein leitendes Haupt fehlt. Nur der reine Gedanke kann nach Kant den Willen so bestimmen, dass er eo ipso selbstbestimmt ist; Bestimmtheit durch Gefühle und überhaupt durch Affektionen, beruhend auf der speziellen Beschaffenheit des Begehrungsvermögens, ist Zwangsbestimmtheit.

Was nun speziell Schleiermachers Auffassung vom Reich der Zwecke betrifft, so ist sie, obwohl in etwas gemilderter Form, näher ausgeführt worden von *Sahlin,* Kants, Schleiermachers och Boströms etiska grundtankar, S. 26 und 38. Unserer Kritik legen wir daher die Darstellung Sahlins zu Grunde. Kants Ethik leidet (nach Sahlin) an dem Mangel, dass er keine Einheit in und zwischen den einzelnen vernünftigen Wesen nachweisen kann. Zwar trete in seiner Lehre vom Reich der Zwecke der Gedanke eines Zusammenhanges hervor, der ohne eine wirkliche Einheit nicht völlig denkbar ist, insofern als jedes Glied in demselben auf eine solche Weise allgemein gesetzgebend sein soll, dass das gegebene Gesetz in Übereinstimmung mit dem allgemeinen Vernunftsgesetz stehen soll. Da er aber die Vernunftswelt nicht anders als in Analogie mit der Natur bestimmen könne, könne er keine wirkliche Einheit zwischen den Willen nachweisen. Wegen dieses Mangels an Einheit müsse jeder Wille, um ein eigener Wille zu sein, die übrigen Willen von sich ausschliessen und könne nur durch die allgemeine Übereinstimmung mit dem Vernunftsgesetz in Einklang mit ihnen stehn. Daher könne Gottes Wille als ein individueller persönlicher Wille nicht von Kant als ein vernünftiger praktischer Bestimmungsgrund im Willen des Menschen angenommen werden. Daher könne auch die Liebe des Menschen zum Höchsten nicht eher als moralisches Motiv anerkannt werden, als bis sie zum Skelett geworden und es möglich sei, sie als eine allgemeine Regel darzustellen, die ihren Grund in der allgemeinen praktischen Vernunft habe. Aus diesem Grunde liege es nahe, die Willen als Rechtssubjekte zu fassen, die unter einem sie alle negativ bestimmenden allgemeinen Gesetze stehen. — Da das Reich der Zwecke bloss das Vernunftsreich als in der Natur durchgeführt ist, hat das eben aus Sahlins Schrift Angeführte auch Bezug auf das erstere Reich.

Es heisst, Kants Unvermögen, die Vernunftswelt anders als in Analogie mit der Natur zu fassen, mache eine Auffassung der ersteren als innere Einheit besitzend unmöglich. Dass aber Kant die Natur als Typus betrachtet, bedeutet ja nichts anderes, als dass die Natur das einzige System ist, das uns *in der Erfahrung* gegeben ist, und das wir daher zum Vorbild nehmen können, wenn wir uns ein intelligibles System denken. Man beachte, dass es sich nur um eine Analogie handelt. Eine Analogie kann natürlich nicht anders als im Verhältnis zwischen zwei verschiedenen Gegenständen gedacht werden. Nun muss man fragen: mit welchem anderen System als der Natur hätte er wohl das intelligible vergleichen können? Er hätte doch wohl nicht das letztgenannte System verwenden können, um es selbst durch eine Analogie zu beleuchten. Der Umstand, dass Kant die intelligible Welt in *Analogie* mit der Natur denkt, kann unmöglich an und für sich zu einer Mangelhaftigkeit in seiner Auffassung der ersteren Anlass geben. — Anders würde sich die Sache stellen, wenn Kant wirklich über der Gleichheit die Ungleichheit übersähe. Aber er hat es wohl so bestimmt wie nur möglich ausgesprochen, dass das Naturgesetz nur durch seine Form als Gesetz überhaupt, die Natur also nur durch ihre Form als System überhaupt als Vorbild dient. Das intelligible System unterscheidet sich ja entschieden von dem natürlichen darin, dass jedes Wesen in dem ersteren autonom ist, während jedes Moment in dem letzteren von aussen bestimmt ist. Als autonom giebt jedes Wesen selbst die Gesetze des Reiches, konstituiert also das System als seine innere Einheit.

Wie ist es ferner möglich, aus Kants Darstellung herauszulesen, dass der Wille, *um ein eigener Wille zu sein, die anderen von sich ausschliessen muss*? Die *selbständige* Thätigkeit jedes Willens besteht ja in der allgemeinen Gesetzgebung; also hat ja jeder Wille für sich in *dieser* Thätigkeit genau denselben Inhalt wie der andere: die gemeinsamen Gesetze. Oder anders ausgedrückt: selbständig zu sein ist ja dasselbe als sich selbst und jeden *andern* Willen als Zweck an sich zu betrachten, und zwar nicht bloss negativ sondern auch positiv, so dass man die sittlichen Zwecke des andern Willens zu seinen eigenen macht. Dieses ist ja das Grundgesetz im Reich der Zwecke, also das Gesetz, in dessen Aufstellung die Selbständigkeit des Willens in erster Linie

hervortritt. — Schleiermacher und Sahlin scheinen die Selbstgesetzgebung so zu fassen, dass ein jeder spezielle Gesetze giebt, ohne jedoch infolge der Übereinstimmung mit dem allgemeinen Gesetz in Streit mit anderen zu kommen. Das ist von Grund aus unrichtig, weil es nur *eine* Gesetzgebung, nur *ein* System von Gesetzen im Reich der Zwecke giebt. Es ist wohl wahr, dass Kant in seiner Tendenz zur Universalität nicht so weit geht, dass er nicht zugleich an einem Ausschliessungsverhältnis zwischen den Willen festhält. Ein jeder hat seine privaten Zwecke. Aber gehören diese denn zum Reich der Zwecke oder zu der Vernunftswelt selbst? Gewisslich nicht. Es sind Zwecke, die sich auf die Sinnlichkeit der Willen beziehen und von dem Glückseligkeitsprinzip bestimmt sind. Weit entfernt, dass das Gesetz im Reich der Zwecke eine Beschränkung der privaten Sphären der Willen gegenüber anderen Willen einführte, schränkt es vielmehr das durch die Sinnlichkeit gegebene *Ausschliessungsverhältnis* so ein, dass es nicht in Streit kommen kann mit dem inneren Zusammenhang, den die Willen als autonom und damit gemeinsame Gesetze gebend haben müssen. Das Äussere, dem *gegenüber* der Wille im Reich der Zwecke selbständig ist, sind keineswegs *andere* Willen, sondern die Sinnlichkeit, die eingeschränkt werden muss, damit nicht der individuelle Gegensatz, den sie mit sich führt, die innere Verbindung zwischen den Willen beeinträchtige.

Sahlin führt als eine Folge von Kants Auffassung von dem Ausschliessungsverhältnis der Willen an, dass Gottes Wille als ein individueller persönlicher Wille von ihm nicht als ein vernünftiger praktischer Bestimmungsgrund im Willen des Menschen angenommen werden könne. Um diese Behauptung zu prüfen, geben wir zunächst eine Erörterung der Kantischen Lehre von der *Bedeutung des göttlichen Willens in Bezug auf die Sittlichkeit.* Es ist wahr, dass Kant die ethische Auffassung kritisiert, die die Sittlichkeit auf den Willen Gottes gründet: sie führe zur Heteronomie. Er denkt dabei an »Crusius und andere theologische Moralisten»[1]. Das bedeutet indessen, wie man deutlich aus dem Charakter der kritisierten Ansichten ersieht, dass die sittlichen Gebote nicht als *willkürliche Sanktionen* des Willens Gottes gefasst werden dürfen. *Solche* Gebote können den Willen nicht anders als

[1] Kr. d. pr. V., S. 49—50; Grundl., S. 70.

dadurch bestimmen, dass sie Hoffnung auf Belohnung von Seiten des Sanktionierenden erwecken. Dagegen widerstreitet es keineswegs dem Prinzip der Autonomie, die sittlichen Gebote als göttliche Gebote und damit den göttlichen Willen als vernünftigen praktischen Bestimmungsgrund zu fassen, wenn diese Gebote als »die wesentlichen Gesetze jedes freien Willens für sich selbst» und *damit* als göttliche Gebote gefasst werden [1]. Wirklich ist auch nach Kant der göttliche Wille, so aufgefasst, vernünftiger praktischer Bestimmungsgrund bei der sittlichen Handlung. Aber er ist es auf andere Weise als andere *menschliche* Willen. Um festzustellen, wie es sich hiermit verhält, müssen wir zuerst den Unterschied beachten, den Kant in der Grundl. zwischen den »Gliedern» und dem »Oberhaupt» im Reich der Zwecke aufstellt. Ein *Glied* ist ein Wesen, wenn es zwar selbst gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen *unterworfen* und verpflichtet ist; das *Oberhaupt* ist ein Wesen, »wenn es als gesetzgebend dem Willen keines anderen unterworfen ist» [2]. Nun wissen wir, dass das Auftreten des Sittengesetzes als *Imperativ* darauf beruht, dass das gesetzesbestimmte Wesen von subjektiven Zwecken affiziert ist, die die Tendenz haben, es an Stelle der objektiven zu bestimmen. Also wird der Unterthan im Reich der Zwecke durch diese Einschränkung seiner Vernünftigkeit gekennzeichnet. Ferner haben wir daran zu denken, dass die Selbstgesetzgebung im Reich der Zwecke *durch* die Maximen geschieht. Die Maximen des selbstgesetzgebenden Wesens sind also als solche sittlich. Dies folgt ja überdies daraus, dass das Reich der Zwecke das *ideale* Reich ist. Es kann mithin nicht Kants Meinung sein, zu sagen, dass der Unterthan als selbstgesetzgebend unterlassen könnte, sich nach den gegebenen Gesetzen zu bestimmen, und *nur* dazu verpflichtet sei. Gemeint kann nur sein, dass sein sittlicher Wille wegen der subjektiven Zwecke, die ihn affizieren, nicht von selbst in Übereinstimmung mit dem Prinzip der Selbstgesetzgebung steht, und dass er behufs dieser Übereinstimmung, oder um wirklich selbstgesetzgebend zu sein, sich bezwingen, d. h. diesem Prinzip sich unterwerfen muss. Man beachte, dass »Verbindlichkeit» »die Abhängigkeit eines nicht schlechterdings guten Willens vom Prinzip der Autonomie» ist [3]. Wir verstehen nun auch die eigentümlich klingenden

[1] Kr. d. pr. V., S. 155. [2] S. 59 Mitte und S. 60 oben.
[3] Grundl., S. 66.

Worte, dass das Oberhaupt zum Unterschied von den Gliedern keinem andern Willen als seinem eigenen unterworfen sein soll, was für jeden Willen als selbstgesetzgebenden zu gelten scheint. Das Oberhaupt ist der reine vollkommene Ausdruck für das Prinzip der Selbstgesetzgebung und die Personifikation derselben. Daher ist einerseits jeder sittliche Wille als *Glied seinem* Willen und nicht nur sich selbst unterworfen, weil der eigene Wille endlich ist und eine Bedingung nötig hat, um mit dem Prinzip in Übereinstimmung zu stehn, der Wille des Oberhaupts aber vollkommen ist[1]. Andererseits ist dieser letztere, weil er von dem Prinzip selbst nicht verschieden ist, nur sich selbst unterworfen, was natürlich kein eigentliches Unterworfensein ist. Schon hieraus verstehen wir, dass das gedachte Oberhaupt im Reich der Zwecke sich nicht auf einen individuellen *gegebenen* Willen bezieht, der neben anderen gegebenen Willen steht und mithin auf eine besondere Weise den Menschen verpflichtet. Es hat vielmehr Bedeutung nur als der gedachte persönliche Ausdruck für das allgemeine Gesetz — als das Prinzip der Selbstgesetzgebung. Diese Auffassung findet Stützen in anderen Darstellungen bei Kant. Wir haben oben bereits gezeigt, dass das Reich der Zwecke, soweit es praktische Realität hat, ein *in der Natur* zu verwirklichendes Ideal ist, und dass es sich daher eigentlich nur um das Ideal einer systematischen Verbindung zwischen den der Natur angehörenden vernünftigen Wesen handelt. Weiter haben wir gefunden, dass es nach der Met. d. S. keine speziellen Pflichten gegen Gott giebt, weil ein vernünftiges Wesen, um zu verpflichten, der Erfahrung angehören muss — was nicht ausschliesst, dass alle menschlichen Pflichten als göttliche Gebote gefasst werden müssen[2]. Fragen wir nun nach dem Anlass dafür, dass wir das Prinzip personifizieren und ein Oberhaupt im Reich der Zwecke denken, auf welches wir unsere Pflichten als seine Gebote beziehen, so finden wir bei Kant eigentlich zwei Antworten darauf. Einerseits betont er, dass wir uns die Verpflichtung nicht *anschaulich* machen können, ohne uns dabei einen anderen Willen als den befehlenden zu denken. Diesen Willen müssen wir uns als einen heiligen und damit göttlichen Willen denken. Dabei

---

[1] Vgl. die oben S. 374 (4) angeführte Äusserung Kants in der Kr. d. r. V., S. 613 und Lose Bl. II, S. 15.

[2] Siehe oben S. 376.

sehen wir eigentlich ganz davon ab, ob ein solcher Wille existiert oder nicht[1]. Dieser Grund wird näher ausgeführt in Kants Darstellung von dem inneren Gericht im Menschen, das sich im Gewissen zu erkennen giebt. Der Mensch muss dabei sich einen anderen Richter als sich selbst vorstellen; diesen Richter muss er sich als allverpflichtend denken, weil alle freien Handlungen vor dem Gericht des Gewissens abgeurteilt werden[2], d. h. er muss als eine Personifikation des Gesetzes selbst gedacht werden. — Mit diesem Grund aber steht in enger Verknüpfung ein anderer, den wir hier jedoch nur andeuten, nicht vollständig ausführen können[3]. In mehreren seiner Schriften führt Kant aus, dass die Tugend und die Glückseligkeit nach dem Masse der Tugend, als einer Würdigkeit dazu, zusammen das vollendet Gute ausmachen, also den Zweck, auf den der Mensch nach der Forderung des Sittengesetzes sich zu richten hat. Nun kann der Mensch nicht unterlassen, für die Verwirklichung seines Zwecks Interesse zu haben; daher ist es für ihn ein moralisches Bedürfnis, die sittlichen Gebote so zu denken, als hätten sie ihren Grund in einem heiligen Wesen, welches die Macht hat, den vom Sittengesetz gegebenen Zweck zu realisieren — zwar nicht die Tugend selbst, die vom Menschen selbst realisiert werden muss, aber die Glückseligkeit nach dem Masse der Tugend. Indessen wird hierdurch sein sittlicher Entschluss nicht verunreinigt, weil der Vorstellung nach der heilige Wille, der als Bestimmungsgrund dient, das Gesetz als ein an sich selbst giltiges Gesetz giebt, oder besser gesagt, weil er als eine Personifikation des Gesetzes selbst gedacht wird[4]. Von diesem Gesichtspunkt aus ist es offenbar notwendig, den heiligen Willen als existierend und im Besitz einer physischen Allmacht zu denken.

Wir haben mit dieser Erörterung zeigen wollen, dass in Kants Lehre von dem moralischen Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen sich nichts findet, was auch nur andeutet, dass nach seiner Meinung die Selbständigkeit des menschlichen Willens ein Ausschliessungsverhältnis bezüglich des göttlichen

---

[1] R. IX, S. 356; vgl. Lose Bl. II, S. 85—86. [2] R. IX, S. 295.

[3] Die vollständige Ausführung kann nicht gegeben werden, bevor Kants Lehre vom Zweck vollständiger behandelt worden ist.

[4] Rel., S. 6; Kr. d. pr. V., S. 149 ff., besonders S. 155 u. a. Stellen.

Willens enthielte. Wir haben gesehn 1:o, dass Kants Kritik der Auffassung, die Gottes Willen zum ethischen Bestimmungsgrund macht, sich auf die verkehrte Ansicht bezieht, die diesen Willen willkürlich sittliche Gesetze aufstellen lässt; 2:o, dass Kants Ablehnung spezieller Pflichten gegen Gott oder des göttlichen Willens als eines individuellen ethischen Bestimmungsgrundes auf seiner Ansicht beruht, dass kein göttlicher Wille in der Erfahrung gegeben ist; 3:o, dass er den göttlichen Willen als ethischen Bestimmungsgrund in der Bedeutung fasst, dass er eine Personifikation des Prinzips der Autonomie ist; 4:o, dass das moralische Bedürfnis hiervon teils das Bedürfnis nach Anschaulichkeit, teils das Bedürfnis ist, Glückseligkeit nach dem Masse der Tugend erhoffen zu können. Wo findet sich hier eine Andeutung von einem Ausschliessungsverhältnis zwischen dem göttlichen und menschlichen Willen als notwendig für des letzteren Selbständigkeit?

Zu weiterer Erklärung sagt Sahlin: »Daher kann auch die Liebe des Menschen zu seinem Nächsten nicht eher als moralisches Motiv anerkannt werden, als bis sie zum Skelett geworden und als eine allgemeine Regel dargestellt werden kann, die ihren Grund in der allgemeinen praktischen Vernunft hat.» Suchen wir nun Kants Lehre von der *Liebe zum Nächsten aus ethischem Gesichtspunkt* festzustellen, um zu sehen, ob diese Anmerkung richtig ist. Kant unterscheidet Kr. d. pr. V., S. 100 f. zwei Arten von Liebe: eine *rein* pathologische und eine praktische. Die erstere kann natürlich nicht Gott selbst zum Gegenstand haben. Die letztere hat sowohl Gott als die Menschen zum Gegenstande und wird als das sittliche Ideal in der biblischen Sentenz: »Liebe Gott über alle Dinge und deinen Nächsten als dich selbst» dargestellt. Sie besteht in der Sinnesbeschaffenheit, die darin liegt, dass man *gerne* Gottes Gebote thut und *gerne* die Pflichten gegen den Nächsten erfüllt. Dieses bedeutet, dass man zwar *nur* um des Sittengesetzes willen Gottes Gebote thut und die Pflichten gegen den Nächsten erfüllt — ohne dass das Sittengesetz selbst Motiv ist, kann keine wirkliche Pflichterfüllung stattfinden —, *aber* nicht unter *Bezwingung* der Sinnlichkeit durch das Gesetz, sondern unter voller Übereinstimmung mit der Sinnlichkeit. — Die erstgenannte *pathologische* Liebe wird ganz und gar aus dem sittlichen Bestimmungsgrunde ausgeschlossen, weil dieser rein vernünftig sein muss. Jedoch gehört dieses

Gefühl nach der Met. d. S. zu den natürlichen Seelenanlagen, welche Anlagen sind, von dem Pflichtbegriff affiziert zu werden, und welche mit Rücksicht auf die sinnlichen, »ästhetischen» Seiten des Menschen Bedingungen für die Möglichkeit der Verpflichtung sind. Sie gehört also der Seite der Sinnlichkeit an, die der Vernunft am nächsten steht[1]. In Zusammenhang damit steht es auch, dass Kant an einer andern Stelle in der Met. d. S.[2] es als Pflicht bezeichnet, sie zu kultivieren. Die *praktische* Liebe würde für ihre Möglichkeit voraussetzen, dass keine Begierde vorhanden ist, die zum Abweichen vom Sittengesetze oder, genauer ausgedrückt, zum Ausschluss des Sittengesetzes aus dem Bestimmungsgrunde des Willens verführte. So beschaffen sind nun die Begierden niemals von selbst, da sie von anderer Art sind als das Sittengesetz. Aber nicht einmal durch fortgesetzte Bearbeitung der Sinnlichkeit kann der Mensch dahin gelangen, obwohl es das Ideal ist, nach dem er hinzustreben hat. Es beweist nur einen ungebührlichen »Eigendünkel» und eine Unreinheit der Gemütsverfassung, wenn man sich über die Pflicht als einen Zwang erhaben und von selbst zu sittlichem Handeln geneigt zu sein glaubt[3]. Wie aber Kant in der Met. d. S. der *pathologischen* Liebe eine mehr positiv ethische Bedeutung giebt, nämlich als eine Disposition der Sinnlichkeit, durch die Vernunft bestimmt zu werden, so giebt er in derselben Schrift der *praktischen* Liebe eine grössere Bedeutung in Bezug auf das wirkliche sittliche Leben: beides ein Beweis dafür, dass er in dieser Schrift den Dualismus zwischen Vernunft und Sinnlichkeit gemildert hat. Man beachte, dass die Auslegung der Sentenz: *Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst* in der Met. d. S. etwas von der in der Kr. d. pr. V. gegebenen abweicht. Sie lautet hier so: »Thue deinem Nebenmenschen wohl, und dieses Wohlthun wird Menschenliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Wohlthun überhaupt) in dir bewirken»[4]. — Wir ersehen nun indessen hieraus, dass Kant sowohl die pathologische wie die praktische Liebe aus dem *moralischen Bestimmungsgrunde* ausschliesst, obwohl die erstere als eine Disposition zur Sittlichkeit bezeichnet werden kann. Der Grund für die Ausschliessung der ersteren ist der, dass sie als sinnlich oder als

---

[1] R. IX, S. 246 und 249. [2] S. 318 f.

[3] Dieses nach der aus der Kr. d. pr. V. zuerst angeführten Stelle: S. 100 f.

[4] S. 250.

eine Affektion das Motiv verunreinigen würde, für die Ausschliessung der letzteren, dass sie diejenige Beschaffenheit des Materials, der Sinnlichkeit, ist, die *durch* die sittliche Thätigkeit bewirkt werden soll, ob sie nun als ein erreichbares oder unerreichbares Ideal betrachtet wird. In den angeführten Worten Sahlins kann es sich also nicht um eine der eben erwähnten Arten von Liebe handeln, teils weil keine von ihnen auch nur irgendwie als moralisches Motiv dient, teils weil der Grund für ihre Ausschliessung aus dem ethischen Bestimmungsgrunde auch nicht das mindeste mit einer Lehre Kants von einem Ausschliessungsverhältnis zwischen den Willen zu schaffen hat. Indessen spricht Kant in der Met. d. S. von einer dritten Art von Liebe, nämlich dem uneigennützigen Wohlwollen, amor benevolentiae. Vielleicht also ist diese gemeint? Allerdings sagt Kant, dass diese nur uneigentlich Liebe genannt wird, weil sie Pflicht ist, was aber zur Pflicht gehört, nicht durch Liebe, sondern durch (Selbst-) Zwang bestimmt ist[1]. Später jedoch wendet er selbst den Ausdruck in der angegebenen Bedeutung an und spricht von Liebespflichten[2]. Es geht nun aber kaum an, diese Art Liebe als ein »moralisches Motiv» zu bezeichnen. Es handelt sich ja offenbar um die sittliche Willensrichtung oder die Sittlichkeit selbst in Bezug auf andere Menschen, nicht um das Motiv zu dieser Sittlichkeit. Motiv oder Bestimmungsgrund zu einem Handeln ist ja für Kant eine *Vorstellung*, die den Willen, entweder unabhängig von Gefühlen oder durch solche, zur Thätigkeit bestimmt. Moralisches Motiv ist ein *Gedanke*, der durch sich selbst den Willen zu sittlichem Handeln bestimmt. Es ist also (*als* Motiv betrachtet) scharf von der sittlichen Willensbestimmtheit selbst zu unterscheiden, die von ihm konstituiert wird. Da also auch diese Art von Liebe auf keine Weise als moralisches Motiv betrachtet werden kann und im übrigen ihr Ausschluss aus dem moralischen Motiv nichts mit einem Ausschliessungsverhältnis der Willen zu schaffen hat, so kann auch sie nicht Sahlin in der behandelten Anmerkung gemeint haben. Da nun aber der Begriff Liebe bei Kant in keiner vierten Bedeutung vorkommt, so richtet sich Sahlins Äusserung eigentlich gegen etwas, dem in Kants eigener Darstellung nichts entspricht. Es scheint jedoch, als wenn Sahlin die Art und Weise im Auge hätte, in

[1] S. 249. [2] S. 308 ff.; ebenso Grundl., S. 17.

der Kant die moralische Notwendigkeit des Wohlwollens als sittlicher Willensrichtung ableitet. Es ist wahr, dass Kant sie aus einer allgemeinen Regel ableitet — dem Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit. Zu beachten ist aber, dass diese Regel als Bestimmungsgrund nur in und mit der Idee des vernünftigen Wesens als Zwecks an sich selbst dient. Das moralische Motiv zum Wohlwollen ist also diese Idee. Darin aber, dass Kant »Herzensaufwallungen» aus dem sittlichen Bestimmungsgrunde beim Wohlwollen ausschliesst und nur den reinen Gedanken des Zwecks an sich selbst als moralisches Motiv anerkennt, liegt ja nichts, was auf ein Ausschliessungsverhältnis zwischen den Willen hinwiese. Es ist nur Kants starke Tendenz zur Aussonderung sinnlicher Momente (Affektionen) aus dem Motiv des sittlichen Willens, die darin zum Ausdruck kommt. Ist ja doch auch der Bestimmungsgrund für die Pflichten des Menschen gegen sich selbst nichts anderes als die Idee von dem *Menschen* als Zweck an sich selbst. Vielleicht aber meint eben Sahlin, dass ein anderer Wille nach Kant nicht als moralischer Bestimmungsgrund in seinem *individuellen* Charakter dienen könne, sondern nur in seinem allgemeinen Charakter als vernünftiges Wesen, und dass dieses ein Ausschliessungsverhältnis beweise? Darauf ist zu antworten, dass für Kant ein anderer Wille zwar nicht in seiner *sinnlichen* Individualität, wohl aber in seiner *vernünftigen* Individualität als moralischer Bestimmungsgrund dienen kann. Indem der Nächste als Zweck an sich gedacht wird, wird er als die Einheit in einem System von ihm selbst gegebener Gesetze und damit als von allen anderen Wesen völlig bestimmt, also als *vernünftige* Individualität gedacht. Dass ein Wille, um individuell zu sein, eine *besondere* Bestimmtheit brauche, ist ein Satz, der wohl in *Schleiermachers* naturalistisches System hineinpasst. Für Kant aber als Rationalisten ist das Gesetz selbst, also der reine Gedanke, als allgemeingiltig und notwendig, Grund aller vollständigen Bestimmtheit, und das, in welchem das Gesetz selbst in seiner Universalität und Reinheit Realität hat, d. h. der vernünftige Wille, ist die höchste, ja die einzige eigentliche Individualität. Damit diese Individualität als ein *besonderer* Bestimmungsgrund dienen könne, ist es zwar notwendig, dass das vernünftige Wesen als besonderes *sinnliches* Wesen dasein muss. Dieses aber hat nicht Bezug auf die bestimmende Individualität selbst, sondern ist

nur die Bedingung für das *Gegebensein* des Wesens, welches notwendig ist, damit es einen besonderen Bestimmungsgrund abgeben könne.

Burman, Schleiermachers Kritik der Kantischen und Fichteschen Sittenlehre, S. 184—185, kritisiert zwar Schleiermachers Auffassung vom Reich der Zwecke. Er hebt richtig hervor, dass Kant damit, dass er die Natur als Typus für das Reich der Zwecke setzt, ausdrücken will, dass in dem letzteren alle Zwecke völlig bestimmt sind. Dieses ist möglich, weil Gesetz und Zweck dasselbe sind, so dass der sittliche Wille dadurch, dass er selbst sein Gesetz stiftet oder sich selbst als Gesetz aufstellt, sich selbst zum Zweck macht. Weil das Gesetz dasselbe ist für alle, ist auch der Selbstzweck derselbe, und da die relativen Zwecke von dem ersteren völlig bestimmt sind, führt die Selbstgesetzgebung des Willens zu einem Reich der Zwecke, in welchem alle Zwecke völlig bestimmt sind. Dadurch aber unterscheidet sich eben die ethische Gesetzgebung von der juridischen, welche nur negativ und permissiv ist. Doch hält auch Burman daran fest, dass das Reich der Zwecke bei Kant einen juridischen Anstrich hat. Als Anlass dafür führt er die typische Bedeutung an, die das Naturgesetz für das Sittengesetz hat. Obwohl nämlich alle Momente in der Natur im Verhältnis zu einander nach dem Kausalgesetz völlig bestimmt sind, so sind doch die Substanzen und die Natur selbst als die totale Substanz zufällig. Auf gleiche Weise sind im Reich der Zwecke die sittlichen Handlungen im Verhältnis zu einander völlig bestimmt, die Subjekte aber sind zufällig. Die Art, wie Burman dieses näher nachzuweisen sucht — indem er darauf hinweist, dass Gesetz wie Zweck dadurch relativen Charakter erhalten, dass sie in einander übergehn — muss hier beiseite gelassen werden, bis wir zur endgiltigen Erörterung des Verhältnisses zwischen den Begriffen Gesetz und Zweck bei Kant gelangen. Hier halten wir uns nur an die Behauptung selbst, dass *die Subjekte für die sittlichen Handlungen zufällig sind wie die Substanzen in der Natur.*

In welcher Beziehung sind die Substanzen in der Natur zufällig? Nicht in ihrem Verhältnis zu einander, aber für sich betrachtet, indem sie nicht in sich selbst notwendige Bestimmtheit haben, oder umgekehrt, indem ihre notwendige Bestimmtheit relativ ist. Daher fehlt dem Natursystem im

ganzen eine innere in sich bestimmte Einheit — es ist nur ein formales, nicht ein reales System. *Aber* besteht nicht *gerade* hierin nach Kant ein Unterschied zwischen dem natürlichen und dem intelligiblen System? In dem letzteren ist jeder Wille selbstgesetzgebend und hat damit *in sich* die ganze Gesetzgebung, die das System konstituiert, d. h. ist die in sich selbst bestimmte Einheit derselben. Er ist die selbstbestimmte Einheit in und von allen speziellen Gesetzen, weil er sie insgesamt giebt. Er ist aber auch selbstbestimmte Einheit in und von allen selbstgesetzgebenden Willen, weil er, indem er das Grundgesetz des Reiches selbst darstellt, die Willen als Bestimmungen in sich schliesst.

Im allgemeinen dürfte gegen die, welche Kants Lehre vom Reich der Zwecke einen *juridischen* Anstrich zuschreiben, anzumerken sein, dass sie von der Voraussetzung ausgehn, es bestände aus einer Mehrzahl von Willen, über denen ein allgemeines *abstraktes* Gesetz stehe, welches ihr Verhältnis zu einander bestimmt, und welches die Norm für die Gesetzgebung jedes einzelnen Willens darstellt. Unter dieser Voraussetzung muss die Art und Weise, wie jeder Wille durch seine Maximen Gesetze nach dem allgemeinen Gesetze giebt, als an sich zufällig betrachtet werden, wenn auch die einzelnen Maximen desselben im Verhältnis zu einander und zu der Selbstgesetzgebung anderer Willen notwendig bestimmt sind, insofern das Gesetz die Maximen gegenseitig und die Sphären für die Selbstgesetzgebung der Willen im Verhältnis zu einander begrenzt[1]. Ein solches über allen Willen stehendes abstraktes allgemeines Gesetz ist aber nach Kants Lehre gar nicht vorhanden. Ein (praktisches) Gesetz hat nach Kant Realität nur durch die *Gesetzgebung* des Willens selbst. Wenn also das Sittengesetz im Reiche der Zwecke Realität hat, nicht bloss eine Idee ist, so ist dies möglich nur durch die Gesetzgebung aller Willen. Nicht aber genug hiermit: das Gesetz *ist* die Gesetzgebung des Willens, für welchen es Gesetz ist, und da diese Gesetzgebung, sofern sie die Konstituierung eines Systems von Maximen und der systematischen Verbindung zwischen selbstgesetzgebenden Willen darstellt, völlig bestimmt ist, hat das Gesetz auch diesen Charakter. Der Wille, für und in welchem das Gesetz als vollständig bestimmt vorhanden ist, ist für das vernünftige Wesen, dessen Wille er ist,

[1] Siehe besonders *Sahlin*, a. a. O., S. 16—17 und S. 26.

oder einfach für sich selbst die über allen Willen stehende Einheit, die als *allgemeines Gesetz* den inneren Zusammenhang der Maximen und Willen konstituiert — Einheit *in* Mannichfaltigem ist —, zugleich aber als das *vollständig bestimmte* allgemeine Gesetz alle Gesetzgebung in sich schliesst — Einheit *von* Mannichfaltigem ist.

66. Nach dieser Untersuchung über Kants Lehre vom Reich der Zwecke dürfte es am Platze sein, die gegen Kant gerichtete Anmerkung zu behandeln, dass *der sittliche Wille als ein vernünftiger wohl die Form der Vernunft — Autonomie — hat, aber vernünftigen Inhalts ermangelt*[1]. Man geht davon aus, dass das Sittengesetz nach Kant ein bloss formales Gesetz ist — das Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit. Die Autonomie ist ein Sichbestimmen des Willens, in welchem der Wille selbst, der zum Gesetz gemacht wird, keinen anderen Inhalt als allgemeine Gesetzmässigkeit hat. Er ist also eine leere formale Gesetzgebung ohne jeden Inhalt. Was nun Kants Auffassung von der Autonomie im Reich der Zwecke betrifft, so ist oben mit der Evidenz, die in solchen Fragen zu erreichen möglich ist, gezeigt worden, dass das Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit in der Autonomie von selbst bei dem einzelnen Willen ein System von Maximen und ein System aller Willen als selbstgesetzgebender konstituiert. Eine andere Frage aber ist es nun, ob nicht doch die Anmerkung insofern richtig ist, als Kant *konsequenterweise* nicht annehmen kann, dass der Wille, dessen Gesetz bloss allgemeine Gesetzmässigkeit als eine formale Autonomie ist, in sich vollständig bestimmt sei.

Dem ist zu entgegnen, dass man bei einer Kritik vor allen Dingen verpflichtet ist, sich in die Intentionen des Kritisierten zu versetzen und nicht alles von seinem eigenen mehr oder weniger engen Gesichtspunkt aus zu betrachten. Bei Anwendung dieser Regel auf Kant finden wir leicht, dass man beachten muss, dass die Autonomie nur so gegeben sein kann, dass das Gegebene unmittelbar auf die reine Vernunft, welcher es gegeben ist, bezogen werden muss. Sie steht in so unauflöslichem Zusammenhang mit der erkennenden Vernunft, dass diese als mit ihrem Gegenstand identisch gedacht werden muss. Wenn nun daher die Autonomie für *mein* Bewusstsein vorhanden ist, so bedeutet das, dass *ich* selbst auto-

---

[1] *Sahlin*, a. a. O., S. 22.

nomer Wille bin, und dieser ist insofern nichts anderes als *mein reines praktisches Selbstbewusstsein* oder *mein reines Selbstbewusstsein als für sich gegebenes Prinzip meines Handelns.* Die Autonomie *anderer* ist für mich nur in meiner eigenen als Einheit vorhanden.

Ist die Autonomie, so betrachtet, auch ein Abstraktum? Es ist klar, dass diese Frage nicht durch eine Untersuchung des reinen praktischen Selbstbewusstseins als eines *äusseren* Objekts für das Denken beantwortet werden darf. In einer solchen Untersuchung würde die Autonomie, wenn auch in der Form des praktischen Selbstbewusstseins, als ein Objekt betrachtet werden, unabhängig von dem Bewusstsein derselben. Vielmehr muss die Untersuchung, damit der *subjektive* Gesichtspunkt gewahrt bleibe, *von* dem reinen Bewusstsein *aus* geschehen, mit welchem die Autonomie identisch ist. Man muss sich in dieses Bewusstsein hineinversetzen und fragen: ist die Autonomie als für dasselbe gegeben ein Abstraktum? Wenn das reine Bewusstsein als das ursprüngliche erkennende Subjekt selbst der Grund zu *aller* Abstraktion ist, so ist es klar, dass es als Objekt für sich selbst in keiner Hinsicht unbestimmt, d. h. in sich selbst vollständig bestimmt ist. — Wo die Autonomie als eine leere Abstraktion erscheint, beruht das darauf, dass sie *von aussen* betrachtet wird. Das schliesst aber nicht aus, dass sie als Objekt *für ein reines praktisches Selbstbewusstsein,* d. h. als auf die reine sie denkende Vernunft selbst zurückgeführt, völlig bestimmt ist. Die philosophische Reflexion muss, um dieses zu begreifen, sich in das moralische Denken hineinversetzen. — Es scheint zwar, als ob die in der Idee des Reiches der Zwecke gedachte Autonomie als etwas vom Denken selbst zu Unterscheidendes gedacht wird. Sie *ist* ja nicht in der Idee selbst wirklich, sondern *soll* wirklich *werden.* Sie sollte insofern in derjenigen Idee, die das Sollen ausdrückt, nur als ein Abstraktum gedacht werden. Es ist aber zu beachten, dass die Idee als objektiver Bestimmungsgrund ihre Realität durch eine schon gegebene wirkliche Autonomie — das moralische Interesse — hat, welche Autonomie nur im Beziehen derselben auf die sie denkende reine Vernunft selbst gegeben ist. Damit hat die sein-sollende Autonomie eine konkrete Bedeutung.

Nun haben wir aber bei diesem ganzen Räsonnement streng daran festzuhalten, dass ihr Ziel nur war, die gegen

Kant gerichtete Anmerkung, dass das sittliche Leben für ihn ein blosses Abstraktum werde, auf ihre Berechtigung hin zu prüfen. Wir haben hier in dieser Absicht eine *selbständige* philosophische Untersuchung vorgenommen, deren Material nur von Kant gegeben ist. Es soll nicht behauptet werden, dass er selbst die hier gegebene Verteidigung *geführt* oder auch nur hätte führen *können*. Dazu wäre erforderlich gewesen, dass er selbst zur Erkenntnis der ganzen Tragweite seines Systems gekommen wäre. Das aber ist keineswegs vorauszusetzen. Dazu lag es allzu tief und bedeutete einen allzu starken Bruch mit früheren Ansichten. Auf ihn selbst lässt sich anwenden, was er einmal[1] mit Bezug auf Plato sagt: »Ich merke nur an, dass es gar nichts Ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äussert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete oder auch dachte.» — Ferner hat man hierbei zu beachten, dass doch in der behandelten Kritik der Kantischen Lehre von der Autonomie als moralischem Prinzip etwas Berechtigtes liegt. Die Autonomie muss nämlich *auch* als gedachtes *Objekt an sich* als vollständig bestimmte Realität gedacht werden können. Anderenfalls kann sie überhaupt nicht gedacht werden. Denn zu allem Denken gehört, dass es das Gedachte von sich unterscheidet, wenn es auch sich selbst denkt und daher das Gedachte auf sich zugleich unmittelbar zurückführt. Damit aber die Autonomie auf die reine vollständig bestimmte Vernunft, für welche sie gegeben ist, zurückgeführt werden könne, was Voraussetzung ihres Daseins für diese Vernunft ist, muss sie als vom Denken unterschiedenes Objekt auch als vollständig bestimmt gedacht werden können. Dass von *diesem* Gesichtspunkt aus Kant von der erwähnten Kritik getroffen wird, ist unzweifelhaft. Es war aber nicht unsere Absicht, diese Kritik aus anderen Gesichtspunkten als solchen zu behandeln, die Kants eigenen Standpunkt beleuchten können.

67. Wir haben nun durch diese Untersuchungen gefunden, wie Kant sich die objektive Bestimmtheit des Willens durch das vernünftige Wesen als Zweck an sich denkt. — Als Zweck an sich ist der Wille nur seiner eigenen allge-

[1] Kr. d. r. V., S. 274.

meinen Gesetzgebung unterworfen. Dadurch wird man dazu geführt, jeden Willen als Subjekt für eine allgemeine Gesetzgebung zu betrachten, und damit zu der Idee von einem Reiche aller vernünftigen Naturwesen als durch die Durchführung dieser Gesetzgebung in der Sinnenwelt zu stande gekommen — dem Reiche der Zwecke. Dass der Wille objektiv von dem vernünftigen Wesen als Zweck an sich selbst bestimmt ist, bedeutet also, dass er von der Idee eines möglichen Reiches der Zwecke bestimmt ist. Als die Einheit dieses Reiches wird der Wille gedacht, der in jedem Fall sich als objektiv davon bestimmt auffasst. Der objektive Bestimmungsgrund wird daher die Idee vom Willen selbst als gesetzgebend in einem möglichen Reich der Zwecke.

Was enthält diese Idee, als objektiver Bestimmungsgrund des Willens betrachtet? — Sie enthält 1:o eine *Aufgabe* oder einen Zweck, auf dessen Verwirklichung der Wille sich zu richten hat. Da nun indessen das Reich der Zwecke eine Durchführung des reinen Vernunftreiches in der Sinnenwelt bedeutet, in welchem Vernunftreich eine vollkommene Unabhängigkeit von sinnlichen Beweggründen herrscht, so ist es klar, dass das Reich der Zwecke nur dadurch zu stande kommen kann, dass *alle* sinnlich vernünftigen Wesen jedes für sich und zusammen die von der Selbstgesetzgebung bestimmten Maximen vollständig durchführen. Das Ideal ist also eine vollkommene Reinheit des Willens (Heiligkeit) bei allen zur Natur gehörigen vernünftigen Wesen, worin eingeschlossen liegt Unabhängigkeit von sinnlichen Bestimmungsgründen, nicht nur sofern diese *bestimmen*, sondern auch sofern sie die *Tendenz* haben, an Stelle des Sittengesetzes den Willen zu bestimmen, d. h. Unabhängigkeit von jeder Affektion seitens sinnlicher Bestimmungsgründe[1]. Dass eine solche Reinheit der einzelne Wille für sich verwirkliche, lässt sich aber nicht denken, besonders aus dem Grunde, weil man nie sicher wissen kann, ob nicht sinnliche Bestimmungsgründe sich in das Motiv der Handlung eindrängen[2]. Noch weniger kann der einzelne Wille eine solche Reinheit bei anderen Willen bewirken. Auch lässt es sich überhaupt nicht annehmen, dass andere dem Prinzip der Selbstgesetzgebung folgen werden, auch wenn er selbst

[1] Vgl. Kr. d. pr. V., S. 39, 101—103 und 147; Grundl., S. 65.

[2] Siehe oben S. 214 (2).

es thut[1]. Daher kann auch das Reich der Zwecke nicht eine Aufgabe für den Willen in dem Sinne sein, dass er verpflichtet ist, dasselbe zu verwirklichen. »Ultra posse nemo obligatur». Vielmehr hat es als Aufgabe für den sittlichen Willen nur die Bedeutung eines Richtungspunktes, und was in Bezug darauf dem Willen obliegt, ist nur, dass er in seiner Maxime alle Interessen der *Absicht*, das Ideal zu erreichen, unterordnet, m. a. W. mit aller Kraft das Ideal *anstrebt*. Eine Folge davon ist stets ein Fortschreiten zu immer grösserer Unabhängigkeit von der Sinnlichkeit[2].

Was aber ist es nun, das den Willen dazu bestimmen kann, sich auf dieses unerreichbare Ideal zu richten? Um dies zu erkennen, haben wir in Betracht zu ziehen, dass die Idee von der eigenen Gesetzgebung in einem möglichen Reich der Zwecke als objektiver Bestimmungsgrund des Willens nicht nur eine Aufgabe, sondern auch ein *Gesetz* für den Willen enthält. Die dritte Formel hat ja diesen Wortlaut: Handle so, dass der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend (scil. in einem möglichen Reich der Zwecke) betrachten könne[3]. Darin liegt, dass die Idee meiner allgemeinen Gesetzgebung in einem solchen Reiche meinem Willen als Gesetz dienen soll, so dass ich nach demselben mein Handeln bestimme. Nur das Handeln, das durch meine eigene mögliche Gesetzgebung als Gesetz geregelt ist, ist sittlich. Also hat die genannte Idee als Bestimmungsgrund die zweifache Bedeutung als Aufgabe und als Gesetz.

Fragen wir nun, welche von diesen beiden Bedeutungen das *Primat* hat, so kann darüber kein Zweifel herrschen. Wäre die Aufgabe das Vornehmste, so würde das Gesetz offenbar bloss hypothetische Bedeutung haben. Aber auf der unbedingten Giltigkeit des Sittengesetzes oder auf dem absoluten Wert des gesetzesbestimmten Willens ruht ja die ganze Ethik Kants. Auch sagt Kant ausdrücklich, dass nicht das Interesse für die Verwirklichung des Reichs des Zwecke, sondern die blosse Achtung vor einem von eigener Gesetzgebung bestimmten Willen oder die blosse Würdigkeit, gesetzgebendes *Glied im Reich der Zwecke* zu sein, welche Würdigkeit ein solcher Wille besitzt, Bestimmungsgrund des Willens sein soll[4]. Darin liegt unbestreitbar, dass der Wert der Sittlichkeit einzig und allein

---

[1] Grundl., S. 65. [2] Siehe oben S. 214 (3). [3] Grundl., S. 59.
[4] Grundl., S. 65.

in der Bestimmtheit des sittlichen Willens durch die eigene Gesetzgebung als Gesetz liegt. Es ist danach klar, dass die Idee der eigenen Gesetzgebung im Reiche der Zwecke als *Gesetz* an und für sich objektiver Bestimmungsgrund des Willens ist, und dass die Richtung des Willens auf das Reich der Zwecke als eine *Aufgabe* ihm zukommt oder Wert hat *nur*, weil eine solche Richtung gesetzesbestimmt ist. Die Aufgabe wird von dem Gesetz gegeben, nicht umgekehrt.

Um das Angeführte zu beleuchten, betrachten wir folgende Stelle aus Lose Bl. II, S. 193: »Zu jeder Handlung aus freier Willkür gehört erstlich der Gegenstand der letzteren (das Materiale), der Zweck: zweitens dasjenige im Zweck, was den objektiven Bestimmungsgrund der Willkür ausmacht (das Formale), d. i. die Absicht (intentio, animus), drittens die Triebfeder als der subjektive Bestimmungsgrund derselben (elater animi)». Nun wissen wir aus der obigen Untersuchung, dass Kant unter *objektivem Bestimmungsgrund* das versteht, was »im Urteile der Vernunft» als zu dem Willen als solchem gehörig oder als gut für ihn erkannt wird, unter Triebfeder aber das, was einen von sinnlichen Begierden affizierten Willen zu wirklichem Handeln bestimmt[1]. Auf das von einer reinen Willensrichtung ausgehende Handeln oder auf die Pflicht angewandt, wird nach dem oben über die Autonomie als Zweck und Bestimmungsgrund Ausgeführten: *Zweck* (das Materiale) das Reich der Zwecke als Ideal, *objektiver Bestimmungsgrund* (Absicht, intentio) der Gedanke der Autonomie als Gesetz oder die Würdigkeit, ein selbstgesetzgebendes Glied im Reich der Zwecke zu sein, wie sie der genannte Gedanke in sich schliesst, *Triebfeder* oder *subjektiver Bestimmungsgrund* derselbe Gedanke als nötigend oder ein Gefühl der Achtung erweckend.

Ein näheres Verständnis des Verhältnisses zwischen den beiden Seiten des Reiches der Zwecke als Bestimmungsgrundes — Gesetz und Aufgabe — gewinnen wir, wenn wir die beiden Momente in Betracht ziehen, die zu demselben an und für sich gehören. Dieses sind *natura archetypa*, das System aller Vernunftswesen als durch die Autonomie zu einer intelligiblen *Willenseinheit* verbunden, und *natura ectypa*, das erstere System oder die reine Autonomie als in dem System der vernünftigen Naturwesen *verwirklicht* und damit eine ihr

[1] Siehe oben S. 357 u. 359.

adäquate natürliche Kausalität ohne Hinderung durch entgegen wirkende Neigungen konstituierend. Nun ist es klar, dass natura archetypa als ein *Gesetz* dient, das als Bestimmungsgrund den Willen bestimmt, sich auf die Verwirklichung der natura ectypa als *Aufgabe* zu richten. »Denn in der That versetzt uns das moralische Gesetz, der Idee nach, in eine Natur, in welcher reine Vernunft, wenn sie mit dem ihr angemessenen physischen Vermögen begleitet wäre, das höchste Gut hervorbringen würde, und bestimmt unseren Willen, die Form der Sinnenwelt, als einem Ganzen vernünftiger Wesen, zu erteilen«[1]. Am klarsten ausgedrückt, besteht also das *Gesetz* in der eigenen Gesetzgebung, die mit der Gesetzgebung jedes vernünftigen Wesens in systematischer Verbindung steht, wobei von der Naturseite, die zu dieser Gesetzgebung gehört, abgesehen und sie in ihrem rein intelligiblen Charakter betrachtet wird; die *Aufgabe* hingegen, die von ihr bestimmt wird, ist eine ihr adäquate natürliche Kausalität, deren Vollendung in der Überwindung jeder Abhängigkeit des Willens von der Affektion durch sinnliche Bestimmungsgründe liegt.

68. Hiermit ist nun gezeigt worden, wie das vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst den Willen positiv bestimmen und ihm also den zu jeder Willensbestimmtheit nötigen Zweck geben kann. In der Idee von der eigenen Gesetzgebung in einem möglichen Reich der Zwecke als dem Gesetze, zu welchem die Idee von dem vernünftigen Wesen als Zweck an sich selbst führt, wird der Wille auf das Reich der Zwecke gerichtet, so dass der Bestimmungsgrund für die Willensrichtung das Gesetz oder der eigene absolute Wert des Willens als gesetzesbestimmten Willens ist, nicht ein Interesse für die Verwirklichung des Zweckes[2].

Dabei erhebt sich indessen die Frage, *ob der Wille sich auf das Reich der Zwecke als Ideal richten kann, ohne damit durch das Interesse für die Verwirkli-*

---

[1] Kr. d. pr. V., S. 53.

[2] *Karl Vorländer*, Der Formalismus der Kantischen Ethik, S. 66 ff., bemerkt gleichfalls, dass Kant das Sittengesetz trotz seines formalen Charakters, durch sich selbst, unabhängig von jedem gegebenen Zweck, dem Willen ein Ziel setzen lässt. Jedoch leidet Vorl.'s Darstellung in diesem Punkte an gewissen Irrtümern. Dagegen werden *H. Schwartz*, a. a. O., Kantstudien II., S. 59 und 61 und *Hegler*, a. a. O., S. 203 durch Übersehen der genannten Lehre bei Kant zu einer unberechtigten Kritik verleitet.

chung des Zweckes bestimmt zu werden. Die Antwort hierauf finden wir mit grösster Klarheit Grundl., S. 57 gegeben. Es heisst hier, die dritte Formel habe die besondere Bedeutung, dass durch sie in der Formulierung selbst ausgedrückt werde, dass die Bestimmtheit durch das Gesetz eine Lossagung von allem Interesse als Bestimmungsgrund des Willens enthielte. Ein Wille, der unter anderen als selbstgegebenen Gesetzen stehe, brauche ein Interesse, um von denselben bestimmt werden zu können. Das sei aber nicht der Fall, wenn die Gesetze selbstgegeben wären. Denn ein von Interesse bestimmter Wille »würde selbst noch eines anderen Gesetzes bedürfen, welches das Interesse seiner Selbstliebe auf die Bedingung einer Giltigkeit zum allgemeinen Gesetz einschränkte». Er würde mithin nicht *selbst* Gesetz für sich sein. Wenn also ein Wille sich selbst oder seine eigene Gesetzgebung zum Gesetz hat, kann er nicht von einem Interesse für die Verwirklichung eines Zwecks abhängig sein. Kant will sagen, dass in der Idee der Selbstgesetzgebung eine Erhebung über alle Interessen liegt, die immer privat sind, also nicht die Allgemeinheit des Gesetzes besitzen. — Indem die Idee von der eigenen Gesetzgebung als Gesetz den Willen auf das Reich der Zwecke als Aufgabe richtet, hält sie ihn also zugleich unabhängig von jedem Interesse hierfür, und der Wille wird nur von dem absoluten Wert, den eine solche Willensrichtung durch ihre Gesetzesbestimmtheit hat, bestimmt. — Indessen ist es andererseits auch klar, dass, sofern das Reich der Zwecke bloss die völlige Durchführung der Autonomie in der Sinnenwelt bedeutet, der Wille sich auch darauf wegen eines Interesses nicht richten *kann.* Denn sofern der Wille von Interesse bestimmt ist, zielt er in erster Linie auf die Befriedigung desselben oder auf Lust ab. In solchem Falle aber richtet er sich auf einen Zweck, der der völligen Durchführung der Autonomie gerade entgegengesetzt ist. Diese würde nämlich die vollständige Unabhängigkeit des Willens von allem Interesse im Sinne einer Affektion des Begehrungsvermögens in sich schliessen. Also ist die Richtung auf das Reich der Zwecke nur dadurch möglich, dass die eigene Gesetzgebung als Gesetz den Willen unabhängig von Interesse bewahrt.

69. Aus der obigen Darstellung hat sich ergeben, dass die *Sittlichkeit für Kant wesentlich in der Autonomie*

liegt, indem der sittliche Wille die Idee seiner eigenen Gesetzgebung zum Bestimmungsgrunde hat. Dass die zur Sittlichkeit als Autonomie gehörige natürliche Kausalität insofern nicht vollständig ist, als die Macht der sinnlichen Bestimmungsgründe über den Willen nicht völlig unterdrückt wird, und dass also das Ideal nicht in derselben verwirklicht ist, schliesst nicht aus, dass hier eine wirkliche Autonomie vorliegt. Sofern nämlich ein wirklicher Fortschritt in der Unabhängigkeit von der Sinnlichkeit stattfindet, ist er eine von der Autonomie konstituierte Kausalität, und die Autonomie hat damit Realität als ein *Bestimmungsgrund* des Willens, welch letzteres überhaupt die Realität ist, die sie besitzen kann. Der Unterschied zwischen dem unerreichbaren Ideal und der wirklichen Sittlichkeit liegt also nur darin, dass in dem ersteren der Fortschritt zur vollständigen Unabhängigkeit von der Sinnlichkeit, den die zur Sittlichkeit gehörige Kausalität in sich schliesst, als vollendet gedacht wird. Die Autonomie, die nur den Bestimmungsgrund betrifft, ist daher in einem der Fälle nicht vollständiger als in dem andern. Und sofern der einzige absolute Wert in der Autonomie des Willens liegt, hat die mögliche Verwirklichung des Ideals keinen höheren Wert als die wirkliche Sittlichkeit. — Man kann auch sagen, dass das Reich der Zwecke, eben indem die Idee von ihm dem Willen als Bestimmungsgrund dient, in Bezug auf das Konstitutive in ihm Realität hat. Der dadurch bestimmte Wille hat eo ipso in sich die Autonomie, die das Reich konstituiert.

70. Wir benutzen hier die Gelegenheit, um *einige von der unsrigen abweichende Ansichten* über Kants Lehre in der vorliegenden Frage kritisch zu betrachten. — Wenn *Hegler,* a. a. O., S. 201[1], gegenüber Kant auf die *psychologische* Unmöglichkeit hinweist, dass der Wille auf einen Zweck gerichtet sei, ohne vom Interesse für denselben bestimmt zu sein, so ist das nur ein Ausdruck für das bereits oben nachgewiesene Misverständnis von Kants ethischen Grundgedanken, dessen dieser Verfasser sich schuldig macht. Für Kant steht es ja fest, dass eine reine Willensrichtung nicht psychologischer Natur, nicht für den inneren Sinn gegeben, sondern nur für die reine Vernunft vorhanden ist und zwar so, dass die reine Vernunft, für die sie vorhanden ist, als praktische Vernunft

[1] Heglers Ansicht schliesst sich an *Bollert*, Materie in Kants Ethik, Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd. 13, H. 4, 1900, S. 493.

selbst sie konstituiert. Die Pflicht ist ja eine Thatsache der reinen praktischen Vernunft. Das schliesst indessen nicht aus, dass die reine Willensrichtung eine psychologische Seite hat in dem sie begleitenden moralischen Interesse, welches eine Affektion des Begehrungsvermögens bedeutet, deren subjektiver Ausdruck das moralische Gefühl ist. Ausdrücklich sagt Kant ja auch selbst, dass alle *empirischen* Bestimmungsgründe — was natürlich, da es sich hier um Erscheinungen des *inneren* Sinnes handelt, dasselbe ist wie *psychologische* Bestimmungsgründe — den rationalen vom Sittengesetz bestimmten entgegengesetzt sind und sich auf das »Prinzip der Selbstliebe», also auf das Interesse für die Verwirklichung eines Zwecks beziehen[1]. Und die Abhängigkeit des Willens von solchen psychologischen Bestimmungsgründen ist ja nach Kant, natürlich wegen der notwendigen psychologischen Seite des Willens, so gross, dass die von dem reinen Willen konstituierte Kausalität, zu welcher das moralische Interesse als eine Affektion des Begehrungsvermögens gehört, und durch welche die reine praktische Vernunft mit den psychologischen Seiten des Willens in Verbindung steht, nicht zu einer vollständigen Unabhängigkeit des Willens von solchen Bestimmungsgründen als affizierenden führen kann. Daher lautet ja auch nicht die Forderung, dass das Prinzip der Autonomie vollkommen in der Sinnenwelt durchgeführt werde, sondern nur, dass es dem Willen als Bestimmungsgrund zur *Erstrebung* der Heiligkeit diene.

Untersuchen wir hier auch näher die Art und Weise, wie *Burman* das Verhältnis zwischen Gesetz und Zweck bei Kant fasst. Zum Beweise für seine Behauptung, dass das Reich der Zwecke wie die Natur bei Kant nur ein formales System sei, sagt er: »Das Reich der Zwecke oder das System der sittlichen Willen ist ein Ideal, dessen relative Verwirklichung nichts anderes bedeutet, als dass ein gegebener Wille seine formale Gesetzgebung zu seinem absoluten Zweck macht. Wenn aber Gesetz und Zweck formale Begriffe sind, so bedeutet deren Übergehen in einander nicht, dass sie absolut sind, sondern sie bleiben im Gebiete der Relativität, in welchem allerdings gefordert wird, dass das Gesetz dadurch, dass es sein eigener Zweck ist, absolut sein soll, in welchem aber eigentlich nichts anderes absolut ist als diese Forderung selbst oder das

[1] Siehe oben S. 258 (1).

Ideal, dessen Wirklichkeit mit seiner Absolutheit unvereinbar ist»[1]. Es ist zunächst klar, dass, wenn Burman hier von absolutem Zweck spricht, er damit nicht gut »Zweck an sich selbst» in der Kantischen Bedeutung meinen kann. Denn *dieser* Ausdruck bedeutet bei Kant nicht ein von dem Gesetz selbst Verschiedenes, in welches dieses übergehen könnte, sondern er bedeutet ein Dasein, das durch den blossen *Gedanken* daran, nicht als etwas, das zu verwirklichen ist, oder als ein Ideal, den Willen bestimmt. Mit einem Wort: er bedeutet das Gesetz selbst, sofern es als objektiver Bestimmungsgrund betrachtet wird[2]. Mit »absolutem Zweck» kann also Burman nichts anderes meinen als das äusserste Ziel, das zu verwirklichen ist[3]. Damit aber kann wieder zweierlei gemeint sein. *Entweder* ist der Zweck gemeint, den der sittliche Wille hat, weil die *Willensrichtung* darauf gesetzmässig ist, *oder* auch ist damit gemeint, was Kant den »Endzweck» des reinen Willens, das höchste Gut, nennt. Da wir letzteres noch nicht behandelt haben, kann die Kritik hier nicht von dem Gesichtspunkt aus geschehn, dass dieses gemeint sei. Wir gehn also von der Annahme aus, dass Burman den Ausdruck »Zweck» in der erstgenannten Bedeutung nimmt, was ja im übrigen auch nach dem in der dritten Anmerkung unten Angeführten wahrscheinlich ist. Wie wir weiter unten sehen werden, ist auch die Bedeutung von »Endzweck» bei Kant eine derartige, dass, wenn sie gemeint ist, die Unrichtigkeit des aus Burmans Schrift Angeführten klar zu Tage liegt. Dürfen wir aber annehmen, dass das Erstgenannte von Burman gemeint ist, so ist es wohl kaum richtig, zu sagen, das Reich der Zwecke werde relativ *dadurch* verwirklicht, dass der Wille seine formelle Gesetzgebung zu seinem absoluten Zwecke mache. Will man überhaupt von einer relativen Verwirklichung des genannten Reiches sprechen, so kann diese Verwirklichung in nichts anderem als der Sittlichkeit bestehen. Nun kann man wohl sagen, dass die Sittlichkeit eine Willensrichtung auf die Realisation des Prinzips der Autonomie als (äusserstes) Ziel ist. Man

---

[1] A. a. O., S. 185. [2] Siehe oben S. 363.

[3] Übrigens geht dasselbe unzweideutig aus einer Äusserung B.'s hervor, die in diesem Zusammenhang vorkommt: Dadurch, dass sie die Maxime oder den Zweck vollständig bestimme, unterscheide sich nach Kant die ethische Gesetzgebung von der juridischen. Dieser Satz ist aus der Met. d. S. geholt, wo "Zweck" stets in der Bedeutung von etwas, das vom Willen zu verwirklichen ist, angewendet wird.

beachte aber wohl: der Zweck selbst *macht* nicht die Willensrichtung sittlich, sondern sittlich ist sie *dadurch*, dass eben der *Gedanke* an die Autonomie als Gesetz, unabhängig von jedem Interesse für die Verwirklichung des Zweckes, als Handlungsregel den Willen zu einer solchen Richtung bestimmt. Das Gesetz soll (bei Kant) keineswegs dadurch absolut sein, dass es zum »absoluten Zweck» als Ideal gemacht wird, sondern es soll absolut sein dadurch, dass es aus sich selbst *als Gesetz* den Willen bestimmt. Dass der so bestimmte Wille auf die durchgeführte Autonomie als Ideal gerichtet wird, ist wohl wahr, das aber ist nur eine Folge davon, dass das Gesetz *als Gesetz* absolut den Willen *bestimmt*. Es ist nämlich eine notwendige Eigenschaft jedes Wollens — als eines von Begriffen bestimmten Begehrens —, dass es einen Zweck hat. Soll daher das Gesetz den Willen absolut bestimmen können, so muss es ihm einen Zweck geben, auf den er sich richte. Da dieser Zweck nicht derartig sein darf, dass die Bestimmtheit des Willens durch ihn Abhängigkeit von einem Interesse für ihn in sich schlösse, kann er in nichts anderem bestehen als in der vollkommenen Durchführung der Autonomie, d. h. in der Heiligkeit. Dieser Zweck ist nur insofern absolut, als die *Richtung* auf ihn, als absolut vom *Gesetze* bestimmt, unbedingt ist. Auf den *sekundären* Charakter des Zweckes im Verhältnis zum Gesetz stützt sich die ganze Kantische Ethik[1].

71. Wir kehren nun zu *den beiden in der Grundl. gegebenen Beispielen für die Anwendung der zweiten Gesetzesformel mit Hinsicht auf die positiven Pflichten* zurück, welche Beispiele wir vor der Erörterung der dritten Gesetzesformel ihrer Bedeutung nach nicht völlig verstehen konnten[2]. Nunmehr scheint die Möglichkeit, sie zu verstehen, gegeben, da wir wissen, dass der Zweck an sich, ungeachtet er in

---

[1] Siehe z. B. Kr. d. pr. V., S. 76 ff.; R. IX, S. 219 unten, 226 und 241; Zum ewigen Frieden, R. VII, 1, S. 278. Die Stellen in der Met. d. S. sind von besonderer Bedeutung, weil in dieser Schrift die Ethik dennoch als eine Zwecklehre behandelt wird. Daher sind auch *Cohens* Konstruktionen des Freiheitsbegriffs, wonach dieser auf den Zweckbegriff zurückzuführen und dadurch Grundlage der Ethik sei (Kants Begründung der Ethik, S. 230—233), vollständig missglückt, auch wenn sie keinen weiteren Anspruch erheben sollten, als eine Entwickelung Kantischer Grundgedanken zu sein. Man beachte, dass Cohen mit Zweck "einen hervorzubringenden Gegenstand" meint, unter welche Definition Kants "Zweck an sich" nicht untergebracht werden kann.

[2] Siehe oben S. 366.

dem blossen Gedanken als Gesetz den Willen bestimmt, diesen auf einen bestimmten zu verwirklichenden Zweck, die Durchführung der Autonomie, richtet. Das *eine* Beispiel gab die Pflicht, unsere Talente zu pflegen. Diese Pflicht wurde damit begründet, dass die genannte Pflege die Menschheit in uns als Zweck an sich befördert. Wir verstehen nun die Motivierung dahin, dass die Pflege der Talente ein Mittel zur Verwirklichung der Autonomie ist, welch letztere der positive Zweck ist, auf den wir uns richten, wenn wir von der Menschheit als Zweck an sich bestimmt werden. Seine volle Beleuchtung erhält das Beispiel in der Met. d. S. durch die Darstellung der positiven Zwecke, die das Sittengesetz uns giebt. Diese sollen nach der genannten Schrift die eigene Vollkommenheit und die Glückseligkeit anderer sein. Die Pflicht der ersteren schliesst in sich 1:o eine Pflicht, sich aus der Tierheit zur Menschheit oder formalen Vernünftigkeit zu erheben, d. h. seine Vermögen so zu entwickeln, dass man fähig wird, sich überhaupt Zwecke zu setzen. Die formale Vernünftigkeit ist nämlich eine Voraussetzung für die reale Vernünftigkeit — die Autonomie. 2:o schliesst die betreffende Pflicht in sich eine Pflicht, direkt den Willen in moralischer Hinsicht zu kultivieren, so dass das moralische Gefühl immer mehr Macht in ihm bekommt[1]. Es kann hier Verwunderung erwecken, dass Kant es nicht auch als eine Pflicht aufstellt, die Vollkommenheit anderer sich als Zweck zu setzen, da ja die allgemeine Autonomie der Zweck ist. Diese Unterlassung wird damit motiviert, dass die Vollkommenheit »in dem Vermögen eines jeden, selbst seinen Zweck nach seinen Begriffen von Pflicht zu setzen», besteht, weshalb es ein Widerspruch sein würde, anzunehmen, dass jemand die Pflicht hätte, die Vollkommenheit *anderer* sich als Zweck zu setzen. Nun mag es wahr sein, dass niemand bei dem andern *die* Vollkommenheit bewirken kann, dass er »selbst nach seinen Begriffen von Pflicht sich Zwecke setzt». Dieses ist aber doch wohl nur die äusserste Vollkommenheit als der höchste Zweck[2]. Zur Thätigkeit für die eigene Vollkommenheit gehört ja nach Kant auch die Pflege der Vermögen überhaupt zu formaler Vernünftigkeit

---

[1] R. IX, S. 232 und 238.

[2] Lose Bl. II, S. 345, wo dieselbe Motivierung wie in der Met. d. S. vorkommt, heisst es auch: "Die Autokratie der Gesetze ist eben die *grösste* eigene Vollkommenheit".

als Mittel für die reale und die Stärkung des moralischen Gefühls als Bedingung der Moralität. Dieses aber kann wohl der eine bei dem anderen bewirken[1].

Das *zweite* der fraglichen Beispiele in der Grundl. handelt von der Pflicht, die Glückseligkeit anderer zu befördern, welche Pflicht damit motiviert wird, dass, wenn wir andere als Zwecke an sich behandeln, wir ihre Zwecke zu unseren machen. Dieses, das dem zweiten der beiden ethischen Zwecke in der Met. d. S. entspricht, zu verstehen, erbietet grössere Schwierigkeiten. Soll der Zweck, der von der Menschheit als Zweck an sich gegeben wird, die Realisation der Autonomie sein, so versteht man nicht, wie man verpflichtet sein kann, die Glückseligkeit anderer sich als Ziel zu setzen, da diese ja nicht als Mittel zu dieser Realisation betrachtet werden kann. Wenn sie es wäre, wäre es wohl mindestens aus demselben Grunde, aus dem es Pflicht ist, sie zur Maxime zu haben, Pflicht, seine eigene Glückseligkeit zur Maxime zu haben. Nun verhält es sich wirklich so, dass Kant annimmt, unter gewissen Umständen sei es Pflicht, seine eigene Glückseligkeit zur Maxime zu haben. Dieser Fall kann eintreten, wenn der in Gedanken gemachte Überschlag, wie ich die grösstmögliche Befriedigung meiner Neigungen gewinnen kann, allzu vage ist, um sich von selbst der Befriedigung der unmittelbaren Neigung hindernd in den Weg zu stellen. In solchem Fall ist es Pflicht, die Handlungsweise dennoch von der Idee der eigenen Glückseligkeit bestimmt werden zu lassen, weil allzu grosse Unbefriedigtheit zur Übertretung des Sittengesetzes verleiten kann. Also ist es da nicht die Glückseligkeit selbst, die der Wille zum Ziel haben soll, sondern die Durchführung der Autonomie in dem Gedanken daran, dass diese durch allzu grosse »Widerwärtigkeit und Schmerzen» in Gefahr kommt[2]. Dagegen verneint er, dass es Pflicht sei, die eigene Glückseligkeit selbst zum *Ziel* zu machen, so wie man die Glückseligkeit anderer zum Ziel zu machen hat. Jedermann strebt nämlich von selbst nach Glückseligkeit, und »Pflicht ist eine *Nötigung* zu einem ungerne genommenen Ziele»[3]. Die Pflicht, das eigene Wohl zur Maxime zu machen, wie sie unter gewissen Umständen eintritt, ist also von ganz anderer Art als die Pflicht, das Wohl anderer sich zur Maxime zu machen. In der ersteren

[1] Vgl. *Hegler*, a. a. O., S. 271–272.

[2] Grundl., S. 17, verglichen mit R. IX, S. 233. [3] R. IX, S. 230.

ist das *Ziel* die Durchführung der Autonomie, in der letzteren aber eben die Glückseligkeit anderer selbst. Die erstere könnte daher füglicherweise als ein untergeordnetes Moment zu der Pflicht, seine eigene Vollkommenheit sich zum Ziele zu machen, gestellt werden. Wir befinden uns hier also in der Situation, dass das vernünftige Wesen als Zweck an sich dem Willen ein positives Ziel giebt, das nicht die Durchführung der Autonomie ist, ein Ziel also, das *nicht* in dem Gedanken derselben als Zweck an sich eingeschlossen liegt.

Nun ist zu beachten, dass die einzige Stelle in Kants Schriften, wo er die Verpflichtung, die Glückseligkeit anderer sich zum Ziel zu machen, direkt auf die Eigenschaft aller vernünftigen Wesen, Zwecke an sich selbst zu sein, gründet, die Stelle in der Grundl. ist, wo das hier uns beschäftigende Beispiel behandelt wird [1]. In der Met. d. S. wird die Pflicht des Menschen, das Wohl anderer sich zum Ziel zu machen, auf das Verhältnis gegründet, dass der Mensch notwendig sein eigenes Bestes will und diese notwendige Maxime sich selbst als allgemeines Gesetz aufhebt, wenn nicht in ihr auch das Wohl *anderer* einbegriffen wird [2]. Nun ist es wohl wahr, wie wir oben gefunden haben [3], dass der Begriff des vernünftigen Wesens als Zweck an sich nichts anderes bezeichnen kann als das Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit als objektiven Bestimmungsgrund. Aber auch dieses zugegeben: das erstere Prinzip kann nicht wie das letztere *an sich selbst* oder *direkt* einen *positiven* Zweck geben. Es kann als Prinzip für ethische Beurteilung nur in der Weise angewendet werden, dass die Verpflichtung konstatiert wird, eine Maxime zu beschränken oder ganz und gar zu negieren. In diesem Fall geht ja auch Kant von der Selbstliebe als einer faktischen Maxime jedes Begehrungsvermögens aus und findet durch Anwendung des Prinzips der allgemeinen Gesetzmässigkeit eine Verpflichtung, dieselbe so zu beschränken, dass man auch das Glück anderer in seine Maxime aufnimmt. Hier aber tritt der Fall ein, dass das Prinzip zugleich mit der Einschränkung dem Willen ein wirklich positives Ziel giebt, nämlich die Glückseligkeit *anderer*. Dieses finden wir klar ausgedrückt Kr. d. pr. V., S. 41, wo Kant betont, dass das Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit dem Willen eine *Materie* giebt,

---

[1] S. 55. [2] R. IX, S. 239, 310 und 313. [3] Siehe oben S. 356 ff.

indem es die Maxime der Selbstliebe zum Zweck der Tauglichkeit, objektives praktisches Gesetz zu sein, einschränkt. Diese Materie ist die Glückseligkeit anderer. Die eben gegebene Beurteilung der Pflicht des Wohlwollens scheint vor der in der Grundl. an angeführter Stelle gegebenen, in welcher sie *direkt* aus dem Begriff der Menschlichkeit als Zweck an sich hergeleitet wird, unbedingten Vorzug zu verdienen, vor allem deshalb, weil diese letztere so isoliert in Kants Schriften steht, dann aber auch, weil die erstere bedeutend leichter verständlich ist. Da indessen das Prinzip, das sich auf die Menschheit als Zweck an sich bezieht, dasselbe Prinzip ist wie die allgemeine Gesetzmässigkeit, sofern diese als objektiver Bestimmungsgrund betrachtet wird, und da das erstere ebenso wie das letztere als einschränkende Bedingung für gegebene Maximen angewendet werden kann und von Kant (in den beiden ersten Beispielen für die Anwendung der zweiten Formel in der Grundl. und oft in der Met. d. S.) angewendet wird — obwohl umgekehrt das letztere nicht wie das erstere an sich selbst oder direkt einen positiven Zweck geben kann —, so steht von Kants Standpunkt aus nichts im Wege, die betreffende Pflicht aus dem Zwecksprinzip, sofern es die *Maxime der Selbstliebe einschränkt* und *damit* einen positiven Zweck giebt, zu erklären. Dieses hat aus *sachlichem* Gesichtspunkt um so viel mehr für sich, als oben die Untauglichkeit der allgemeinen Gesetzmässigkeit nachgewiesen worden ist, Prinzip für die Herleitung der betreffenden Pflicht zu sein[1]. Indessen ist dies von geringerer Bedeutung. Das Hauptgewicht liegt darauf, dass Kant die Pflicht, die Glückseligkeit anderer sich zum Ziel zu machen, aus dem Sittengesetz, insofern es die *Maxime der Selbstliebe einschränkt*, erklärt. Nimmt man dieses als Kants wirkliche Meinung an, so wird es auch durchaus klar, weshalb er nicht das Streben nach eigener Glückseligkeit im allgemeinen als Pflicht betrachten kann. Diese Maxime ist die gegebene Maxime, die das Sittengesetz in seiner einschränkenden Wirksamkeit zum Material hat. Nur das *Produkt* der Einschränkung — die Richtung auf das Wohl anderer — kann als eine vom *Sittengesetz* gegebene Maxime betrachtet werden. Nun könnte man vielleicht hiergegen einwenden, dass auch die Richtung auf das Wohl anderer eine unabhängig von dem Sittengesetz gegebene, zu den

[1] S. 340.

Naturseiten des Menschen gehörige Maxime sein kann, die wie die erstere ein Material für das Sittengesetz in seiner einschränkenden Wirksamkeit sein könnte. Dem entgegen steht aber bei Kant der Satz, dass eine Maxime, die unabhängig von dem Sittengesetz gegeben ist, notwendig von der Lust oder einer Affektion des Begehrungsvermögens bestimmt ist[1]. Damit ist gegeben, dass es unmöglich ist, rein *uneigennützig* das Wohl anderer sich zum Zweck zu machen, sofern man nicht vom Sittengesetz bestimmt wird. Daher muss der betreffende Zweck vom Sittengesetz konstituiert sein, wenn auch nicht in gleicher Weise wie die Realisation der Autonomie, welcher Zweck *unmittelbar* in dem Gedanken an die Menschheit als Zweck an sich liegt.

Hegler, a. a. O., S. 272 und *Schwartz*, a. a. O., S. 66—67 kommen durch die Oberflächlichkeit ihrer Auffassung dazu, einen Widerspruch bei Kant in seiner Ausschliessung der Maxime der eigenen Glückseligkeit von der Pflicht zu konstruieren. Wir halten uns an die Ausführung dieses Punktes bei Schwartz als an die vollständigste. Er sagt so: Pflicht ist bei Kant jede vom Sittengesetz sanktionierte Maxime, wobei es ganz gleichgiltig sein muss, in welchem Verhältnis die Neigung zu derselben steht. Wenn nun das Sittengesetz unter gewissen Bedingungen die Maxime, nach der eigenen Glückseligkeit zu streben, sanktioniert, so ist sie auch Pflicht. Dieses ist durchaus gegen die Kantischen Intentionen. Für ihn sind alle Maximen von zweierlei Art: entweder sie beziehen sich auf das Prinzip der Selbstliebe oder sie sind vom Sittengesetz gegeben. In Ansehung der ersteren verhält sich das Sittengesetz, wie an mehrfachen Stellen betont wird, einschränkend. Die *Forderung* des Sittengesetzes hinsichtlich dieser Maximen besteht also nur darin, dass man sie unbedingt innerhalb gewisser Grenzen einschränken soll. Innerhalb der gesteckten Grenzen verhält es sich nur erlaubend, nicht befehlend. *Keine* auf Selbstliebe gegründete Maxime wird auf die Weise vom Sittengesetz sanktioniert, dass sie *geboten* wird. Die Maxime der Wahrhaftigkeit z. B., als von dem Sittengesetz gefordert, ist keineswegs eine auf Neigung oder Interesse gestützte Wahrhaftigkeitsmaxime, sofern sie im voraus gegeben und vom Sittengesetz sanktio-

[1] Der Grund für diese Lehre Kants und ihre eigentliche Bedeutung ist bereits oben S. 259 behandelt worden.

niert ist. Vielmehr ist die geforderte Maxime die Einschränkung aller von Selbstliebe bestimmter Maximen, welche in der Wahrhaftigkeitsmaxime als absolut angenommen liegt. Wahrhaftig zu sein *deshalb*, weil ich möglicherweise Neigung dazu oder Vorteil davon haben kann, muss von Kants Standpunkt aus als *Sünde* betrachtet werden[1]. Wenn Kant die Maxime der eignen Glückseligkeit als unter gewissen Umständen ethisch geboten bezeichnet, so handelt es sich wohlgemerkt, wie man aus der angeführten Stelle der Grundl. (S. 17) ersieht, auch dabei um eine Einschränkung der Maxime der Selbstliebe. Aus *Selbstliebe* wählt der Podagrist, heisst es dort, seine unmittelbare Neigung zu befriedigen, weil wegen der Unsicherheit der Annahme, dass er jedenfalls einmal die Gesundheit wiedererlangen werde, die Glückseligkeitsidee und die darauf gegründeten Handlungsregeln nicht die Kraft haben, auf seinen von Selbstliebe bestimmten Willen einzuwirken. Aber er soll dennoch, trotz der Forderungen seiner Selbstliebe, sich von diesen Regeln bestimmen lassen[2].

72. Wir haben durch die Erörterung der Beispiele für positive Pflichten nach der zweiten Formel der Grundl. gefunden, dass *das Sittengesetz zwei positive Zwecke nach Kant giebt,* den einen direkt — die Durchführung der Autonomie, die Vollkommenheit —, den andern indirekt — das Wohl anderer. Keiner von diesen ist als Mittel für den andern, sondern *beide sind als selbständige Zwecke zu betrachten,* auf die der sittliche Wille sich absolut oder deshalb richtet, weil die Richtung darauf absolut gut ist. Die Selbständigkeit der Zwecke einander gegenüber ergiebt sich ja auch aus der Met. d. S., wo *beide* jeder für sich, ersterer als eigene Vollkommenheit (wobei die Inkonsequenz zu beachten ist, dass die Vollkommenheit anderer nicht auch in den Zweck aufgenommen wird, trotzdem die Durchführung der Autonomie als Ideal sich auf *jede* mögliche Autonomie bezieht), letzterer als die Glückseligkeit anderer dargestellt wird.

---

[1] Vgl. Rel., S. 30.

[2] Ein grobes Missverständnis bei *O. Pfleiderer,* Gesch. d. Religionsphil., S. 161. Nach ihm sollte die Allgemeingiltigkeit des Gesetzes eine Einschränkung dadurch erfahren, dass *nur* die Glückseligkeit anderer, "nicht auch die meinige Objekt meines Begehrens sein darf". Gewiss "*darf*" meine eigene Glückseligkeit Objekt meines Begehrens sein. Die Allgemeinheit des Gesetzes liegt darin, dass die gesetzesbestimmte Maxime mich über eine *einseitige* Rücksichtnahme auf *meine* Interessen erhebt.

Indessen dürfte es sich aus der obigen Darstellung im Ganzen ergeben haben, dass doch in gewisser Weise ein Verhältnis von Über- und Unterordnung zwischen den beiden Zwecken besteht. Wie wir gesehen haben, kann nicht das Sittengesetz überhaupt absolut den Willen bestimmen, ohne damit *an sich selbst* ihm einen Zweck zu geben — man vergleiche den zweiten Teil der Analytik der Kr. d. pr. V. Der Zweck, den es auf diese Weise giebt, ist die vollständige Durchführung der Autonomie in der Sinnenwelt. Mithin kann auch das Sittengesetz nicht den Willen als *einschränkende* Bedingung für gegebene Maximen bestimmen, ohne dass es zugleich diesen Zweck giebt. Es wird also, damit der Wille sich die Glückseligkeit anderer zum Zweck machen könne, vorausgesetzt, dass er die Durchführung der Autonomie zum Zweck *hat.* Nun könnte es scheinen, als würde damit der erstere Zweck sekundär im Verhältnis zum letzteren in dem Sinne, dass er Mittel für diesen würde. Man beachte aber wohl: keinen von den beiden Zwecken setzt sich der (sittliche) Wille um *des eigenen Wertes* des Zweckes willen, sondern deshalb, weil die *Willensrichtung darauf* an sich selbst gut ist. Und die Willensrichtung ist in beiden Fällen ihrem Wesen nach eine und dieselbe — von der Idee der Autonomie als Gesetz bestimmt. Die Richtung aber auf die Durchführung der Autonomie als Ideal ist diese Willensrichtung als *rein für sich.* Die Richtung auf die Glückseligkeit anderer als Zweck zugleich mit jeder solcher vom Sittengesetz konstituierten Einschränkung der Maximen der Selbstliebe, welche nicht einen positiven Zweck, sondern nur Handlungsregeln, z. B. das Gesetz der Wahrhaftigkeit, giebt, ist wieder dieselbe von der Idee der Autonomie als Gesetz bestimmte Willensrichtung, insofern sie zu den gegebenen, auf Selbstliebe gegründeten Maximen des Begehrungsvermögens in Beziehung gesetzt wird. So betrachtet, ist die Richtung auf die Autonomie als Ideal die positive Kraft, die den Willen auf die Glückseligkeit anderer als Ziel richtet, und ist insofern eine Bedingung für die letztere Willensrichtung. Die Durchführung der Autonomie aber als Ideal ist nicht Zweck für die Glückseligkeit anderer als Mittel, sondern der letztere Zweck ist ein ganz neuer, der daraus entsteht, dass die Richtung auf Vollkommenheit zu den gegebenen Maximen der Selbstliebe in Beziehung tritt. Dagegen ist z. B. die Pflege der geistigen Vermögen Gegen-

stand einer sittlichen Willensrichtung nur als Mittel für die Vollkommenheit. Diese Willensrichtung aber ist nur ein Moment in der sittlichen Willensrichtung, an und für sich betrachtet, d. h. in der Richtung auf die Durchführung der Autonomie. Aus dieser Untersuchung geht auch klar hervor, dass es nicht ein Widerspruch bei Kant genannt werden kann, wenn er *zwei* selbständige Zwecke als sittlich annimmt. Es giebt nämlich trotzdem nur *einen* absoluten Bestimmungsgrund — das Sittengesetz[1].

73. Nachdem wir im Vorhergehenden von den drei speziellen Formeln für den kategorischen Imperativ jede für sich untersucht haben, haben wir nun *ihr Verhältnis zu der allgemeinen Gesetzesformel:* »Handle nach der Maxime, durch die du wollen kannst, dass sie allgemeines Gesetz werde» zu untersuchen. Wir finden dabei zunächst, dass es Kants *ausdrückliche Meinung* ist, dass jede derselben sich aus der allgemeinen Formel soll herleiten lassen[2]. Dieses zu verstehen bietet gewiss keine Schwierigkeit, soweit es sich um die *erste* spezielle Formel handelt, die das Sittengesetz auf die Form eines Naturgesetzes zurückführt. Wie oben[3] gezeigt, wird in dieser Formel nur betont, dass das Prinzip

---

[1] Aus der obigen Untersuchung folgt, dass *Burman* a. a. O., S. 184, einen Irrtum begeht, wenn er von Kant sagt: "Da das Sittengesetz als wirklicher Bestimmungsgrund oder Maxime den Zweck bestimmt, so muss dieser der sittliche Wille als Subjekt aller Zwecke sein, so dass alle äusseren Zwecke sittliche Bedeutung nur als Mittel für diesen Willen bekommen". Die Glückseligkeit anderer als sittlicher Zweck ist nicht Mittel für die Sittlichkeit des Willens. Wir haben es hier wohl mit einer Verwechslung des sittlichen Willens, sofern er als absoluter Selbstzweck absolut gut ist, und desselben Willens als Ziel für das Streben zu thun. Wenn Kant sagt, dass der sittliche Wille absolut gut ist, so liegt darin keineswegs, dass er ein Zweck ist, auf dessen *Verwirklichung* man sich wegen seines absoluten Wertes zu richten hat. Darin liegt im Gegenteil, dass man unbedingt sittlicher Wille *sein* soll. Ein solcher Wille zu sein, bedeutet aber, das Sittengesetz zur *Maxime* zu haben. Das positive Ziel, das man dadurch erhält, ist zunächst das Reich der Zwecke als absolut durchgeführte Autonomie, also der sittliche Wille als vollständig von sinnlichen Bestimmungsgründen unabhängig, indirekt aber auch die Glückseligkeit anderer. Der sittliche Wille als absoluter Selbstzweck ist also nur der nach dem Ideal und mittelbar nach der Glückseligkeit anderer auf Grund des Gesetzes strebende Wille. *Dieser* Wille ist kein zu verwirklichender Zweck. Er hat aber seine eigene Vollkommenheit zum nächsten Zweck — nicht weil die Verwirklichung dieses Zwechs an sich selbst etwas Gutes ist, sondern weil er ein vom *Sittengesetz* gegebener Zweck ist und mithin die *Richtung* darauf absolut gut ist.

[2] Grundl., S. 44. [3] S. 353.

der allgemeinen Gesetzmässigkeit ein System von möglichen Handlungen als Pflichten konstituiert in Analogie mit der Konstituierung der Natur durch das Naturgesetz, und die Art und Weise dargestellt, wie die Beurteilung einer Handlung nach der allgemeinen Gesetzmässigkeit möglich ist.

74. Schwieriger scheint es aber zu verstehn, wie *die zweite spezielle Gesetzesformel als aus der allgemeinen hergeleitet betrachtet werden kann.* In diese wird ja ein Zweck aufgenommen — das vernünftige Wesen. So ist denn auch die Behauptung gewöhnlich, Kant sei durch seinen Übergang zur zweiten Formel von seinem formalistischen Ausgangspunkt abgewichen [1]. So viel steht nun sicher nach unseren vorhergehenden Untersuchungen fest, dass Kant durch die zweite Formel nicht als objektiven Bestimmungsgrund des Willens einen relativen Zweck aufgestellt hat, d. h. einen zu verwirklichenden Zweck, so dass der wirkliche moralische Wert der Willensrichtung in gewisser Weise in der Verwirklichung des Zwecks liegen würde. Der objektive Bestimmungsgrund des Willens soll nach der zweiten Formel nur der reine *Gedanke* an das vernünftige Wesen als Zweck an sich sein, unabhängig von jedem Interesse für die Verwirklichung eines Zwecks, und der moralische Wert der Willensrichtung liegt bloss in dieser ihrer reinen Bestimmtheit durch den Gedanken. Der zu verwirklichende Zweck, der in dem Gedanken eingeschlossen liegt, das Reich der Zwecke, (wie auch der, welcher durch die vom Gedanken als Bestimmungsgrund notwendig verursachte Einschränkung des Glückseligkeitsstrebens entsteht, die Glückseligkeit anderer), hat Bedeutung nur insofern, als er angiebt, worauf sich der Wille, der, um thätig zu sein, notwendig auf einen zu verwirklichenden Zweck gehen muss, zu richten hat, damit seine Richtung gesetzesbestimmt sei. Wenn sich der Wille auf die Durchführung der Autonomie in der Sinnenwelt richtet, kann er unmöglich von Interesse für die Verwirklichung des Zweckes bestimmt sein, weil in der Autonomie eben die Unabhängigkeit von jedem solchen Interesse liegt, vielmehr muss er lediglich von der Idee des absoluten Wertes einer solchen Willensrichtung — eines auf die Autonomie gerich-

[1] *Thon,* a. a. O., S. 51; *Zange,* Über das Fundament der Ethik, S. 109; *Paulsen,* Imm. Kant, Sein Leben und seine Lehre, S. 317; *Hegler,* a. a. O., S. 104; *Birch-Reichenwald-Aars,* Die Autonomie der Moral, S. 29; *Bollert,* a. a. O., S. 488, u. a. m.

teten Willens — bestimmt sein. Überhaupt bedeutet eben der Begriff Zweck an sich für Kant nichts anderes als den Begriff von einem Dasein, das als objektiver Bestimmungsgrund des Willens ihm zum *Gesetz* dient, d. h. zur allgemeingiltigen und notwendigen Regel für das Handeln, ursprünglich nur dasselbe begrenzend, indem das Dasein nicht nur als Mittel, sondern stets zugleich als Zweck gebraucht werden soll. Der Zweck an sich giebt aber eben als Gesetz und objektiver Bestimmungsgrund dem Willen einen zu verwirklichenden Zweck. Dieser bestimmt jedoch nicht den Willen dadurch, dass er bei ihm Interesse erweckt, sondern der blosse *Gedanke* an ihn ist hier wirksam und richtet den Willen auf den Zweck. Die Kraft, die der Gedanke hat, diese Wirkung zu stande zu bringen, liegt in dem in ihm enthaltenen Zweck an sich als *Gesetz*.

Damit ist nun indessen nicht gesagt, dass nicht Kant möglicherweise mit der zweiten Formel in das Sittengesetz selbst Momente aufgenommen hat, die aus der allgemeinen Formel nicht hergeleitet werden können. — Betrachten wir zunächst die Art und Weise, wie Kant eben bei der Darstellung der zweiten Formel in der Grundl. zu derselben gelangt, so ist es offenbar, dass das zum mindesten nicht durch eine direkte Herleitung aus der allgemeinen Formel geschieht. Wie wir uns erinnern, gelangt Kant so zu der Formel, dass er untersucht, was als Zweck an sich soll dienen *können*, und findet, dass nur das *vernünftige* Wesen dazu tauglich ist. Voraussetzung ist dabei, dass, wenn ein unbedingter objektiver Bestimmungsgrund, also ein praktisches Gesetz, gegeben werden soll, dieses sich auf einen Zweck beziehen muss. Nun ist es sicher, dass das praktische Gesetz wegen seines unbedingten Charakters völlig einheitlich sein muss. Und ist es nachgewiesen, dass dieses Gesetz allgemeine Gesetzmässigkeit im Handeln ist, so ist es auch klar, dass, wenn man findet, dass das Gesetz sich auf das vernünftige Wesen als Zweck an sich beziehen muss, dieses in dem der allgemeinen Gesetzmässigkeit eingeschlossen liegen muss. Damit aber ist ja doch der nähere Nachweis hiervon nicht gegeben. Man wird nur darauf hingewiesen, dass es so sein *muss*, nicht aber, wie es so sein *kann*. So lange dieses nicht geschehen ist, kann man immer daran zweifeln, ob es wirklich so *ist*. Es könnte ja ein Fehler in der ursprünglichen Behauptung selbst

liegen, dass das Gesetz allgemeine Gesetzmässigkeit sein muss. *Sehen wir nun zu, ob nicht Kant irgendwo versucht hat, das erstere aus der letzteren herzuleiten.*

Zum Zweck dieser Untersuchung wollen wir zunächst feststellen, was mit der *allgemeinen Gesetzesformel* wirklich ausgesagt wird. Kant will ja mit ihr ausdrücken, dass die einzige *objektiv* giltige Norm für das Handeln allgemeine Gesetzmässigkeit ist. Er gelangt ja zu ihr durch die Einsicht in die Untauglichkeit der materialen Regeln, *objektiv* giltige Normen für das Handeln zu sein. Darin aber liegt wieder, dass die allgemeine Gesetzmässigkeit das Gesetz ist, das das *Wesen* der Pflichthandlung ausmacht, d. h. das *Konstitutive* in derselben, das sie als notwendige Funktion des Willens als Willens konstituiert. Also: wenn Kant die allgemeine Gesetzesformel darstellt, will er die Frage beantworten: »Was ist das Prinzip für die *objektive* praktische Notwendigkeit der Pflichthandlung?» In dem Charakter des Sittengesetzes als *praktischen* Gesetzes liegt es aber, dass es die Notwendigkeit seines Gegenstandes nicht auf die gleiche Weise konstituiert wie das Naturgesetz die Natur. Als praktisch hat es objektive Giltigkeit nur, sofern es objektiver *Bestimmungsgrund* des Willens ist. Daher ist die allgemeine Gesetzmässigkeit praktisches Gesetz nur in der Idee derselben als notwendigen Bestimmungsgrundes für den Willen als solchen. Dieses wird nicht direkt in der allgemeinen Gesetzesformel ausgedrückt. Diese, die ja der einfachste Ausdruck für das Sittengesetz sein soll, sagt nur, dass die allgemeine Gesetzmässigkeit das praktische Gesetz ist. Darin aber, dass sie praktisches Gesetz ist, liegt, dass sie Gesetz nur in der genannten Idee ist. Die speziellen Formeln wieder haben natürlich vollständig festzustellen, was in der allgemeinen Gesetzesformel liegt. Die erste stellt fest, dass die allgemeine Gesetzmässigkeit als Gesetz die Notwendigkeit der Pflichthandlung konstituiert analog wie das Naturgesetz die Objektivität der Natur konstituiert. Es ist klar, dass eine Herleitung der zweiten speziellen Gesetzesformel, in welcher ja das Gesetz als objektiver Bestimmungsgrund dargestellt wird, nur so wird vorsichgehn können, dass man nachweist, dass die allgemeine Gesetzmässigkeit als objektiver Bestimmungsgrund die Idee des vernünftigen Wesens als Zweckes an sich giebt. Ist eine solche Herleitung möglich, so ist damit gezeigt, dass das aus objektivem Gesichts-

punkt formale Gesetz als *praktisch* oder dadurch, dass es auf den Willen als dessen objektiver Bestimmungsgrund bezogen wird, selbst eine Materie oder einen Zweck für den Willen involviert. Mit anderen Worten: was objektiv Form ist, erweist sich subjektiv als Materie.

Betrachten wir nun *Grundl.*, S. 63 f., wo Kant eine rekapitulierende Darstellung der drei Formeln giebt. Es heisst dort, dass, da in der Idee eines absolut guten Willens von jedem zu verwirklichenden Zwecke abstrahiert werden müsse, weil ein solcher den Willen nur relativ gut machen würde, das vernünftige Wesen als Zweck für den guten Willen ein *selbständiger* Zweck ist, also nur ein solcher, der die einschränkende Bedingung für alle Handlungen sein soll. Damit aber, sagt Kant, ist klar, dass die zweite Formel wesentlich dasselbe wie die allgemeine enthält. »Denn dass ich meine Maxime im Gebrauche der Mittel zu jedem Zwecke auf die Bedingung ihrer Allgemeingiltigkeit, als eines Gesetzes für jedes Subjekt einschränken soll, sagt eben so viel als: das Subjekt der Zwecke d. i. das vernünftige Wesen selbst muss niemals bloss als Mittel, sondern als oberste einschränkende Bedingung im Gebrauche aller Mittel, d. i. jederzeit zugleich als Zweck, allen Maximen der Handlungen zum Grunde gelegt werden». Sehen wir nun zu, wie Kant hier die zweite Formel aus der allgemeinen herzuleiten sucht, so finden wir Folgendes: von der Tauglichkeit einer Maxime zu einem für jedes Wesen geltenden Gesetze unbedingt bestimmt zu sein, bedeutet, dass man auf das vernünftige Wesen Rücksicht nimmt, so dass dieses als oberste einschränkende Bedingung für den Gebrauch aller Mittel zu einem Zweck dient. Thut man das aber, so ist man ja von dem vernünftigen Wesen absolut bestimmt, d. h. dieses wird als Zweck an sich behandelt.

Diese Herleitung der zweiten speziellen Formel aus der allgemeinen kann nur angefochten werden, wenn man nachweisen kann, dass Kant in die erstere etwas hineinlegt, das nicht in dem eben erwähnten absoluten objektiven Bestimmtsein durch das vernünftige Wesen als einschränkende Bedingung für alle Handlungen, die auf die Verwirklichung eines Zweckes ausgehn, enthalten ist. Das ist aber nicht der Fall. Dass das vernünftige Wesen Zweck an sich ist, bedeutet nichts anderes, als dass es absoluter objektiver Bestimmungs-

grund für den Willen ist. Dass diese absolute objektive Bestimmtheit für Kant *sekundär* auch eine Richtung auf die Verwirklichung eines Zwecks — das Reich der Zwecke — bedeutet, hebt dieses nicht im geringsten auf. Man muss daran festhalten, dass *auch* die absolute objektive Bestimmtheit durch das vernünftige Wesen als einschränkende Bedingung für alle Handlungen an sich *positiv* ist: man ist in ihr von etwas Positivem, dem vernünftigen Wesen, als Gesetz bestimmt. Jede positive Bestimmtheit des Willens aber enthält notwendig die Richtung auf die Verwirklichung eines Zweckes, also auch die positive Bestimmtheit, die in der genannten Bestimmtheit liegt. Die Verwirklichung des Zwecks aber ist in diesem Fall nicht der Wert, durch den die Willensrichtung bestimmt ist, sondern sie ist nur von ihrem eigenen absoluten Wert bestimmt. Und der in diesem Fall in Betracht kommende Zweck liegt ganz und gar in der objektiven absoluten Bestimmtheit des Willens durch das vernünftige Wesen eingeschlossen. Es ist nämlich nichts anderes als die Verwirklichung der Autonomie in der Sinnenwelt, was in dem zur Idee des vernünftigen Wesens als Zwecks an sich gehörenden Begriff des vernünftigen Wesens als Subjektes für eine mögliche Gesetzgebung eingeschlossen liegt. Dass der zweite positive Zweck, den der gute Wille hat — die Glückseligkeit anderer —, im Verhältnis zum ersteren sekundär ist, konstituiert nur durch die genannte Bestimmtheit, sofern sie das Streben nach der eigenen Glückseligkeit einschränkt, ist oben nachgewiesen worden[1]. — Offenbar gelangt hier Kant von der allgemeinen zur zweiten Formel dadurch, dass er sich die Frage stellt: *Wovon* wird der Wille bestimmt, wenn er von dem Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit als einschränkender Bedingung für seine Handlungen bestimmt wird? Die Antwort ist die: Von dem vernünftigen Wesen als Zweck an sich.

75. Aber auch anderwärts hat Kant auf ähnliche Weise die zweite Formel aus der allgemeinen herzuleiten gesucht. *Die Einleitung zur Tugendlehre in der Met. d. S.*, die das spezielle Prinzip der Ethik im Unterschied von dem der Rechtslehre darstellt, *hat in Wirklichkeit zum Hauptzweck, eine solche Herleitung zu bieten.* Der Grundgedanke ist derselbe wie in der Grundl., obwohl die Darstellungsweise durch die Gegenüberstellung mit der Rechtslehre

[1] S. 409 ff.

etwas anders wird. Wir werden dieses sehen, wenn wir diese Darstellung genauer betrachten.

Die Rechtslehre und die Tugendlehre unterscheiden sich prinzipiell, heisst es hier[1], darin, dass die erstere nur »die formale Bedingung für die äussere Freiheit» behandelt, die letztere aber »noch eine *Materie* (einen Gegenstand der freien Willkür), einen *Zweck* der reinen Vernunft, der zugleich als objektiv notwendig vorgestellt wird», giebt. — »Denn da die sinnlichen Neigungen zu Zwecken (als der Materie der Willkür) verleiten, die der Pflicht zuwider sein können, so kann die gesetzgebende Vernunft ihren Einfluss nicht anders wehren, als wiederum durch einen entgegengesetzten moralischen Zweck, der also von der Neigung unabhängig a priori gegeben sein muss». Es folgt dann die Definition von »Zweck»: »ein Gegenstand der Willkür (eines vernünftigen Wesens), durch dessen Vorstellung diese zu einer Handlung, diesen Gegenstand hervorzubringen, bestimmt wird». Der Begriff »Zweck» wird hier also nur in der Bedeutung von etwas, das durch den Willen verwirklicht werden soll, behandelt. — In dem zweiten Kapitel wird das Verhältnis zwischen der Rechtslehre und der Ethik näher erörtert durch eine Erklärung des Begriffes von einem Zweck, der zugleich Pflicht ist. Es heisst dort: »Man kann sich das Verhältnis des Zwecks zur Pflicht auf zweierlei Art denken: entweder, von dem Zwecke ausgehend, die *Maxime* der pflichtmässigen Handlungen, oder umgekehrt von dieser anhebend, den *Zweck* ausfindig zu machen, der zugleich Pflicht ist». (Da hier die Maxime einer Handlung von dem Zweck der Handlung unterschieden wird, ist es klar, dass mit der ersteren die Regel der Handlungsweise selbst gemeint ist). Die Rechtslehre nimmt, heisst es weiter, den ersten Weg: »Es wird jedermanns freier Willkür überlassen, welchen Zweck er sich für seine Handlung setzen wolle. Die Maxime derselben aber ist a priori bestimmt: dass nämlich die Freiheit des Handelnden mit jedes andern Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne». Die Ethik hingegen nimmt einen entgegengesetzten Weg. Wollte sie wie die Rechtslehre verfahren, so würde das bedeuten, dass die sittlichen Maximen auf empirischen Gründen ruhten. »Also wird in der Ethik der *Pflichtbegriff* auf Zwecke leiten und die *Maximen*, in Ansehung der Zwecke,

[1] R. IX, S. 224.

die wir uns setzen *sollen*, nach moralischen Grundsätzen begründen müssen». Hier wird offenbar unter »Maxime» Zwecksmaxime verstanden. Den Zweck, den zu haben es Pflicht ist, nennt Kant *Tugendpflicht*.

Nun fragt es sich, was es für ein Gesetz ist, das die Maxime der Pflichthandlung im Sinne der Regel für die Handlungsweise giebt, und das bei der ethischen Pflicht auch einen Zweck giebt, der Pflicht ist. Dieses Gesetz kann kein anderes sein als das, welches ausdrückt, was Pflicht überhaupt ist, d. h. der Begriff der Pflicht selbst. Es muss gemeinsames Prinzip für die Rechtslehre und die Ethik sein, da beides Pflichtlehren sind. Die Antwort auf die Frage hat Kant in der Einleitung zu der mit der Tugendlehre als erstem Teil der Met. d. S. vereinigten Rechtslehre gegeben: »Der kategorische Imperativ, der überhaupt nur aussagt, was Verbindlichkeit sei, ist: handle nach einer Maxime, welche zugleich als ein allgemeines Gesetz gelten kann»[1].

Wir wenden uns nun als besonders aufschlussreich für Kants Meinung in dem hier fraglichen Punkt dem Kap. VI[2] zu, in welchem dargestellt wird, dass »die Ethik nur für die *Maximen* der Handlungen Gesetze giebt», nicht, wie die Rechtslehre für die *Handlungen*. Es heisst dort: »Der Pflichtbegriff steht unmittelbar in Beziehung auf ein *Gesetz* . . .; wie denn das formale Prinzip der Pflicht im kategorischen Imperativ: 'handle so, dass die Maxime deiner Handlung ein allgemeines *Gesetz* werden könnte' es schon anzeigt». Dieses ist das gemeinsame Prinzip für die Rechtslehre und die Ethik. »Die Maximen werden hier als solche subjektive Grundsätze angesehen, die sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung bloss *qualifizieren;* welches nur ein negatives Prinzip (einem Gesetz überhaupt nicht zu widerstreiten) ist». D. h. das formale Gesetz gebietet an und für sich nicht, eine bestimmte Maxime zu *haben*, sondern nur, dass die Maxime, die man hat, nicht dem Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit widerstreitet. »Wie kann es aber dann noch ein Gesetz für die Maxime der Handlungen geben? Der Begriff eines *Zwecks*, der zugleich Pflicht ist, welcher der Ethik eigentümlich zugehört, ist es allein, der ein Gesetz für die Maximen der Handlungen begründet . . . Der Imperativ: 'Du sollst dir dieses oder jenes (z. B. die Glück-

[1] S. 26. [2] S. 234.

seligkeit anderer) zum Zweck machen' geht auf die Materie der Willkür (ein Objekt)». D. h. das formale Gesetz verbietet nur gewisse Maximen, giebt aber keine. Der *Zweck* dagegen, der Pflicht ist, macht gewisse Maximen notwendig. Es heisst dann weiter: »Da nun keine freie Handlung möglich ist, ohne dass der Handelnde hierbei zugleich einen Zweck (als Materie der Willkür) beabsichtigte, so muss, wenn es einen Zweck giebt, der zugleich Pflicht ist, die Maxime der Handlungen als Mittel zu Zwecken nur die Bedingung der Qualifikation zu einer möglichen allgemeinen Gesetzgebung enthalten, wogegen der Zweck, der zugleich Pflicht ist, es zu einem Gesetz machen kann, eine solche Maxime zu haben, indessen dass für die Maxime selbst die blosse Möglichkeit zu einer allgemeinen Gesetzgebung zusammen zu stimmen schon genug ist». — Um die Bedeutung dieser ausnehmend schlecht stilisierten Periode ganz zu verstehen, haben wir folgendes in Betracht zu ziehen. Wir wissen aus Kap. II, dass das formale Prinzip der Pflicht, das die Grundlage für den Zweck, welcher Pflicht ist, bilden soll, an sich die Maxime der Handlung im Sinne der Regel selbst für das Handeln oder der Handlungsweise selbst, unangesehen des Zweckes, regelt. Diesen letzteren bestimmt sie nicht an sich selbst. Wenn also Kant hier im Kap. VI davon spricht, dass die *Maxime* der Handlung unter der Bedingung der Qualifikation zu einem allgemeinen Gesetz nach dem formalen Prinzip stehen muss, so ist offenbar damit nicht die Zwecksmaxime gemeint, sondern nur die Handlungsweise für die Erreichung eines beliebigen Zwecks. — Dieses ergiebt sich ja auch klar daraus, dass dasselbe Prinzip für die Rechtslehre und die Tugendlehre gemeinsam ist. In der ersteren handelt es sich nun offenbar bloss um eine Regelung der *Handlungen,* nicht der Zwecke. Und die Ethik soll sich ja von der Rechtslehre nur darin unterscheiden, dass in der ersteren der Begriff eines Zweckes, der Pflicht ist, hinzukommt. Also muss wohl das formale Prinzip, wenn von dem dazutretenden Zweck in der Ethik abgesehen wird, bloss die Handlungsweise, nicht den Zweck regeln. Weiter ist zu beachten, dass, wenn Kant sagt, die Ethik gebe ein Gesetz für die *Maxime* der Handlungen, dabei *offenbar* Maxime in der Bedeutung von Zwecksmaxime gemeint ist. Dieses, das ja an und für sich wegen der Gegenüberstellung mit dem Gesetz, das das Handeln regelt, fast selbstverständlich ist, wird auf das ent-

schiedenste bestätigt teils durch die Formulierung des speziellen Prinzips in der Einleitung zur Tugendlehre (Met. d. S.): »Handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann»[1], teils durch den Begriff der Tugendpflicht selbst, welche ja die Pflicht ist, die sich auf das Prinzip der Tugendlehre gründet. — Wenn es ferner heisst, dass »die Maxime der Handlungen als Mittel zu Zwecken nur die Bedingung der Qualifikation zu einer möglichen allgemeinen Gesetzgebung haben» muss, so ist offenbar mit Maxime nur die *Art und Weise* des Handelns oder des Gebrauchs von Mitteln zur Erreichung eines beliebigen Zwecks gemeint. Nach dem formalen Prinzip an und für sich ist die Handlungsweise gleichgiltig, wenn sie nur nicht der allgemeinen Gesetzmässigkeit widerstreitet. Wenn es danach heisst, dass im Gegensatz hierzu »der Zweck, der zugleich Pflicht ist, es zu einem Gesetz machen kann, eine solche Maxime zu haben», so soll das bedeuten, dass die Pflicht, sich einen bestimmten *Zweck* zu setzen, auch die Pflicht mit sich führt zu einer bestimmten *Handlungsweise* — einem Gebrauch von Mitteln zur Erreichung des Zwecks, natürlich begrenzt durch das formale Prinzip. »Indessen dass für die Maxime selbst die blosse Möglichkeit zu einer allgemeinen Gesetzgebung zusammen zu stimmen schon genug ist» bedeutet: »indessen dass die Handlungsweise an und für sich, abgesehen von dem möglicherweise vorhandenen Zweck, bloss unter dem formalen einschränkenden Prinzip steht». Nun ist völlig klar, was mit dem Ganzen gemeint ist: Der für die Ethik speziell eigentümliche Begriff des Zweckes, den zu haben Pflicht ist, schliesst in sich ein Gesetz, sich etwas Bestimmtes zum Zweck zu machen und damit innerhalb der durch das formale Prinzip bestimmten Grenzen die rechten Mittel zur Erreichung des Zieles zu gebrauchen, mithin auf eine bestimmte Weise zu handeln. Abgesehen von diesem Begriff aber steht das Handeln bloss unter dem Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit als einschränkender Bedingung. Nun verstehen wir auch die Bedeutung der gleich auf die angeführte Periode folgenden Worte, in welchen es heisst, dass die Maximen der Handlungen willkürlich sein können, wenn sie nur unter der erwähnten einschränkenden Bedingung stehn, dass aber ein Gesetz das Willkürliche in den Handlungen aufhebt. Das soll wohl

[1] S. 242.

sagen, dass die Handlungsweise selbst, die als solche bloss unter dem formalen Prinzip steht, an und für sich gleichgiltig ist, das Prinzip der Tugendlehre aber als ein Gesetz für Zwecke Handlungen für einen bestimmten Zweck notwendig macht.

Wir gehen zu Kap. III über, welches den Grund der Notwendigkeit behandelt, einen Zweck, der Pflicht ist, zu denken. Der Inhalt dieses Kapitels ist folgender: Jede Handlung muss einen Zweck haben, weil sie die Vorstellung eines Gegenstandes für den freien Willen, der ihn zu seiner Hervorbringung bestimmt, voraussetzt. Das Setzen eines Zwecks ist ein Akt der Freiheit. Wenn[1] dieser Akt ein praktisches Prinzip ist, das unbedingt gebietet, mithin den Zweck selbst gebietet, so ist dieses Prinzip ein kategorischer Imperativ. Es muss nun auch solche unbedingt gebotene Zwecke geben. »Denn gäbe es keine dergleichen, so würden, weil doch keine Handlung zwecklos sein kann, alle Zwecke für die praktische Vernunft immer nur als Mittel zu andern Zwecken gelten, und ein *kategorischer* Imperativ wäre unmöglich; welches alle Sittenlehre aufhebt». Das Angeführte ist ein etwas unklarer[2] Ausdruck für den Gedanken, dass, wenn alle Zwecke unabhängig von einem sie gebietenden Gesetze gegeben wären, jede Vorschrift für das Handeln, da alles Wollen notwendig einen Zweck hat, sich nur auf die Mittel zur Verwirklichung eines schon gegebenen Zwecks beziehen, ein kategorischer Imperativ als ein unbedingtes Prinzip des Wollens mithin unmöglich sein würde.

Stellen wir nun das gewonnene Resultat fest. Wir haben gefunden 1:o, dass die Ethik von dem Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit als kategorischem Imperativ ausgeht und von diesem zu dem Begriff eines Zweckes kommt, den zu haben Pflicht ist; 2:o, dass das genannte Prinzip ursprünglich bloss

---

[1] Ein "weil" kommt hier anstatt eines "wenn" vor, wodurch der Zusammenhang verdorben wird. *Hegler*, a. a. O., S. 268, macht hiervon allzuviel Wesens, wenn er den Fehler zu der von ihm vorher betonten Zweideutigkeit des Begriffs "praktische Vernunft" bei Kant in Beziehung setzen will. Dass indessen eine solche Zweideutigkeit in Wirklichkeit bei Kant nicht vorhanden ist, ist bereits oben (siehe S. 280 (1)) nachgewiesen worden. Eigentlich ist das erwähnte Missverhältnis nur ein Zeichen für die hereinbrechende geistige Senilität, die auch oft anderwärts in der Met. d. S. in dem Unvermögen hervortritt, das Gedachte klar auszudrücken.

[2] Anstatt "alle Zwecke für die praktische Vernunft" hätte es heissen sollen: "alle Vorschriften der praktischen Vernunft".

negativ, begrenzend ist; 3:o, dass es notwendig ist, einen Zweck, der Pflicht ist, zu denken, damit ein kategorischer Imperativ möglich sei. Dieses lässt sich wieder so zusammenfassen, dass das Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit als einschränkende Regel für das Handeln, um kategorischer Imperativ zu sein, dem Willen einen Zweck geben muss. Dass aber das genannte Prinzip kategorischer Imperativ ist, bedeutet, dass es durch sich selbst objektiv den Willen bestimmt. Mithin wissen wir, dass die oberste einschränkende Regel für alle Handlungen, um durch sich selbst objektiv den Willen bestimmen zu können, ihm einen Zweck geben muss. Man beachte, dass Kant hier wie anderwärts in der Ethik seine Deduktionen auf das Faktum des kategorischen Imperativs gründet.

Nun fragt es sich: *wie kann das Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit als kategorischer Imperativ dem Willen einen Zweck geben?* Da dasselbe eigentlich nur eine Forderung enthält, dass das von ihm Bestimmte zu einem allgemeinen Gesetz tauglich sei, so ist es klar, dass, *wenn* es einen Zweck geben soll, dies jeder solche Zweck sein muss, der vom allgemeinen Gesetz gegeben sein *kann.* D. h. jeder Zweck, den zu haben Pflicht sein *kann, ist* in solchem Fall auch Pflicht. Diesen Gedankengang finden wir bei Kant im Kap. IX[1]: »Das oberste Prinzip der Tugendlehre ist: handle nach einer Maxime der *Zwecke,* die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann . . . Dieser Grundsatz der Tugendlehre verstattet als ein kategorischer Imperativ keinen Beweis, aber wohl eine Deduktion aus der reinen praktischen Vernunft». Man beachte: nur eine Deduktion aus dem Faktum der reinen praktischen Vernunft, also aus dem Faktum, dass die Vernunft durch sich selbst den Willen bestimmt. Die Deduktion lautet so: »Was im Verhältnis der Menschen zu sich selbst und andern Zweck sein *kann,* das *ist* Zweck vor der reinen praktischen Vernunft; denn sie ist ein Vermögen der Zwecke überhaupt, in Ansehung derselben indifferent zu sein, d. i. kein Interesse daran zu nehmen, ist also ein Widerspruch, weil sie alsdann auch nicht die Maximen zu Handlungen (als welche letztere jederzeit einen Zweck enthalten) bestimmen, mithin keine praktische Vernunft sein würde». Um die Worte: »Was im Verhältnisse . . . Zweck sein kann, das ist u. s. w.»

---

[1] S. 242.

richtig zu verstehen, muss man natürlich den Grundsatz in Betracht ziehen, der hier deduziert werden soll: die Notwendigkeit, die Zwecke zu haben, hinsichtlich deren von einem jeden gedacht werden *kann*, dass er sie zu haben verpflichtet ist. Die reine praktische Vernunft hat ja die allgemeine Gesetzmässigkeit zum Prinzip ihrer Thätigkeit. Also können keine anderen Zwecke vor derselben gelten als solche, die von einem allgemeinen Gesetz geboten sein können. Aber für alle solche Zwecke muss die reine praktische Vernunft Interesse haben. (Natürlich handelt es sich hier nicht um ein Interesse für die Verwirklichung von Zwecken, sondern nur um ein reines Vernunftsinteresse, in welchem jedoch die Kausalität auf die Verwirklichung gewisser Zwecke bezogen wird, was das Einzige ist, das hier in Betracht kommt). Die reine Vernunft muss nämlich als praktisch ein Interesse an Zwecken nehmen oder eine Willensrichtung auf Zwecke konstituieren. Diese Zwecke müssen vom Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit als Bestimmungsgrund gegeben sein. *Wenn* aber dieses Prinzip Zwecke geben soll, müssen diese der Natur des Prinzips gemäss alle solche sein, die von einen allgemeinen Gesetz geboten sein können[1].

---

[1] *Heglers* Deutung der Worte "Was im Verhältnisse u. s. w.", a. a. O., S. 269: "Damit ist ausgedrückt, dass alle diejenigen Zwecke, welche durch den kategorischen Imperativ nicht ausgeschlossen sind, sittliche Zwecke aufgeben", kann nur als die Folge eines höchst verwerflichen Herausreissens der Worte aus ihrem Zusammenhang bezeichnet werden. Zum mindesten liegt es klar zu Tage, dass Kant etwas anderes hat sagen *wollen*, wenn man sich nur dessen erinnert, was gleich vorher gesagt wird, dass nämlich die Zwecke, die nach dem Grundsatz bestimmt werden, der hier deduziert werden soll, in der Menschheit meiner eigenen und der Person anderer eingeschlossen liegen! Weshalb nicht, wenn der Zusammenhang nun einmal vollständig korrumpiert ist, die Meinung genau nach dem Wortlaut deuten? Das wäre wohl das Konsequenteste gewesen. In solchem Fall wäre die Deutung die geworden, dass *alle* Zwecke, welche die praktische Vernunft überhaupt aufstellen kann, d. h. alle möglichen Zwecks*maximen*, von sittlicher Beschaffenheit — Pflichten — sind . . .

Merkwürdig ist auch Heglers Schlussurteil (a. a. O.) über die hier uns beschäftigende Deduktion. Erst stellt er sie mit der in Kap. III gegebenen Darstellung von der Notwendigkeit, einen Zweck zu denken, der Pflicht ist, zusammen und meint, dass beide die Aufgabe haben, die notwendige Verbindung zwischen den Begriffen Zweck und Pflicht nachzuweisen. Indessen ist dieses ja gar nicht die Absicht der letztbehandelten Deduktion, das ist eben im Kap. III erledigt worden. Diese Deduktion hat ja nur die Richtigkeit des Grundsatzes zu beweisen, dass man *die* Zwecke sich setzen soll, die zu haben allgemeines Gesetz sein kann. Weiter sagt er, dass in beiden Deduktionen der Beweis mittelst des zweideutigen

Nun aber fragt es sich: welches sind die Zwecke, die nach dem eben genannten und deduzierten Prinzip der Tugendlehre Pflichten sind? Kant sagt darüber, nachdem er das fragliche Prinzip aufgestellt hat: »Nach diesem Prinzip ist der Mensch sowohl sich selbst als andern Zweck, und es ist nicht genug, dass er weder sich selbst, noch andere bloss als Mittel zu brauchen befugt ist (dabei er doch gegen sie auch indifferent sein kann), sondern den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen, ist an sich selbst des Menschen Pflicht.» Was Kant hier mit »dem Menschen überhaupt» meint, sehen wir aus der Art und Weise, wie er die Pflicht, für die eigene Vollkommenheit zu wirken, herleitet. Es ist, heisst es, des Menschen Pflicht, sich aus der Tierheit zur Menschheit zu erheben, wodurch er allein fähig wird, sich Zwecke zu setzen[1]. Dieses ist eben das Charakteristische für die Menschheit[2]. D. h. es handelt sich darum, die Vernünftigkeit selbst im Menschen zu befördern. Dies ergiebt sich auch daraus, dass das höchste Moment in der eigenen Vollkommenheit die höchste Vernünftigkeit — die Moralität — ist. Im übrigen sei auf die Erklärung verwiesen, die Kant in der Tugendlehre von der Möglichkeit der Verpflichtung gegen sich selbst giebt. Sie wird so erklärt, dass der Mensch als vernünftiges Natur-

---

Begriffes "praktische Vernunft" geführt wird (in der ersten Deduktion soll diese Zweideutigkeit bei dem unrichtigen Ausdruck "weil" sich geltend machen, der nach Heglers eigener Behauptung dem eigentlichen Gedankengange Kants widerstreitet, nun aber ein Glied im Beweise wird!). In der hier vorliegenden Deduktion soll die Zweideutigkeit darin zu Tage treten, dass von der praktischen Vernunft in formaler Bedeutung gesagt wird, sie ruhe ihrem Begriff nach auf der Voraussetzung, dass der Mensch für Zwecke überhaupt Interesse hat, und dass daraus gefolgert wird, dass der Mensch auch für die Zwecke Interesse haben muss, die von der *reinen* praktischen Vernunft gegeben werden. — Wo aber wird in der ganzen Deduktion von einem Interesse *des Menschen* für Zwecke gesprochen? Es wird nur gesagt, dass die reine praktische Vernunft Interesse für Zwecke haben muss, und dass diese durch ihr Prinzip gegeben sein müssen. Interesse ist ja nichts anderes als Bestimmtheit eines Willens durch Prinzipien der Vernunft. Hier handelt es sich um eine Bestimmtheit des *reinen* Willens. Und es wird nichts anderes gesagt, als dass die reine praktische Vernunft eine *reine* Willensrichtung auf Zwecke enthalten muss, die durch ihr Prinzip gegeben werden müssen. Sonst wäre sie natürlich nicht praktisch d. h. willensbestimmend. — Endlich bemerkt Hegler, Kant schiebe psychologische Sätze ein: "jede Handlung hat einen Zweck" (was nach Kant in der Definition der Handlung liegt) und "der Mensch als vernünftiges Wesen muss Interesse am Zweck haben" (welcher Satz gar kein Glied in der Deduktion bei Kant, sondern von Hegler eingeschoben ist).

[1] R. IX, S. 232. [2] S. 238.

wesen Pflicht gegen sich selbst hat als ein »mit innerer Freiheit begabtes Wesen, homo noumenon»[1]. Mit der eben gegebenen Anwendung des Prinzips der Tugendlehre wird also gesagt, dass man den Menschen als *vernünftiges* Wesen zu seinem Zweck zu machen hat. Darin liegt nun vor allem eigene Vollkommenheit eingeschlossen, welches im letzten Grunde die eigene Moralität ist. Für die Moralität *anderer kann* ich nicht wirken. Ferner liegt darin, dass ich mit Rücksicht auf andere vernünftige Wesen das Streben nach *eigener* Glückseligkeit einschränken muss, so dass ich die Glückseligkeit *anderer* zu meinem Zweck mache, und dass ich überhaupt mich selbst oder andere nicht *bloss* als Mittel, sondern stets zugleich als Zweck gebrauchen soll; welches alles aus der Anwendung des Prinzips der Tugendlehre hervorgeht, wie sie bei der Darstellung der speziellen Pflichten gegeben wird. — Dieses aber ist eben auch der Inhalt der zweiten speziellen Formel der Grundl., wie wir oben gezeigt haben, wenn auch diese zunächst und eigentlich die bloss negative Forderung ausdrückt, niemals die Menschheit in der eigenen oder in der Person anderer bloss als Mittel zu gebrauchen — der positive zu verwirklichende Zweck kommt mit der Lehre vom Reich der Zwecke hinzu.

Auf diese Weise hat Kant in der Einleitung zur Tugendlehre die zweite Formel der Grundl. aus der allgemeinen abzuleiten gesucht[2].

76. Indessen erhebt sich hier die Frage: *ist wirklich »die Menschheit in meiner eigenen und der Person anderer» der einzige Zweck, der mit dem Grundsatz in Übereinstimmung steht, d. h. von einem allgemeinen Gesetz geboten sein kann?* Ist die *Anwendung*, die Kant in der Einleitung zur Tugendlehre von dem Prinzip derselben macht: handle nach der Zwecksmaxime, die von einem allgemeinen Gesetz geboten sein kann, völlig richtig? Verhält es sich nicht vielmehr so, dass man durch Anwendung dieses Prinzips höchstens zu einer *Begrenzung* bereits gegebener Zwecke und nicht zu einem bestimmten als dem

[1] S. 269; vgl. S. 274 Mitte.

[2] Zum mindesten eigentümlich ist *Paulsens* Äusserung, a. a. O., S. 316: "Ein Versuch diese 'notwendigen Zwecke' (eigene Vollkommenheit und Glückseligkeit anderer) mit dem formalen Gesetz in einen inneren Zusammenhang zu setzen, wird hier (in der Met. d. S.) so wenig als in der Kritik der praktischen Vernunft gemacht". Also nicht einmal ein Versuch!

einzig rechten kommt? Sicher ist, dass, wenn der Grundsatz der allgemeinen Gesetzmässigkeit seiner ursprünglichen Bedeutung gemäss als eine formale Regel für das Handeln betrachtet wird, er bloss *einschränkend*, nicht positiv bestimmend ist, was ja auch Kants eigene Meinung ist. Wenn aber das Prinzip der Gesetzmässigkeit als eine formale Regel für das Handeln betrachtet wird, handelt es sich nur darum, ob eine bestimmte gegebene Handlungsmaxime sich selbst zum allgemeinen Gesetz machen oder einer allgemeinen Gesetzgebung zu Grunde liegen kann. Man denkt sie da unter der *Form* des Gesetzes und untersucht, ob sie möglicherweise diese Form *sprengt*. Dagegen handelt es sich durchaus nicht darum, den *Inhalt* der Maxime, den *Zweck* der Handlung, als von einem allgemeinen Gesetz *gegeben* zu denken. Im Gegenteil, man geht hier von der Maxime als *bereits* von der Selbstliebe gegeben aus und untersucht, ob man sie in dieser Bestimmtheit zur Maxime haben kann, *auch* wenn sie allgemeines Gesetz werden sollte. Wenn man dagegen das Prinzip der Tugendlehre zu Grunde legt: handle mit dem *Zweck*, der von einem allgemeinen Gesetz geboten sein kann, so gilt es zu entscheiden, ob der Inhalt selbst der Handlung, der Zweck, als von einem allgemeinen Gesetz geboten gedacht werden kann. Dabei darf man natürlich nicht einen seiner Natur nach auf andere Triebfedern sich beziehenden Zweck nehmen und zusehn, ob er zum allgemeinen Gesetz tauglich ist. Damit kommt man nicht weiter, als dass man möglicherweise erfährt, ob er eine gesetzmässige *Form* hat, so dass man, indem man ihn hat, wollen kann, dass er allgemeines Gesetz sei. Oder anders ausgedrückt: man kann möglicherweise finden, ob er den Inhalt oder das Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung ausmachen kann. Man kann aber unmöglich einen sich auf andere Triebfedern wesentlich beziehenden Zweck als seinem Inhalt nach von einem allgemeinen Gesetz gegeben denken. Das würde einen Widerspruch enthalten. Um die Formel der Tugendlehre anzuwenden, muss man von dem formalen Begriff allgemeine Gesetzmässigkeit selbst *ausgehn* und *daraus* den Zweck, welcher von einem allgemeinen Gesetz geboten sein kann, *abzuleiten* suchen, nicht von dem Zweck als bereits gegeben ausgehn und dessen Gesetzmässigkeit prüfen. Das einzige Dasein aber, das in und mit diesem Begriff gedacht wird, ist das *vernünftige Wesen* überhaupt. Allgemeine Gesetzmässigkeit bedeutet ja Tauglichkeit,

Gesetz für ein *vernünftiges Wesen* überhaupt zu sein. Der Zweck, der von einem allgemeinen Gesetz geboten sein kann, kann da nichts anderes sein als dieses Wesen und zwar hinsichtlich seiner Vernünftigkeit betrachtet. Kants Anwendung des Prinzips der Tugendlehre muss also als völlig korrekt angesehen werden.

77. Suchen wir nun die in der Einleitung zur *Tugendlehre* aus der allgemeinen Gesetzesformel vollzogene Deduktion der Idee der Menschheit als eines Zweckes, den zu haben Pflicht ist, *zusammenzufassen* und sie dann mit der entsprechenden in der *Grundl. zu vergleichen.* — Der Gedankengang in der Einleitung der Tugendlehre ist der, dass die Ethik wie die Rechtslehre von dem Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit als einschränkender Regel für alle Handlungen ausgeht, zum Unterschied von der Rechtslehre aber von dort zu einem Zweck gelangt, den zu haben Pflicht ist. Die Notwendigkeit, einen solchen zu denken, beruht darauf, dass jede Willensbestimmtheit einen Zweck voraussetzt und dass daher das Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit als einschränkende Regel, um durch sich selbst den Willen bestimmen — kategorischer Imperativ sein — zu können, dem Willen einen Zweck geben muss, den zu haben Pflicht ist. Welcher ist dieser Zweck? Wegen des Charakters des Prinzips selbst kann er nur so bestimmt werden: der Zweck, dessen Annahme von einem allgemeinen Gesetz geboten sein kann. Der einzige Zweck aber, der als von einem allgemeinen Gesetz geboten gedacht werden kann, ist der, welcher sich auf das einzige im Begriff der Gesetzmässigkeit liegende Dasein — das vernünftige Wesen überhaupt — bezieht.

Vergleichen wir nun diese Deduktion mit der in der Grundl. gegebenen, so ist der Unterschied folgender. In der letzteren geht Kant von *der Frage* aus: *Welches Objekt bestimmt den Willen, wenn er unbedingt von dem Prinzip der Gesetzmässigkeit bestimmt ist?* Antwort: er nimmt dann unbedingt *Rücksicht* auf das vernünftige Wesen überhaupt, behandelt es also niemals bloss als Mittel, sondern stets zugleich als Zweck und schränkt mit Rücksicht darauf sein Handeln ein. In der Idee des vernünftigen Wesens als Zwecks an sich aber liegt ein Ideal eingeschlossen. Wenn es als Zweck an sich gedacht wird, wird es als in sich eine mögliche Gesetzgebung enthaltend gedacht. Daher das Ideal: das Reich

der Zwecke als positiver zu verwirklichender Zweck. Und erst dadurch, dass sie dem Willen diesen Zweck giebt, kann die Idee des vernünftigen Wesens als Zweckes an sich willensbestimmend sein. — In der Einleitung zur Tugendlehre geht Kant *davon* aus, *dass jede Willensbestimmtheit, also auch die unbedingte Bestimmtheit des Willens durch das Prinzip der Gesetzmässigkeit, einen zu verwirklichenden Zweck als Richtungspunkt voraussetzt.* Daher muss die allgemeine Gesetzmässigkeit dem Willen einen solchen geben. Er kann nur die Menschheit in meiner eigenen und der Person anderer sein, deren höchste Entwickelung Moralität oder Autonomie ist. Also ist die reine Bestimmtheit des Willens durch das Prinzip der Gesetzmässigkeit als einschränkende Regel für die Handlungen eine Richtung des Willens auf diesen Zweck als von dem Prinzip bestimmt. Darin aber liegt auch ein Rücksichtnehmen auf das vernünftige Wesen in negativem Sinne, indem man es nicht bloss als Mittel, sondern stets zugleich als Zweck gebrauchen will. Mithin kommt Kant in beiden Fällen zu der Zwecksformel, indem er fragt: was kennzeichnet die Bestimmtheit des Willens, wenn er von dem Prinzip der Gesetzmässigkeit als einschränkender Regel bestimmt wird? In dem einen Falle wird aber die Frage so formuliert: welches Objekt bestimmt ihn zur Einschränkung? — in dem andern so: auf welchen zu verwirklichenden Zweck als vom Gesetz geboten richtet sich der Wille, wenn er mit Rücksicht auf das Gesetz sein Handeln einschränkt? Die Antworten geben im ganzen dasselbe Resultat.

78. Im Gegensatz zur Grundl. und Met. d. S. kommt in der Kr. d. pr. V. keine direkte Herleitung der zweiten Formel aus der allgemeinen vor. Ja, die Formel findet sich dort überhaupt nicht direkt als eine Formel für das Sittengesetz aufgestellt. Dieser Umstand hat zu der Behauptung Anlass gegeben[1], dass *Kant erst in der Kr. d. pr. V. den Formalismus konsequent durchgeführt habe,* indem er hier die Formel, die in der Grundl. einen Bruch mit dem Formalismus bedeuten soll, eben die zweite Formel, ausschloss. Wäre nun die Behauptung richtig, so würde die Kr. d. pr. V. eine wunderliche Mittelstellung zwischen der Grundl. und der Met. d. S. einnehmen. Sicher ist, dass Kant in der letzteren

[1] *Paulsen,* a. a. O., S. 317; *Thon,* a. a. O., S. 68 ff.

Schrift die zweite Formel der Grundl. als das Prinzip der Tugendlehre aufstellt und zwar in einer Weise, dass sie scheinbar noch mehr als in der Grundl. gegen den Formalismus absticht. Der Zweck, der in dem Sittengesetz eingeschlossen liegen soll, ist hier nämlich geradezu etwas, das verwirklicht werden soll, nicht zunächst, wie in der Grundl., bloss eine Handlungsregel. Kant sollte also, nachdem er die Formel in der Grundl. angewandt, sie in der Kr. d. pr. V. aus Rücksicht auf die Reinheit des Formalismus ausgeschlossen, dann sie aber in der Met. d. S. wiederaufgenommen haben und zwar in einer Form, die in dieser Hinsicht noch gravierender ist. Die Sache ist aber wohl nicht so verwickelt. Sie verhält sich einfach so, dass Kant in der Kr. d. pr. V. von der allgemeinen Formel direkt zur dritten geht und unmittelbar die Autonomie als das Prinzip der Sittlichkeit aufstellt, wie man das aus dem Lehrsatz IV findet (in der Grundl. kommt Kant zur dritten Formel erst vermittelst der zweiten). Es ist da klar, dass die besondere Aufstellung dieser Formel in der Kr. d. pr. V. nicht vonnöten war. Im übrigen ist Folgendes zu beachten. In der Kr. d. pr. V. bezieht Kant wie in der Grundl. das Prinzip der Autonomie auf das Reich der Zwecke als eine Aufgabe. Wir ersehen das besonders aus S. 53, wo es heisst, dass das Sittengesetz das Denken des vernünftigen Wesens in ein rein intelligibles System aller vernünftigen Wesen versetzt, wo die Autonomie Gesetz ist. Die Idee dieses Vernunftssystemes giebt, heisst es weiter, als Bestimmungsgrund dem Willen eine Aufgabe, nämlich die, das Gesetz desselben in die Sinnenwelt als ein Ganzes von vernünftigen Naturwesen einzuführen — d. h. das Reich der Zwecke zu verwirklichen. Es ist hiernach klar, dass in der Kr. d. pr. V. wie in der Grundl. und der Met. d. S. zum Sittengesetz eine Materie des Willens gehört — ein zu verwirklichender Zweck —, obwohl in der ersteren wie in der letzteren das Sittengesetz selbst sich nicht auf diese Materie gründet, vielmehr das Verhältnis umgekehrt ist. — Ferner ist zu beachten, dass auch in der Kr. d. pr. V. die Eigenschaft des vernünftigen Wesens, Zweck an sich zu sein, als eine Folge des Charakters der Pflicht, auf die *eigene* Gesetzgebung eines Willens sich zu beziehen, erwähnt wird. Da das Gesetz, das seinen Grund in dem Willen hat, heilig, d. h. absolut verpflichtend ist, muss der Wille selbst Zweck an

sich sein[1]. Dass nun diese Behauptung hier mehr als eine Folge des prinzipiellen Charakters der Sittlichkeit denn als ein eigentliches Moment in der Darstellung der Sittlichkeit betrachtet wird, bedeutet nicht, wie *Thon*[2] meint, dass das Sittengesetz nach der Kr. d. pr. V. überhaupt nicht durch die zweite Formel der Grundl. formuliert werden kann. Dass ein Dasein Zweck an sich ist, bedeutet ja nach Kant nur, dass es objektiver unbedingter Bestimmungsgrund ist, d. h. an und für sich den Willen bestimmt, *Gesetz* des Willens ist. Es bedeutet nur, dass die Aufstellung der zweiten Formel nicht für den Fortgang selbst zum Prinzip der Sittlichkeit nötig ist. — Daneben hat die Sache noch eine andere Seite, worüber weiteres unten.

79. Wir gehen nun zur Behandlung *des Verhältnisses der dritten Formel zur allgemeinen* über. Aus der obigen Darstellung geht hervor, dass sie in der Grundl. vermittelst der zweiten Formel aus der allgemeinen abgeleitet wird. Sie wird aber auch, wie schon erwähnt, in der *Kr. d. pr. V.* aus der allgemeinen Formel direkt hergeleitet. Auf welche Weise geschieht dieses? Wir erinnern uns, dass Kant direkt zur zweiten Formel gelangt, indem er fragt: *von welchem Objekt* als Zweck ist der von dem Prinzip der Gesetzmässigkeit bestimmte Wille bestimmt? Zur dritten Formel gelangt er direkt in der Kr. d. pr. V., indem er fragt: *wie beschaffen* ist der von dem Prinzip der Gesetzmässigkeit bestimmte Wille? Ein solcher Wille ist (nach Lehrsatz IV) unabhängig von allen von aussen oder von Objekten des Willens kommenden, also *antreibenden* Motiven, mithin selbstbestimmter und damit autonomer Wille. Daraus folgt, dass die Sittlichkeit Autonomie ist. Von dort zur Idee des Willens überhaupt als Prinzips einer allgemeinen Gesetzgebung, was S. 53 dargestellt wird, ist der Schritt leicht. Damit, dass die Gesetzmässigkeit als Gesetz gedacht wird, wird natürlich *jeder* Wille als objektiv dadurch bestimmt, also als autonom gedacht, sofern er von der Vernunft bestimmt ist oder *als* Wille wirkt. Dies wieder versetzt den Gedanken in ein rein intelligibles System aller Willen, wo die Autonomie Gesetz ist, natura archetypa, welches System zu dem Begriff des Reiches der Zwecke als Aufgabe führt, natura ectypa.

Indessen ist zu beachten, dass diese direkte Herleitung der dritten Formel der Sache nach auch in der *Grundl.* vor-

[1] S. 166 und 158. [2] A. a. O.

kommt, obwohl dort prinzipiell der Übergang durch die zweite zur dritten geschieht. Wir finden das Gesagte S. 56 und 57. Kant sagt dort, die dritte Formel habe ihre Bedeutung darin, dass in ihr direkt ausgedrückt wird, dass die objektive Bestimmtheit des Willens durch das Gesetz als kategorischen Imperativ gedacht werden muss als unabhängig von jedem Interesse, welches nur so möglich ist, dass die Bestimmtheit des Willens durch das Gesetz Selbstbestimmtheit und damit Autonomie ist[1]. Die Idee der Selbstgesetzgebung des Willens als zu ihm als Willen gehörig folgt also direkt aus der Überlegung, dass die Bestimmtheit des Willens durch das Gesetz unmittelbar gedacht werden muss.

80. Wir finden also, dass Kant in der Grundl. und der Met. d. S. (in ersterer prinzipiell) zu der zweiten Formel direkt von der allgemeinen aus gelangt, indem er die Frage aufstellt: *von welchem Objekt* ist der gesetzesbestimmte Wille bestimmt oder: *auf welchen zu verwirklichenden Zweck* ist er gerichtet? In der Kr. d. pr. V. und in gewisser Weise auch in der Grundl. gelangt Kant direkt zur dritten Formel, indem er fragt: *wie beschaffen* ist der gesetzesbestimmte Wille? Es gilt nun zu untersuchen, *in welchem Verhältnis die beiden Herleitungen zu einander stehn.* Da diese Untersuchung nur durch eine Bestimmung *des Verhältnisses zwischen den beiden letzten speziellen Formeln* geschehen kann, gehen wir nun dazu über.

So viel ist im voraus klar, dass die beiden Formeln verschiedene Ausdrücke für das, was die Idee von dem Prinzip der Gesetzmässigkeit als objektivem Bestimmungsgrunde des Willens in sich schliesst, sind. Man kann daher von ihnen beiden sagen, dass sie das Prinzip der Sittenlehre ausdrücken, was von der allgemeinen und damit der ersten speziellen Formel nur soweit gesagt werden kann, als diese darauf hinweisen, dass das Prinzip in der Idee der allgemeinen Gesetzmässigkeit als objektiven Bestimmungsgrundes des Willens zu *finden* ist. Auch finden wir, dass Kant in der Grundl. (S. 67) und in der Kr. d. pr. V. (Lehrsatz IV) die Autonomie als »oberstes Prinzip der Sittlichkeit» und in der Met. d. S. (a. a. O.) die zweite Formel der Grundl. (obwohl in einer mehr positiven Form) als Ausdruck des Prinzips der Sittenlehre aufstellt. Indessen erhalten wir damit nicht zwei Prinzipien, weil beide Formeln die-

[1] Vgl. oben S. 403.

selbe Sache, nur von verschiedenen Gesichtspunkten, darstellen. Dies ist ja an und für sich klar, da sie beide die Idee von dem Prinzip der Gesetzmässigkeit als objektivem Bestimmungsgrund des Willens ausdrücken. Es offenbart sich das aber auch direkt in den Formeln selbst dadurch, dass beide *unmittelbar* in einander überleiten. Die Eigenschaft des Willens als Zweck an sich ergiebt unmittelbar die Idee des Willens als selbstgesetzgebend. Als Zweck an sich kann er keiner anderen Gesetzgebung als seiner eigenen unterworfen gedacht werden. Vielmehr führt die Eigenschaft des Willens, in sich, objektiv gesehen, allgemeine Gesetzgebung einzuschliessen und bloss dieser unterworfen zu sein, unmittelbar zu der Idee des Willens als Zwecks an sich. »Denn es hat nichts einen Wert, als den, welchen ihm das Gesetz bestimmt. Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Wert bestimmt, muss eben darum eine Würde d. i. unbedingten, unvergleichbaren Wert haben»[1], und das Subjekt eines möglichen selbstgesetzgebenden, also absolut guten Willens muss als Zweck an sich betrachtet werden[2]. In Wirklichkeit ist auch jede der Formeln *für sich* ein unvollständiger Ausdruck für das Prinzip. Eine ist vollständig nur, insofern sie auch die andere einschliesst. Nur dadurch, dass die Forderung, auf das vernünftige Wesen als Zweck an sich Rücksicht zu nehmen, in sich die Forderung involviert, die Durchführung der Autonomie sich zum Zweck zu machen, kann sie als ethisches Prinzip Bedeutung haben. Ohne dass das Gesetz einen zu verwirklichenden Zweck giebt, kann es nicht den Willen bestimmen, d. h. *praktisch* sein. Und da so etwas nur im Reich der Zwecke stattfinden kann, kann die zweite Formel nur, sofern sie die dritte, in welcher erst die Durchführung der Autonomie als ethische Aufgabe hervortritt, in sich schliesst, einen vollständigen Ausdruck für das *praktische* Gesetz abgeben. Auch finden wir in der Met. d. S., dass Kant erst durch die Bestimmung der *Vollkommenheit* als eines Zweckes, worunter in letzter Linie die Durchführung der Moralität oder Autonomie verstanden wird, einen Ausdruck für den Zweck erhält, auf den das Prinzip der Tugendlehre hinweist. Ebenso sehen wir, dass Kant in der Grundl. nach der blossen Zwecksformel keinen positiven, sittlichen, zu verwirklichenden Zweck bestim-

[1] Grundl., S. 61—62.

[2] S. 64 oben, 67 oben; auch Kr. d. pr. V., S. 106 und 158.

men kann. Erst die Idee des Reiches der Zwecke, die in der Autonomieformel vorkommt, giebt einen solchen Zweck. — Vielmehr kann die dritte Formel nur, sofern sie die zweite einschliesst, einen vollständigen Ausdruck für das Sittengesetz abgeben. Zu jedem *praktischen* oder willensbestimmenden Gesetz gehört nämlich ein Dasein, das an und für sich, unabhängig von jedem Interesse, den Willen bestimmt, d. h. ein Zweck an sich. Wenn in der dritten Formel die Autonomie des Willens als *Gesetz* die *Aufgabe* geben soll, nämlich die Durchführung der Autonomie in der Sinnenwelt, und nicht umgekehrt, so hat diese Betrachtungsweise ihren Grund bloss darin, dass das Prinzip der Sittlichkeit als willensbestimmend ein Zweck an sich sein muss, also nicht ein zu verwirklichender Zweck, welcher stets relativ ist. Da der Zweck an sich hier der Wille als Subjekt für die Gesetzgebung ist, so ist es klar, dass die Betrachtungsweise hierbei dieselbe ist wie in der zweiten Formel. Dass in der Kr. d. pr. V. die zweite Formel nicht besonders als Ergänzung zur Autonomieformel aufgestellt wird, hebt das Gesagte nicht auf. Sie liegt eben darin ausgedrückt, dass an der Autonomie festgehalten wird als an dem Gesetz, das die Aufgabe *giebt.* Wir sehen also, dass die zweite Formel, um das Prinzip der Sittlichkeit auszudrücken, durch die daraus ableitbare dritte Formel vervollständigt werden muss, weil nur dadurch die Beziehung auf einen vom Sittengesetz gegebenen *zu verwirklichenden Zweck* vorhanden ist. Von der dritten Formel wieder hat es sich gezeigt, dass sie einen notwendigen Stützpunkt in der zweiten hat, indem die Autonomie des Willens als Gesetz die Aufgabe geben muss und nicht umgekehrt, oder indem der Wille als *Zweck an sich* primär im Verhältnis zu jedem relativen Zweck sein muss.

81. Wenn nun aber auch das Prinzip bloss ein einziges ist, indem jede einzelne der beiden Formeln es nur ausdrückt, insofern sie auch die andere in sich einschliesst, so *ist damit nicht gesagt, dass beide dieselbe Bedeutung als Ausdruck für das Prinzip haben.* Es ist schon an und für sich auffallend, dass in der Grundl. und in der Kr. d. pr. V., also den ethischen Schriften, die die Prinzipfragen der Ethik zu behandeln haben, ausdrücklich betont wird, dass die *Autonomie* des Prinzip der Sittlichkeit ist, während dagegen in der Schrift, deren Aufgabe es ist, die *einzelnen* Pflichten dar-

zustellen, das Prinzip durch die Zwecksformel, wenn auch in einer etwas veränderten Fassung, ausgedrückt wird.

Um hierüber zur Klarheit zu kommen, betrachten wir die konzentrierte Darstellung in der Grundl., in welcher das gegenseitige Verhältnis der drei speziellen Formeln näher bestimmt wird. Sie findet sich auf S. 62. Es heisst dort: Alle Maximen haben 1:o eine *Form*. Mit Rücksicht hierauf sagt die Formel für den kategorischen Imperativ, dass man in seinem Handeln auf die Tauglichkeit der Maxime, Naturgesetz zu sein, Rücksicht nehmen soll. Hiermit ist indessen nur gesagt, dass die Form allgemeiner Gesetzmässigkeit dasjenige in der sittlichen Handlung ist, das als Gesetz dieser ihren objektiven Charakter als Pflicht giebt. Nicht aber ist damit gesagt, auf welche *Weise* diese Konstituierung geschieht, was doch notwendig ist besonders mit Rücksicht auf den Charakter des Gesetzes als *praktischen* Gesetzes. 2:o enthalten alle Maximen einen *Zweck*. Daher muss das Gesetz sich auf einen Zweck beziehen. Daher die zweite Formel, die so ausdrückt, wie das Gesetz als Gesetz für die Zwecke oder als *praktisches* Gesetz den Pflichtcharakter der Handlung konstituiert. 3:o verlangen alle Maximen eine *vollständige Bestimmung*. Damit drückt das Gesetz die Forderung aus, dass alle Maximen nach dem Prinzip eigener Gesetzgebung in einem möglichen Reich der Zwecke zusammenstimmen sollen. Dies muss damit zusammengestellt werden, was gleich darauf gesagt wird, dass der Fortgang mittelst der Kategorien *Einheit* — der Form des Willens, seiner Allgemeinheit, nach der ersten Formel —, *Mannichfaltigkeit* — der Materie des Willens, der vielen Objekte oder Zwecke nach der zweiten Formel — und *Allheit* (Einheit im Mannichfaltigen) — der Totalität im System der Zwecke (Einheit in der Mannichfaltigkeit der Zwecke) — geschieht. Man sieht hieraus, dass Kant die letzte Formel als die Synthese der beiden vorhergehenden betrachtet. Das steht ja auch in Übereinstimmung mit der Art und Weise, wie Kant in der Grundl.[1] die dritte Formel ableitet. Die erste Formel drückt wohl das Gesetz als eine Einheit aus, aber nicht als ein *praktisches* Gesetz, d. h. sie bezieht nicht das Gesetz auf einen Zweck oder eine Materie. Die dritte Formel drückt *sowohl* die Einheit des Gesetzes *als auch* das Gesetz als praktisches, d. h. einen Zweck enthaltendes Gesetz aus. Da-

[1] S. 57.

her muss diese natürlich als der vollständigste Ausdruck für das Prinzip betrachtet werden. Man kann auch sagen, dass die erste Formel das objektive Prinzip für jede praktische Gesetzgebung, nicht aber ein wirkliches praktisches Gesetz angiebt, die zweite Formel die auf das Prinzip gegründeten praktischen Gesetze — die Zwecke an sich — angiebt, die dritte diese auf ihr Prinzip als Einheit zurückführt. Erst die zweite und dritte Formel geben praktische Gesetze an, die dritte aber weist ausserdem die Einheit der Gesetze auf. — Bevor wir weiter gehen, haben wir zuzusehen, auf welche Weise der Begriff der Autonomie die vielen Zwecke auf ihre Einheit — das Prinzip der Gesetzmässigkeit — zurückführt. Um dies zu verstehen, haben wir nur den Begriff des Reichs der Zwecke in Betracht zu ziehen, so wie er von Kant bei der Behandlung des Inhalts der dritten Form dargestellt wird. Wir haben vorher gefunden, dass dieses Reich als Einheit den Willen des vernünftigen Wesens hat, das sich selbst als von der Idee des Reiches bestimmt auffasst. Dieses birgt, wie wir gesehn haben, keinen Widerspruch in sich, da das Reich nicht als etwas für sich bestehendes Objektives zu betrachten ist, sondern einen durchgehends subjektiven Charakter hat. Die Idee desselben ist vollkommen bedeutungslos, sofern sie nicht Bestimmungsgrund eines *Willens* ist. Jedes vernünftige Wesen betrachtet sich selbst als die Einheit, indem es das Reich als durch seine *eigene* Gesetzgebung konstituiert betrachtet[1]. Da das Prinzip für diese das Prinzip der Gesetzmässigkeit ist, so ist dieses Prinzip offenbar die Einheit im Reich der Zwecke, indem es nämlich das Prinzip für die Gesetzgebung desjenigen Wesens ist, das in jedem Fall sich als von der Idee bestimmt auffasst. — Dass nun der Übergang von der Idee jedes Willens als Zwecks an sich zur Idee jedes Willens als allgemein gesetzgebenden Willens den Zwecken eine solche Einheit geben *muss,* ist leicht zu verstehen. Indem der Wille die Idee seiner eigenen Gesetzgebung zum Bestimmungsgrund hat neben der Idee von der Selbstgesetzgebung jedes anderen Willens, muss das vernünftige Wesen die Selbstgesetzgebung der anderen Willen nur insoweit als seinen Willen bestimmend betrachten, als sie zu einem von der eigenen Gesetzgebung des Willens konstituierten *System* von gesetzgebenden Willen gehören. Sonst würde natürlich der Wille, bei einer Bestimmt-

[1] Siehe oben S. 382.

heit durch die gedachte Selbstgesetzgebung anderer Willen, von etwas Äusserem, mithin *nicht* von seiner eigenen Gesetzgebung bestimmt sein.

Wir sehen nun hieraus, dass die Autonomie diejenige Seite des Prinzips der Sittlichkeit ist, die ihm seinen *einheitlichen* Charakter giebt, während dagegen die Idee des vernünftigen Wesens als Zwecks an sich ihm seine *Materie*, d. h. den für das Prinzip als Bestimmungsgrund des Willens nötigen absoluten Zweck giebt. Es ist so leicht zu verstehen, weshalb Kant, wo es gilt, das Prinzip als *Einheit* des Systems festzustellen, also in den Schriften, wo es darauf ankommt, den Pflichtbegriff auf sein letztes Prinzip zurückzuführen — in der Grundl. und der Kr. d. pr. V. — den Satz betont, dass die *Autonomie* Prinzip ist. Umgekehrt ist es klar, dass das Prinzip am besten durch die Zwecksformel ausgedrückt wird, wenn es, wie in der Met. d. S., gilt, ein Prinzip zu finden, aus dem die *speziellen* Pflichten sollen abgeleitet werden können. — Indessen sei hierbei an das Obengesagte erinnert, dass keine der Formeln für sich hinreichender Ausdruck für das Prinzip ist, dass sie vielmehr beide dasselbe nur ausdrücken, insofern sie eine die andere in sich schliessen.

82. Nachdem wir so das Verhältnis zwischen den beiden letzten speziellen Formeln erörtert haben, untersuchen wir *das Verhältnis zwischen den beiden Verfahrungsweisen, die Kant anwendet, um jede der Formeln direkt aus der allgemeinen abzuleiten.* Wir haben gefunden, dass Kant bei der direkten Herleitung der zweiten Formel aus der allgemeinen fragt: *von welchem Objekt* ist der Wille bestimmt, wenn er von dem Prinzip der Gesetzmässigkeit bestimmt wird, und dass er antwortet: von dem vernünftigen Wesen als Zweck an sich. Nun folgt zwar die Notwendigkeit, das vernünftige Wesen als Zweck an sich zu betrachten, auf diese Weise aus dem Charakter des Sittengesetzes als allgemeiner Gesetzmässigkeit. Damit aber ergiebt sich keine Einsicht darin, was es für eine Eigenschaft bei dem vernünftigen Wesen ist, die es zum Zweck an sich macht. Man sieht nur ein, *dass* — nicht *wie* es so ist. In dieser Hinsicht ist indessen die direkte Herleitung der dritten Formel aus der allgemeinen instruktiver. In dieser wird gefragt: *wie beschaffen* ist der von dem Prinzip der Gesetzmässigkeit bestimmte Wille, und geantwortet wird: er ist autonom. Also

ist die objektive Bestimmtheit durch das Prinzip der Gesetzmässigkeit gleichbedeutend mit der Eigenschaft des Willens, als Wille autonom zu sein. Nun aber ist die objektive Bestimmtheit des Willens durch das Prinzip der Gesetzmässigkeit oder durch ein Gesetz überhaupt gleichbedeutend mit seiner Eigenschaft, unbedingt verpflichtet zu sein. Also liegt in der Verpflichtung selbst unmittelbar eingeschlossen die Eigenschaft des Willens, als Wille autonom zu sein. Darin aber liegt wieder, dass jeder Wille in sich eine mögliche Gesetzgebung einschliesst. Und da die Gesetzgebung allen Wert bestimmt und das Gesetz selbst als heilig angesehen werden muss, muss der Wille als Subjekt für eine mögliche Gesetzgebung als Zweck an sich angesehen werden[1]. Mithin ist eben die faktische Eigenschaft des vernünftigen Wesens, verpflichtet zu sein, der Grund für seine Eigenschaft als Zweck an sich. Durch die direkte Herleitung der dritten Formel aus der allgemeinen gewinnen wir also ein Verständnis derselben Eigenschaft des vernünftigen Wesens, zu der wir auch durch die zweite Herleitung kommen, ohne aber ein solches Verständnis zu gewinnen. Hierdurch wird auch begreiflich, weshalb in der Kr. d. pr. V. (S. 106 und 158) die Eigenschaft des vernünftigen Wesens, Zweck an sich zu sein, als eine *Folge* des aufgestellten Sittlichkeitsprinzips — der Autonomie — und nicht, wie in der Grundl., als ein Glied in dem Fortgang zum Prinzip dargestellt wird. In der Kr. d. pr. V. haben wir eben die direkte Herleitung der dritten Formel aus der allgemeinen. Daher kann dort die Eigenschaft, Zweck an sich zu sein, *begreiflich* werden als eine *Folge* des Prinzips der Sittlichkeit. Als besonderes Glied in dem Fortgang war sie dort unnötig[2].

In Wirklichkeit aber ist damit die Bedeutung der direkten Herleitung der dritten Formel aus der allgemeinen nicht erschöpft. Damit erklärt sich für uns auch, *was eigentlich das Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit zum Gesetz oder was überhaupt das vernünftige Wesen verpflichtet macht.* Die Feststellung des vom Gesetz überhaupt bestimmten, d. h. des pflichtgemässen Willens als autonom, wie sie in der genannten Herleitung geschieht, giebt die Erklärung dafür. Es ist zu beachten, dass die Autonomie, sofern sie die Eigenschaft des Willens in sich schliesst, für sich selbst Gesetz zu

[1] Siehe oben S. 436. [2] Siehe oben S. 434.

sein, die Bedingung ist, unter welcher das vernünftige Wesen Zweck an sich ist. Die *Fähigkeit* zu einer solchen Autonomie macht das vernünftige Wesen als *Subjekt* derselben oder mit Hinsicht auf sein Dasein selbst zum Zweck an sich[1]. Die wirkliche Autonomie aber, die eine vom Gesetz überhaupt bestimmte Willensrichtung in sich schliesst, macht diese selbst zum Zweck an sich und giebt ihr damit einen unbedingten Wert oder »Würde». »Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann, weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebend Glied im Reiche der Zwecke zu sein. Also ist die Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat»[2]. »Und was ist es denn nun, was die sittlich gute Gesinnung oder die Tugend berechtigt, so hohe Ansprüche zu machen? Es ist nichts Geringeres, als der Anteil, den sie dem vernünftigen Wesen *an der allgemeinen Gesetzgebung* verschafft . . .»[3]. »Man kann aus dem kurz Vorhergehenden sich es jetzt leicht erklären, wie es zugehe: dass, ob wir gleich unter dem Begriffe von Pflicht uns eine Unterwürfigkeit unter dem Gesetze denken, wir uns dadurch doch zugleich eine gewisse Erhabenheit und *Würde* an derjenigen Person vorstellen, die alle ihre Pflichten erfüllt. Denn sofern ist zwar keine Erhabenheit an ihr, als sie dem moralischen Gesetze *unterworfen* ist, wohl aber, sofern sie in Ansehung eben desselben zugleich *gesetzgebend* und nur darum ihm untergeordnet ist»[4]. Hiermit aber ist nun auch erklärt, was in dem Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit es ist, was es zum Gesetz oder zum Grund für eine Verpflichtung macht — nämlich seine Eigenschaft, als Bestimmungsgrund für den Willen Autonomie in sich zu schliessen, worin unbedingter Wert einbegriffen liegt.

Hiermit haben wir auch einen weiteren[5] Erklärungsgrund dafür erhalten, dass Kant in seinen eigentlich ethischen Schriften das Prinzip der Sittlichkeit durch die Autonomieformel und nicht die Zwecksformel ausdrückt.

Indessen ist hierbei ein scharfer Unterschied zu machen. Wohl ist auf diese Weise die Autonomie als die Eigenschaft der Sittlichkeit gefunden, die ihr ihren absoluten Wert giebt. *Damit ist aber nicht ein Beweis für die Realität der*

---

[1] Siehe oben S. 436. [2] Grundl., S. 60—61. [3] S. 61 unten.
[4] S. 66. [5] Ausser dem oben S. 440 angebenen.

Verpflichtung erbracht. Es ist nur aufgezeigt, dass die *gegebene* Verpflichtung ihr Prinzip in der Autonomie hat, die in der Pflichtmässigkeit des Willens eingeschlossen liegt, d. h. es ist nur eine Analyse des als ein Faktum Realität habenden Begriffs der Verpflichtung vorgenommen und dadurch ausfindig gemacht worden, was das Wesentliche in demselben ist. Es ist zu beachten, dass, wenn wir sagen, die Bestimmtheit des Willens durch allgemeine Gesetzmässigkeit hat einen unbedingten Wert durch die Autonomie, die darin eingeschlossen liegt, dieser Satz allerdings an sich selbst in abstracto giltig ist. Seine *Realität* oder die Möglichkeit seiner Anwendung in Bezug auf den wirklichen Willen setzt voraus, dass ein von allgemeiner Gesetzmässigkeit bestimmter oder autonomer Wille *möglich* ist[1]. Liegt hier eine Unmöglichkeit vor, und ist der Begriff der Autonomie eine blosse Abstraktion, so besitzt er für den wirklichen Willen keine Bedeutung. Die Möglichkeit eines reinen Willens und die Realität des Begriffs der Autonomie ist indessen nur im *Faktum* der Pflicht gegeben. Also haben alle vorausgehenden Untersuchungen nur als Analyse dieses Faktums wirkliche Bedeutung. Die *logischen Bedingungen* der Möglichkeit der Autonomie und damit der Realität des Pflichtbegriffes gehören in den Bericht über den dritten Teil der Grundl.: »Wie die reine Vernunft praktisch sein kann» im letzten Teile unserer Schrift.

Wenn nun aber die Herleitung, in welcher Kant direkt von der allgemeinen Formel zur dritten geht, nicht nur zugleich eine Deduktion der zweiten darstellt, sondern auch eine wirkliche Erklärung dafür giebt, was es für eine Eigenschaft bei dem vernünftigen Wesen ist, die dasselbe zum Zweck an sich macht, und wenn sie gleichfalls erklärt, was in der Pflicht es ist, das ihr ihre objektive Notwendigkeit giebt, so scheint die andere Herleitung, in der zwar die zweite Formel direkt aus der allgemeinen, aber ohne jede Erklärung hergeleitet wird, ganz überflüssig zu sein. Auch kommt in Kants ethischem Hauptwerk, der Kr. d. pr. V., *nur* die erstere vor. Es ist aber klar, dass es für Kant unter allen Verhältnissen von grosser Bedeutung sein muss, von allen möglichen Gesichtspunkten aus die Notwendigkeit beleuchten zu können, das Prinzip der Sittlichkeit so aufzufassen, wie er es gethan hat. Durch den Nachweis, dass die speziellen Formeln jede

[1] Siehe oben S. 237.

für sich direkt aus der allgemeinen abgeleitet werden können und im übrigen einander einschliessen, wird ihre Zusammengehörigkeit mit dieser und unter einander auf die eklatanteste Weise aufgezeigt und damit die innere Konsequenz des Systems bestätigt.

83. Nachdem wir nun die Art und Weise behandelt haben, wie Kant den Zusammenhang zwischen der allgemeinen und den speziellen Formeln nachweist, haben wir den eigentümlichen Umstand näher zu betrachten, dass Kant, obwohl er mit Bestimmtheit hervorhebt, dass das Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit praktisches Gesetz nur als objektiver Bestimmungsgrund des Willens ist, d. h. nur wie es in der zweiten und dritten speziellen Formel erscheint, *gleichwohl oft dieses Prinzip an und für sich*, d. h. bloss sofern es objektive Handlungsregel ist, *als Norm für ethische Beurteilung anwendet.* Nach der Darstellung in der Met. d. S.[1] soll das Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit an und für sich *bloss* die einschränkende moralische Bedingung für alle Handlungen sein, nicht aber einen bestimmten Zweck als moralisch notwendig geben. Es soll daher tauglich sein nur als juridisches, nicht aber als spezifisch ethisches Prinzip, da die spezifisch ethische Pflicht dadurch gekennzeichnet wird, dass sie nur einen bestimmten Zweck, nicht aber eine a priori bestimmte Handlungsweise fordert. Nun ist es zwar wahr, dass auch die Rechtspflichten als von dem Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit bestimmt ethisch sind, obwohl mit der Einschränkung, dass die Forderung sie zu beobachten hier die Forderung einschliesst, Achtung vor dem Recht anderer zur *Maxime* zu haben, was eine Folge des allgemeinen ethischen Gebotes ist, sich den Menschen überhaupt zum Zweck zu machen[2]. Daher kann ja das genannte Prinzip an und für sich mittelbar als Prinzip für ethische Beurteilung dienen. Man weiss wenigstens, dass man auch vom ethischen Gesichtspunkt aus nicht *gegen* dasselbe handeln darf. Es giebt aber auch spezifisch ethische Pflichten, die mit dem juridischen Gebiet nichts zu schaffen haben, wie z. B. die Pflicht, die eigene Vollkommenheit und die Glückseligkeit anderer zu befördern. Diese Pflichten können natürlich unmöglich irgendwie danach bestimmt werden. Auch haben wir ja bei unserer Untersuchung

[1] Einleitung zur Tugendlehre, besonders Kap. VI, und oben S. 422 ff.

[2] R. IX, S. 236, verglichen mit S. 19—20 und 241 Mitte.

der allgemeinen Formel nachgewiesen, dass sie für sittliche Beurteilung nicht anders anwendbar ist, als sofern es sich um Rechtspflichten handelt[1].

Es ist nun allerdings wahr, dass Kant in der letzten seiner ethischen Schriften, in der Met. d. S., nicht so weit geht wie in der Grundl. und in der Kr. d. pr. V. In der Grundl. heisst es sogar, es sei am sichersten, »wenn man in der Beurteilung immer nach der strengen Methode verfährt und die allgemeine Formel des kategorischen Imperativs zum Grunde legt: »handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetz machen kann». »Will man aber dem sittlichen Gesetz zugleich *Eingang* verschaffen», heisst es weiter, »so ist sehr nützlich, eine und eben dieselbe Handlung durch benannte drei Begriffe zu führen und sie dadurch, so viel sich thun lässt, der Anschauung zu nähern»[2]. Das will besagen, dass die speziellen Formeln in und bei der sittlichen Handlung nur aus »praktisch anthropologischem»[3] Gesichtspunkt Bedeutung haben. Und doch kommen die angeführten Worte unmittelbar nach der rekapitulierenden Darstellung vor, in welcher gezeigt wird, dass nur die Autonomieformel die Totalität der Maximen des sittlichen Willens ausdrückt! In Übereinstimmung hiermit sind auch die Beispiele, die nach der Zwecksformel in der Grundl. behandelt werden, genau dieselben wie die, welche schon vorher nach der allgemeinen behandelt wurden. — In der Typik des Urteilsvermögens in der Kr. d. pr. V. heisst es ausdrücklich, dass die Art und Weise für die Beurteilung einer Handlung aus moralischem Gesichtspunkt die ist, zu untersuchen, ob man wollen kann, dass die Maxime allgemeines Naturgesetz werde. — In der Met. d. S. kommt nun aber nur ausnahmsweise die allgemeine Formel vor, angewandt als Norm für die Beurteilung. Gewöhnlich wird das spezielle Prinzip der Sittenlehre, wie es in der Zwecksformel ausgedrückt ist, angewandt. Die Ausnahmen sind aber doch von Bedeutung, da zu ihnen eine so spezifisch ethische Pflicht gehört wie die, für die Glückseligkeit anderer zu wirken, welche Pflicht stets nach der allgemeinen Formel demonstriert wird. Es scheint demnach nun zwar, als ob Kant sich allmählich von der ursprünglichen Inkonsequenz in dem fraglichen Punkt entfernt hätte. Indessen hat er sich

[1] Siehe oben S. 340. [2] Grundl., S. 63. [3] Grundl., Vorr.

in jedem Fall niemals völlig frei davon machen können. Es bleibt da zu untersuchen, worauf diese Inkonsequenz beruht.

84. Bevor wir diese Untersuchung ausführen können, müssen wir indessen als eine Vorbereitung dazu uns über *die eigentliche Bedeutung des Unterschiedes* klar werden *zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten*, auch *engen* und *weiten* Pflichten genannt, so wie dieser Unterschied bei Kant vorkommt. Wir haben damit zugleich eine Gelegenheit, *das Verhältnis zwischen der Tugendlehre und der Rechtslehre und ihr gemeinsames Prinzip* zu erörtern. Nach der Grundl. ist unter einer *vollkommenen* Pflicht diejenige zu verstehen, »die keine Ausnahme zum Vorteil der Neigung verstattet»[1]. Nach der Met. d. S. wird die weite Pflicht so erklärt, dass in ihr nur die *Maxime* geboten und dabei dem Willen ein Spielraum für die Observanz (latitudo) gelassen wird, d. h. dass nicht bestimmt angegeben werden kann, *wie* und *wie viel* durch die Handlung für den Zweck gewirkt werden soll[2]. In den Los. Bl. findet man dies näher so ausgeführt, dass ein Zweck, der zu verwirklichen ist, mit Hinsicht auf die Verwirklichung empirisch bedingt ist, also von nicht a priori bestimmbaren Umständen abhängt, weshalb das Prinzip, welches gebietet, einen Zweck zu haben, nicht die Handlung absolut bestimmen kann[3]. Ferner ist zu beachten, dass Kant die vollkommenen Pflichten mit *Rechtspflichten* und die unvollkommenen mit *Tugendpflichten* identifiziert[4]. Nach der Met. d. S. und dem dort angebenen Unterschied zwischen der Rechtslehre und Tugendlehre sollen die Rechtspflichten solche Pflichten sein, für die eine äussere Gesetzgebung möglich ist[5]. Genauer ist die Rechtspflicht die Pflicht, so zu handeln, dass die Handlung mit der äusseren Freiheit eines jeden nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmt[4]. Sie ist also bloss eine äussere Handlung, die erzwungen werden kann. Und da der Zwang, der einer unrechten Handlung entgegengesetzt wird, eine Beseitigung dieses Unrechts in sich schliesst, steht er mit den Prinzipien des Rechts in Übereinstimmung[7]. Auch die Rechtspflichten fallen indessen unter die ethische Verpflichtung, soweit diese die Verpflichtung, das Prinzip der Gesetzmässigkeit

---

[1] S. 44. [2] R. IX, S. 235. [3] II, S. 14; vgl. S. 262 und 288.
[4] R. IX, S. 234; vgl. Lose Bl., S. 29. [5] R. IX, S. 18 ff.
[6] S. 33. [7] S. 34.

zum Bestimmungsgrund zu haben, d. h. die formale Tugendverpflichtung in sich schliesst[1]. Sie werden aber dadurch nicht Tugendpflichten, welch letztere stets Pflichten sind, einen bestimmten Zweck sich aufzustellen[2]. Daher ist nicht *jede* ethische Verpflichtung weit, sondern nur diejenige, die sich auf die Tugendpflichten bezieht[3]. Nun ist indessen zu beachten, dass auch die Rechtspflichten in der angegebenen Bedeutung von Kant insofern auf Tugendpflichten bezogen werden, als zu der formalen Tugendverpflichtung, sie zu beobachten, notwendig die Pflicht gehört, das Recht der Menschheit sich zum Zweck zu machen[4]. Auf diese Weise wäre *jede* ethische Verpflichtung weit[5]. Kants Darstellung ist hier unbestreitbar unklar, indem er auf der einen Seite sagt, *jede* ethische Verpflichtung sei weit, sie auf der andern Seite aber, soweit sie die Rechtspflichten betrifft, als eng betrachtet. Eine weitere hiermit zusammenhängende Unbestimmtheit ist die, dass er teils eine weitere, teils eine engere Bedeutung in den Begriff Tugendpflicht hineinlegt — eine weitere, in welcher sie jede ethische Pflicht einschliesst, sofern diese einen Zweck, den zu haben Pflicht ist, in sich schliesst, eine engere, in welcher sie nur diejenige Pflicht einschliesst, welche verlangt, die Menschheit sich positiv zum Zweck zu machen, nicht also die Pflicht, den Gebrauch von Mitteln für die Erreichung eines Zwecks mit Rücksicht auf den eben genannten Zweck einzuschränken. Diese beiden Zweideutigkeiten brauchen nun allerdings nicht die innere Konsequenz des Systems völlig umzustossen. Was die erstgenannte angeht, so scheint es unbestreitbar im ganzen Kants wirkliche Meinung zu sein, dass *nur* die ethische Verpflichtung, die sich auf eine Tugendpflicht in eingeschränkter Bedeutung bezieht, weit ist. Indessen werden wir finden, dass die hier unleugbar vorhandene Unbestimmtheit Spuren in Kants Ethik nach sich lässt. Was die andere Zweideutigkeit betrifft, so ist sie ja allerdings an und für sich aus terminologischem Gesichtspunkt tadelnswert, von eigentlicher Bedeutung ist sie aber wohl nur dadurch, dass sie die erste verursacht. Wenn die Tugendpflicht als eine weite Pflicht bestimmt wird, geschieht es auf die Weise, dass gesagt wird, mit der Verpflichtung selbst sei nicht bestimmt, wie und wieviel man für den Zweck zu wirken hat. Es wird also hier die Tugend-

---

[1] Siehe oben S. 444 (2). [2] R. IX, S. 260. [3] Lose Bl. II, S. 93.
[4] R. IX, S. 236. [5] Das wird auch R. IX, S. 260, Anm., gesagt.

pflicht eigentlich in eingeschränkter Bedeutung genommen. Dieses aber wird nun auch auf die Tugendpflicht im weiteren Sinne ausgedehnt, welche die völlig bestimmte Rechtspflicht in sich schliesst. Auf diese Weise kommt Kant zu der Behauptung, dass *alle* ethische Verpflichtung weit wäre, was unbestreitbar seinen Intentionen zuwiderläuft. Deshalb, weil die Pflicht, die die Forderung enthält, für einen bestimmten Zweck positiv zu wirken, wegen der empirischen Bedingungen für die Verwirklichung desselben nicht die Forderung einer *bestimmten* Handlung enthalten kann, braucht dasselbe nicht mit der Pflicht der Fall zu sein, die gleich der Rechtspflicht, ethisch betrachtet, nur die Forderung der *Achtung* vor dem Recht des Menschen als Zweck enthält. In diesem Fall ist ja der Zweck nur eine einschränkende Bedingung für das Handeln und nicht eine positiv zu verwirklichende Aufgabe.

Noch verwickelter aber wird das Verhältnis dadurch, dass Kant in seine Einteilung der ethischen Pflichten in der Tugendlehre auch *die vollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst* aufnimmt[1]. Hier ist es vor allem schwierig zu verstehen, wie diese zu den Tugendpflichten gerechnet werden können[2]. Die Folgen der seinen ursprünglichen Intentionen widerstreitenden Behauptung, dass alle ethische Verpflichtung weit wäre, machen sich hier in eklatanter Weise geltend. Auch die hier genannten Pflichten sind nämlich, wie man aus der Tugendlehre sieht, einer Kasuistik unterworfen, d. h., es bleibt in den einzelnen Fällen dem Urteilsvermögen überlassen, zu entscheiden, wie weit man in der Handlung bei der Befolgung der Pflichtmaxime gehn soll. Alle Kasuistik aber setzt voraus, dass die Pflicht unvollkommen ist[3]. Der Widerspruch tritt hier offen zu Tage[4].

Noch eine andere Schwierigkeit aber liegt in Kants Lehre von vollkommenen Pflichten gegen sich selbst. Seiner ausdrücklichen Meinung nach sollen vollkommene Pflichten Rechtspflichten gleichzusetzen sein. Nach der Met. d. S. sind aber Rechtspflichten nur solche, die das äussere Verhältnis zu an-

[1] R. IX, S. 272. [2] Ausdrücklich geschieht dies S. 270.

[3] R. IX, S. 260; vgl. Lose Bl. II, S. 154.

[4] Merkwürdig ist indessen, dass Kant eine kasuistische Behandlung der Rechtspflichten, ethisch betrachtet, nicht zulassen zu wollen scheint. Wenigstens scheint dies aus der kleinen Schrift von 1797: "Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen", R. VII, 1, S. 296 ff., hervorzugehen.

deren Personen betreffen. Hier scheint es indessen möglich zu sein zurechtzukommen, wenn man nur berücksichtigt, dass Kants Terminologie auch hierin etwas unklar ist, indem er *Rechtspflicht* sowohl in einem weiteren als in einem eingeschränkteren Sinne nimmt. — Sehen wir nun zuerst zu, was Kant dazu führt, vollkommene Pflichten mit Rechtspflichten gleichzustellen. Jede vollkommene Pflicht enthält eine Einschränkung in der *Befugnis,* Mittel für die Erreichung eines Zwecks anzuwenden. Diese Einschränkung wird nach Kap. VI, Einleitung zur Tugendlehre, von dem Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit bestimmt. Nun setzt aber jede Einschränkung der Befugnis ein Wesen voraus, in Bezug auf welches die Einschränkung notwendig ist. Dieses Wesen ist hier natürlich das vernünftige Wesen als Zweck an sich. Als solches hat es das *Recht,* niemals bloss als Mittel, sondern stets zugleich als Zweck gebraucht zu werden. Daher ist jede vollkommene Pflicht eine *Rechts*pflicht, eine Pflicht gegenüber dem Recht des vernünftigen Wesens. Zu beachten ist aber nun, dass diese Pflicht notwendig zweifacher Art ist. Teils ist es eine Pflicht gegenüber dem Recht der Menschheit in meiner eigenen Person, teils eine Pflicht gegenüber dem Recht anderer, also teils eine Rechtspflicht gegen mich selbst, teils eine Rechtspflicht gegen andere Personen. Nun gehören nur die letzteren Pflichten zur eigentlichen Rechtslehre, weil nur ihnen eine Befugnis bei *andern* entsprechen kann, sie zu erzwingen, und nur sie daher Gegenstand einer äusseren Gesetzgebung sein können, welch letztere stets eine *Zwangs*gesetzgebung ist. Man beachte weiter, dass schon in der Einleitung zur Rechtslehre eine Andeutung von diesem Unterschied zwischen einem *inneren* und einem *äusseren* Recht vorkommt. Es heisst dort bei einer Beschreibung des strikten Rechts, das allein zur äusseren Rechtslehre gehört: »Ein striktes (enges Recht) kann man also nur das völlig äussere nennen»[1]. Das deutet unbestreitbar darauf hin, dass es auch ein *inneres* Recht gebe.

Bestimmter aber finden wir den betreffenden Unterschied Lose Bl. II fixiert. Wir führen einige Stellen daraus an, die Kants Stellung zn dem fraglichen Punkt besonders klar beleuchten[2]. Zunächst eine Stelle auf S. 29. Es heisst hier,

[1] R. IX, S. 35.

[2] Alle angeführten Stellen stammen nach *Reicke* aus den 90:er Jahren.

dass alle Pflichten entweder stricte oder late determinierende seien. Die ersteren (unter einem Gesetz für die Handlungen) sind vollkommen (Rechtspflichten), die letzteren (unter einem Gesetz für die Maximen) sind unvollkommen (Tugendpflichten). Da es aber aus ethischem Gesichtspunkt Gesetz ist, sich *jede* Pflicht zur Maxime zu machen, so umfasst die Ethik sowohl die Rechts- wie die Tugendpflichten. Danach heisst es oben S. 30: »Die Rechtslehre als Lehre strenger Pflichten (unter bestimmten Gesetzen) ist entweder die Lehre des inneren oder äusseren Rechts, wodurch a entweder die Freiheit im inneren oder b im äusseren eingeschränkt ist. Die erste gehört für sich selbst zur Ethik, dem Inhalt nach aber doch zur Moral überhaupt und also auch zum Recht als einschränkende höchste Bedingung»[1]. Man beachte die eigentümliche Mittelstellung, die die inneren Rechtspflichten einnehmen sollen. Sie gehören zur allgemeinen Moral und damit zur allgemeinen Rechtslehre, weil sie nur eine einschränkende Bedingung für das Handeln ausdrücken. Rücksichtlich der beiden speziellen Teile aber, der äusseren Rechtslehre und der Ethik, müssen sie zur letzteren gestellt werden. Eine weitere Stelle S. 14: »Das oben genannte Prinzip der Verbindlichkeit zu Nehmung seiner moralischen Maximen, welche unsere Willkür der Willkür keines anderen unterwirft und mithin äusserlich nicht gesetzgebend sein kann, mithin ethisch ist, wird also Pflichten gegen uns selbst (die daher nicht äussere Rechtspflichten sein können), aber sich doch als schlechterdings notwendige Pflichten in Ansehung des Rechts der Menschheit (zeigen,?) imgleichen zufällige Pflichten aus dem Zwecke der Menschheit in unserer eigenen Person oder auch zum Behuf der Zwecke der Menschen enthalten». Es ist also das Recht der Menschheit in meiner eigenen Person, das die inneren Rechtspflichten giebt, und diese können, trotzdem sie eine vollkommene Verpflichtung enthalten, nur in der Ethik behandelt werden, weil sie als *innere* nicht Gegenstand einer äusseren Gesetzgebung sein können. — Ferner S. 16: »Die Pflicht, Maximen anzunehmen, die zur allgemeinen Gesetzgebung taugen, folgt nicht aus dem *Rechte anderer,* sondern diese fordern nur Handlungen als officia. Auch nicht (folgt die Pflicht?) das Recht der Menschheit in unserer Person in seine Maxime aufzunehmen (aus diesem?), denn diese (die Menschheit) fordert nur Handlungen». Wir er-

[1] Im ganzen gleichen Inhalt hat eine Stelle S. 289 unten.

fahren hier also, dass die Pflichten gegen das Recht der Menschheit in meiner eigenen Person zunächst zur allgemeinen Rechtslehre gehören, nicht zur Ethik, weil dieses Recht nur Handlungen fordert. — Es ist weiter S. 350 zu beachten: »*Vollkommene Verbindlichkeit* ist die, so sich auf dem Recht eines andern gründet, entweder Ideals der Menschheit oder einer realen Person. Die übrigen Verbindlichkeiten sind nicht bestimmt genug nur auf Gesetze gegründet zu werden». Man vergleiche hiermit S. 358: Rechtspflichten im allgemeinen sind solche, »die bloss die Freiheit im inneren oder äusseren Gebrauch einschränken» und: »Rechtslehre ist die Lehre von den Pflichten, sofern sie durch die Willkür anderer nach dem Prinzip der Freiheit bestimmt wird». Eine nähere Erklärung hierüber findet sich auf der nächsten Seite: »Der andere, dessen Willkür die unsere nach Gesetzen bestimmt, ist entweder die Idee der Menschheit in uns oder ein Mensch ausser uns». Hiermit haben wir ein vollständiges Schema der Rechtspflichten erhalten. Die *inneren* sind Pflichten gegen das Recht der Menschheit in mir selbst, die *äusseren* Pflichten gegen das Recht anderer. — Betrachten wir weiter S. 259: »Die Befugnis des Zwanges anderer (sie zu zwingen) gründet sich aber auf der Persönlichkeit des Subjekts, und die freie Willkür der Person steht selbst unter der Idee ihrer Persönlichkeit, wonach sie in Handlungen, die auf sich selbst gehen, durch sich selbst genötigt wird und moralisch gezwungen nach der Analogie mit dem Zwange eines anderen, und diese Verbindlichkeit gegen sich selbst kann also auch das Recht der Menschheit in unserer eigenen Person heissen, welches aller anderer Verbindlichkeit vorgeht . . . Das Recht der Menschheit in unserer eigenen Person gehört also noch nicht in die Tugendlehre, weil sie auch nicht verlangt, dass die Idee der Pflicht gegen sich selbst zugleich die Triebfeder der Handlungen sei: Es ist aber die oberste Bedingung aller Pflichtgesetze, weil das Subjekt sonst aufhören würde, ein Subjekt der Pflichten (Person) zu sein und zu Sachen gezählt werden müsste»[1]. Diese Stelle ist besonders aufschlussreich. Wir haben dabei besonders zu beachten, 1:o dass das Recht der Menschheit in uns selbst Rechtspflichten anderer gegen uns und damit unsere Befugnis andere zu zwingen begründet; 2:o dass dasselbe Recht auch Pflichten gegen mich selbst begründet; 3:o dass diese

[1] Vgl. S. 262 Mitte.

Verpflichtung insofern jeder andern Verpflichtung zu Grunde liegt, als sie erst mich zu einem Subjekt von Pflichten macht; jedoch gehört sie an und für sich nicht zur Tugendlehre, weil sie nur Handlungen betrifft, sondern zur allgemeinen Moral.

Dies giebt uns nun eine Richtschnur zur Beurteilung der Bedeutung und Stellung der »allgemeinen Moral» — der Lehre von der Verpflichtung überhaupt. Das Prinzip derselben soll nach der Met. d. S. das Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit, an und für sich betrachtet, sein. Hier wird es in das Recht der Menschheit in unserer eigenen Person verlegt. Es ist klar, dass mit diesem Recht die Eigenschaft des vernünftigen Wesens, Zweck an sich zu sein, gemeint ist, worin liegt, dass es nicht bloss als Mittel, sondern stets zugleich als Zweck gebraucht werden soll. Nun wissen wir, dass das Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit als praktisches Gesetz oder objektiver Bestimmungsgrund nichts anderes ausdrückt, als dass das vernünftige Wesen Zweck an sich ist. Das Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit als Prinzip aller Verpflichtung zu betrachten, ist also ganz dasselbe als das *Recht* der Menschheit in uns selbst und anderen zu Grunde zu legen. Indessen wird an der zuletzt angeführten Stelle gesagt, dass nur das Recht der Menschheit in meiner eigenen Person (dem verpflichteten Subjekt) aller meiner Verpflichtung zu Grunde liegt. Dieses erklärt sich genauer so, dass erst dieses Recht mich zur Person oder zu einem Subjekt von Pflichten macht. Damit ist doch nichts anderes gesagt, als dass *alle* eigentliche Verpflichtung ursprünglich innere ist, d. h. auf *Selbstzwang* sich gründet. Das ist notwendig, damit sie unbedingt sei. Alle von aussen kommende Gesetzesbestimmtheit muss als äussere bedingt sein — ein Interesse für etwas voraussetzen, das durch die Beobachtung des Gesetzes gewonnen oder vermieden wird. Da aber in dem Rechte der Menschheit in meiner eigenen Person auch das Recht der Menschheit in jeder anderen Person eingeschlossen liegt, so ist auch dieses letztere Recht, obwohl mittelbar, für mich verbindend. Demnach hat Kant mit dem Gesagten nur genauer ausgedrückt, auf welche Weise das Recht der Menschheit in meiner eigenen und in der Person anderer oder das Prinzip der Gesetzmässigkeit aller Verpflichtung zu Grunde liegt. — Hiermit ist auch klar, weshalb Kant, wie wir aus dem oben Angeführten gefunden haben, die allgemeine Moral mit der allgemeinen Rechtslehre

gleichstellt. Ganz einfach deshalb, weil sie das *Recht* der Menschheit in meiner eigenen Person zum Prinzip hat, welches Recht eigentlich nur Einschränkung in der Handlungssphäre verlangt. Dabei ist die Triebfeder zur Einschränkung unbestimmt. Die objektive unbedingte Bestimmtheit des Willens durch sich selbst als Zweck an sich ist zwar der *Grund* der bezüglichen Verpflichtung. Im geforderten Handeln aber, an sich betrachtet, liegt kein besonderer Bestimmungsgrund eingeschlossen. Läge ein solcher darin, müsste auch ein zu verwirklichender Zweck für dasselbe angegeben sein. Ferner verstehen wir nun, wie aus der allgemeinen Moral die beiden Disziplinen, die Rechts- und die Tugendlehre, sich differenzieren. Die Rechtslehre in eingeschränkter Bedeutung sondert sich daraus ab, indem das Recht der Menschheit in meiner eigenen Person auch das Recht der Menschheit bei anderen Personen in sich schliesst. Daraus entsteht für mich die Pflicht, das Recht der andern zu respektieren. Für diese gilt auf entsprechende Weise die Pflicht, mein Recht zu respektieren. Was hierbei ursprünglich einen jeden verpflichtet, ist bloss das Recht der Menschheit in seiner eigenen Person. Die Triebfeder ist gleichgiltig. Dieses System gegenseitiger Rechtspflichten führt aber eine Befugnis mit sich, durch Zwang Rechtskränkungen abzuwehren[1]. Die Tugendlehre wieder differenziert sich aus der allgemeinen Moral auf die Weise, dass die Verpflichtung, die das Recht der Menschheit in meiner eigenen Person in sich schliesst, als unbedingt festgestellt wird. Als solche muss sie ihren *Grund* in etwas haben, das unbedingten Wert hat. Dies kann nichts anderes sein als der gesetzmässige und damit autonome Wille, wenn auch die Pflicht selbst *zunächst* nur die Forderung bloss gesetzmässigen Handelns enthält, weil das Gesetz an und für sich bloss formal und einschränkend ist. Damit erhält indessen nicht die Verpflichtung zwei Gründe: das Recht der Menschheit in meiner Person und den unbe-

[1] Die Weise, wie *Nyblæus,* Om statsmaktens grund och väsen (Über den Grund und das Wesen der Staatsmacht), S. 71—72, die Kantische Herleitung des äusseren Rechts darstellt, ist sehr eigentümlich. Er sagt: “Ist der Mensch berechtigt, in der äusseren Welt alles auszuführen, was zum Erreichen seines sittlichen Zweckes notwendig ist, so muss er auch Befugnis haben, die willkürliche oder vom Sittengesetz ungebundene Thätigkeit anderer einzuschränken, insofern sie ein Hindernis dafür ausmacht.“ Woher dieses genommen, ist unmöglich zu sagen. Die angeführten Belegstellen sagen nichts derartiges.

dingten Wert des autonomen Willens. Man muss daran festhalten, dass das Recht der Menschheit in meiner Person nichts anderes ist als meine Eigenschaft, als vernünftiges Wesen Zweck an sich zu sein, und dass diese Eigenschaft in meinem Charakter eingeschlossen liegt, als verpflichtet Subjekt für einen möglichen autonomen Willen zu sein. Der unbedingte Wert des gesetzmässigen Willens ist aber nur ein anderer Ausdruck dafür, dass ein solcher Wille unbedingt gefordert wird. Also gründet sich die unbedingte Forderung gesetzmässigen *Handelns,* die in der allgemeinen Moral aufgestellt wird, auf die ebenso unbedingte Forderung eines gesetzmässigen *Willens.* Diese letztere hat aber keine Bedeutung, sofern nicht das Gesetz über sich selbst in seinem reinen formalen Charakter hinausgeht und dem Willen einen zu verwirklichenden *Zweck* giebt, was für jede Willensrichtung notwendig ist. Damit entsteht aus der allgemeinen Moral die Tugendlehre.

Also: das Prinzip der allgemeinen Moral ist das in der K. d. pr. V. oft besprochene Faktum der Pflicht: Du sollst wegen des unbedingten Wertes der Autonomie autonomer Wille sein. Mit dieser unbedingten Verpflichtung bin ich Zweck an sich, d. h. habe ich das *Recht,* niemals bloss als Mittel, sondern stets zugleich als Zweck gebraucht zu werden. Dieses Recht liegt der Forderung einer bestimmten Einschränkung in der Handlungsphäre zu Grunde. Das genannte Prinzip teilt sich in zwei Zweige: das Prinzip des äusseren Rechts und das Prinzip der Tugendlehre. Wir verstehen nun auch, dass die Pflichten gegen mich selbst als Zweck an sich eine eigentümliche Mittelstellung erhalten. Sie sind die einzigen Pflichten, die der *allgemeinen Moral an und für sich* unter Absehn von ihrer Verzweigung angehören. Sie können nämlich nicht auf die *Rechtslehre in engem Sinne* bezogen werden, weil hier von seiten anderer kein Zwangsrecht in Frage kommen kann. Sie gehören aber noch hinsichtlich ihrer eigentümlichen Natur zur *Tugendlehre,* weil sie eigentlich Rechtspflichten sind. Doch können sie wie *alle* Rechtspflichten, weil das Gesetz, um *kategorisch* zu sein, dem Willen einen Zweck geben muss, in der Tugendlehre behandelt werden.

85. Wir wollen nun untersuchen, *welches Prinzip für die Beurteilung der Handlung Kant mit Rücksicht auf das oben Dargestellte bei den einzelnen Pflichten hätte zu Grunde legen müssen.* Die inne-

ren Rechtspflichten können, wie wir oben gesehen haben, nur Inhalt einer *inneren* Gesetzgebung privater Natur sein, niemals einer äusseren publiker Natur. Sie fallen in eine ganz andere Sphäre, als eine solche Gesetzgebung umfasst. Eine Kränkung derselben kann daher nicht in Streit kommen mit den Prinzipien einer allgemeinen Gesetzgebung[1]. Sie können daher nicht nach dem Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit, an und für sich betrachtet, bestimmt werden. Dagegen können sie nach diesem Prinzip als *praktischem Gesetz,* das zu dem Begriff der Menschheit als Zwecks an sich oder des *Rechts* der Menschheit führt, bestimmt werden. Indessen sagt Kant in der Grundl., dass *alle* vollkommenen Pflichten, die er hier schon in innere und äussere einteilt[2], nicht bloss nach dem Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit überhaupt bestimmt werden können, sondern sogar bloss nach dem ersten Moment in demselben, dass nämlich die Maxime als allgemeines Gesetz soll gedacht werden können. Diese Ansicht scheint er jedoch in der Met. d. S. aufgegeben zu haben, wo er konsequent alle inneren vollkommenen Pflichten aus dem Begriffe der Menschheit als Zweck an sich herleitet. Betrachten wir dazu die äusseren Rechtspflichten, so stellen sie ihrer Natur nach die Prinzipien der äusseren öffentlichen Gesetzgebung dar. Daher können sie nach dem Grundsatz bestimmt werden, dass man so handeln soll, dass die Handlungsweise nicht mit den Prinzipien einer allgemeinen Gesetzgebung in Streit steht. Indessen ist zu beachten, dass auch nicht dieser Grundsatz an und für sich die betreffenden Rechtspflichten zu Pflichten macht. Wie wir oben gefunden haben, liegt der Grund selbst für den Pflichtcharakter derselben in einer inneren Gesetzgebung, die das Recht der Menschheit in meiner eigenen Person, sofern es auch das Recht *anderer* in sich schliesst, zum Prinzip hat. Also ist es auch hier das Recht der Menschheit, das die Pflicht *giebt,* was nicht ausschliesst, dass die Pflichten *theoretisch* nach dem Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit an und für sich bestimmt werden können. Hierin ist auch Kant, nach den aus Lose Bl. II angeführten Stellen zu urteilen, konsequent. Was dann die eigentlichen Tugendpflichten betrifft, so können diese, da sie einen positiven Zweck, den zu haben Pflicht ist, enthalten sollen, noch weniger als die inneren

[1] Vgl. oben S. 341. [2] Siehe die Anm. S. 45.

Rechtspflichten nach dem Prinzip der abstrakten Gesetzmässigkeit bestimmt werden. Wie wir gesehen, meint dieses aber nun Kant, inkonsequent genug, obwohl er die Inkonsequenz in der Met. d. S. etwas gemildert zu haben scheint.

86. Wir wenden uns nun der hier vorliegenden Frage zu, *wie die Inkonsequenz in diesem Punkt bei Kant hat entstehen können.* — Einen Anhaltspunkt für die Beantwortung dieser Frage gewinnen wir, wenn wir die Äusserung Kants in der Grundl.[1] in Betracht ziehen, dass die unvollkommene Pflicht nach dem *zweiten* Moment im Prinzip der Gesetzmässigkeit beurteilt wird — danach, ob man *wollen* kann, dass die Maxime allgemeines Gesetz werde. Das Irreführende liegt nun hier in der Ähnlichkeit, die der Grundsatz der allgemeinen Gesetzmässigkeit eben hinsichtlich dieses »Wollen-können»-Moments in ihm mit dem spezifisch ethischen Grundsatz hat: »Handle so, dass der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten kann». Diese Ähnlichkeit wird um so schlagender, wenn die *Art* berücksichtigt wird, auf die das erstgenannte Prinzip manchmal formuliert wird: »Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde» und »Handle nach der Maxime, die sich selbst zum allgemeinen Gesetz machen könne»[2]. Wenn der Wille soll wollen können, dass seine Maxime allgemeines Gesetz werde, oder wenn die Maxime sich selbst zum allgemeinen Gesetz soll machen können, so scheint es ja klar, dass unter solchen Verhältnissen das vernünftige Wesen sich als durch seine Maxime allgemein gesetzgebend soll betrachten können, und umgekehrt. Dass nun Kant wirklich zu einer solchen Zustammenstellung geneigt gewesen ist, finden wir leicht. Man lese nur Grundl. S. 59, wo die dritte Formel aufgestellt wird: »Die Gesetzgebung muss . . . aus seinem Willen entspringen können, dessen Prinzip also ist: keine Handlung nach einer andern Maxime zu thun, als so, dass es auch mit ihr bestehen könne, dass sie ein allgemeines Gesetz sei, und also nur so, *dass der Wille durch seine Maxime sich selbst als allgemein gesetzgebend betrachten könne*».

Und doch leidet es keinen Zweifel, dass die beiden Formeln, wenn die spezielle Bedeutung berücksichtigt wird, die Kant in jede von beiden hineinlegt, himmelweit von einander

[1] S. 47. [2] Siehe oben S. 315.

verschieden sind. Wir haben oben erörtert, dass nach der allgemeinen Formel die Beurteilung so geschieht, dass man untersucht, ob man von einem Willen, der eine gewisse gegebene Maxime *hat*, ohne Widerspruch denken kann, dass er sich auf dieselbe als allgemeines Gesetz richte. Da nun hier die Maxime, die Gegenstand sittlicher Beurteilung sein soll, als für eben dieses ethische Denken *gegeben* und als unabhängig davon gedacht wird, so muss sie letzthin eine *egoistische* Maxime sein, da alle Maximen, die nicht von dem Sittengesetz gegeben sind, egoistisch sind. Daher haben wir auch darauf hingewiesen, dass *der* Wille, dessen mögliches Wollen nach der ersten Formel geprüft wird, für Kant stets der *egoistische* Wille bleibt[1]. Nach der dritten Formel dagegen soll der Wille sich selbst als allgemein gesetzgebend betrachten. Diese Selbstgesetzgebung hat ja für Kant die Bedeutung, dass in ihr der Wille negativ völlig unabhängig von äusseren Bestimmungsgründen ist, also auch von allen egoistischen Interessen — positiv aber nur bestimmt ist vom Gesetz überhaupt und nach diesem Prinzip sich selbst eine Maxime als allgemeines Gesetz giebt. Nach dieser Formel ist es also ein ganz *anderer* Wille, der rücksichtlich seines möglichen Wollens geprüft werden soll, ein anderer als der, der nach der ersten Formel geprüft wird. Es ist auch klar, dass die *Maxime*, um die es sich hier handelt, eine ganz andere Stellung hat. Nach der allgemeinen Formel sollte sie im voraus, unabhängig vom Sittengesetz, gegeben sein und dann geprüft werden. Nach der dritten hingegen soll sie als *durch* den bloss von der Gesetzmässigkeit überhaupt bestimmten Willen gegeben und zwar als allgemeines Gesetz gegeben gedacht werden. Und da in dem Begriff Gesetzmässigkeit überhaupt nichts anderes Reales eingeschlossen liegt als der Begriff des vernünftigen Wesens überhaupt, so kann das System von Maximen, das der reine Wille sich in seiner Selbstgesetzgebung giebt, nichts anderes sein als das System der vernünftigen Wesen, die damit als Zwecke an sich den Willen bestimmen. Und der zu verwirklichende Zweck, den jede Maxime enthalten muss, kann nichts anderes sein als das oft zuvor behandelte Reich der Zwecke. Wegen dieser Ungleichheit ist nun auch die allgemeine Formel in ihrer Anwendung bloss einschränkend und negativ, das spezifisch ethische Prinzip dagegen erweiternd und affirmativ[2].

[1] Siehe oben S. 329. [2] Lose Bl. II, S. 93, 261 und 358.

Durch diese Untersuchung aber wird andererseits unsere vorige Behauptung, dass die beiden Formeln eine irreführende Ähnlichkeit haben, völlig bestätigt. Man braucht nur in der ersten Formel den Willen als das *vor* allen wirklichen Maximen vorhergehende Vermögen, überhaupt Maximen zu setzen, d. h. als die praktische Vernunft unter Absehn von jedem durch die Sinnlichkeit gegebenen Inhalt und daher als bloss formal betrachtet zu fassen: sofort erhält da die allgemeine Formel dieselbe Bedeutung wie die dritte spezifisch ethische. Der Wille, dessen mögliches Wollen geprüft wird, ist dann nicht ein Wille mit (von der Sinnlichkeit) *schon gegebener Maxime,* sondern ein Wille, der bloss gemäss seinem formalen Charakter als nach Gesetzen überhaupt Maximen setzendes Vermögen sich selbst Maximen als Gesetze giebt. Es ist nun äusserst leicht zu verstehen, dass Kant diese Bedeutungsveränderung bei dem Begriff Wille vornehmen konnte, ohne zu bemerken, dass damit die Formel einen andern Inhalt bekam. Sie blieb ja in jedem Fall völlig gleichlautend[1]. — So haben wir auch eine Erklärung für die offenbaren Irrtümer erhalten, deren Kant sich schuldig macht, wenn er in der Grundl. die spezifisch ethischen Pflichten unter die allgemeine Formel zu zwingen versucht[2]. Er hat die sichere Überzeugung, dass es gehen *muss,* indem er annimmt, dass die allgemeine Formel in usu die Autonomieformel in sich schliesst, dabei übersehend, dass diese eine ganz andere Norm für die Beurteilung giebt als die erstere.

Dass die gegebene Erklärung richtig ist, ergiebt sich auch daraus, dass man besonders an mehreren Stellen in Lose Bl. II (aus den 90:er Jahren) feststellen kann, dass Kant wirklich bisweilen das spezifisch *ethische* Prinzip selbst, zum Unterschied von dem Prinzip des Rechts, durch die allgemeine Formel der Grundl. mit besonderer Betonung des »Wollen-

---

[1] Wir haben oben S. 317 (1) darauf hingewiesen, dass nach *Cohen* Kant in dem Ausdruck: Handle nach einer Maxime, durch welche u. s. w. "eine Hindeutung auf die Selbstgesetzgebung" giebt. Wir haben dabei gegenüber Cohen nachzuweisen gesucht, dass die Worte "durch welche" besagen, dass der Wille *damit,* dass er die beurteilte Maxime hat, sich auf sie als allgemeines Gesetz richtet. Cohens Behauptung aber wird richtig, wenn sie so gewendet wird, dass Kant die Autonomie, zu der er später gelangt, als schon hier ausgedrückt dächte, obwohl der Wille, von dem in der allgemeinen Formel gesprochen wird, seiner eigentlichen Bedeutung nach ein ganz anderer ist als der autonome Wille. — Die Macht des Wortes über den Gedanken!

[2] Siehe oben S. 335 ff.

können»-Moments in ihr ausdrückt. Er kann es thun, indem er in den Begriff »Wille» eine andere Bedeutung hineinlegt, als der Begriff in der Darstellung der Grundl. hat. Man lese nur Lose Bl. II, S. 6: »Das Prinzip der Moral ist, dass die Maxime zur allgemeinen Gesetzgebung tauge. 1. dass sie als Maxime der Willkür Gesetz sei; 2. dass sie (?) als Maxime des Willens vermittelst ihrer wollen kann, sie solle ein allgemeines Gesetz sein, welches weniger und nicht Notwendigkeit in der bestimmung der Art und des Grades der Handlung ist . . . Oder besser: A als Prinzip der Freiheit für mich und andere (Maxime der Willkür), B als Prinzip der Zwecke für mich allein (Maxime des Willens.») Und sodann wird die erstere Formel auf die Rechtslehre, die andere auf die Tugendlehre bezogen. Man beachte nun, dass Kant nach der obigen Untersuchung [1] zwischen »Willkür» und »Wille» unterscheidet. »Willkür» ist das sinnliche Begehrungsvermögen als physisches Vermögen, also das Vermögen, physisch die Handlung durch Wollen zu bewirken; »Wille» ist die praktische Vernunft, sofern sie die Maxime (damit den Zweck) der Handlung giebt. Die »Willkür» *hat* also Maximen (Zwecke); der »Wille» *giebt* solche. Das Prinzip, »dass eine Maxime der 'Willkür' allgemeines Gesetz werden könne», involviert daher, dass eine bereits *gegebene* Maxime auf ihre Tauglichkeit in diesem Punkte hin geprüft werden muss. Dieses geschieht so, dass man untersucht, ob sie »als Prinzip der Freiheit für mich und andere» taugen kann. »Freiheit» ist hier offenbar *äussere* Freiheit, da die Willkür bloss als Handlungsvermögen betrachtet wird. Das Prinzip, »dass eine Maxime des 'Willens' allgemeines Gesetz werden könne», involviert dagegen, dass die Vernunft unabhängig von jedem *gegebenen* Zweck, also bloss nach dem Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit als bestimmendem Gesetz, sie zum Zweck und damit zum allgemeinen Gesetz für mich machen könne. Demnach liegt das Prinzip der Autonomie schon in dem »Wollen-können»-Moment der allgemeinen Formel, wenn sie auf diese Weise gedeutet wird. — S. 96 lesen wir: »Ein Recht, was durch die Pflicht erworben wird, ist ein Zweck, den man haben soll. Doch kann dieser durch kein äusseres Gesetz geboten werden. Also muss das Subjekt sich selbst

[1] Siehe oben S. 285 (1). Man beachte, dass in dieser Untersuchung gerade auf Stellen in Lose Bl. II, die mit der hier angeführten in Zusammenhang stehen, Bezug genommen wurde.

(nicht bloss die allgemeine praktische Vernunft ihm) das Gesetz geben» und weiter unten: »Ethik ist das System der Zwecke, die zugleich Pflichten sind. — Alle Gesetzgebung (scil. in diesem Gebiete) ist also *innere*. Also System der Pflichten aus innerer Gesetzgebung. — Der ethische Imperativ ist: Handle so, dass du wollen kannst, die Maxime deiner Handlung solle ein allgemeines Gesetz werden. Da also das Gesetz nicht bloss als aus deiner Vernunft, sondern auch als aus deinem Willen entsprungen betrachtet wird, so ist die Gesetzgebung immer innerlich»[1].

87. Da die Erörterung des Verhältnisses zwischen Gesetz und Zweck in Kants Ethik nicht vollständig ist, wenn nicht auch Kants Lehre *von dem höchsten Gut oder dem »Endzweck» des Menschen* in Zusammenhang damit behandelt wird, so gehen wir nun zu einer Untersuchung dieser Lehre über. Das zweite Buch der Kr. d. pr. V., die Elementarlehre, ist, wie bekannt, überschrieben: *Dialektik der reinen praktischen Vernunft.* »Die reine Vernunft hat jederzeit ihre Dialektik, man mag sie in ihrem spekulativen oder praktischen Gebrauche betrachten; denn sie verlangt die absolute Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten . . .», sagt Kant in der Einleitung zu diesem Buch und erörtert dann, wie aus diesem Verlangen der Vernunft eine Dialektik entsteht[2]. Hier interessiert es uns indessen nicht, zu erfahren, wie die Dialektik entsteht, sondern nur, *auf welche Weise die Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch die Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten sucht.* Das führt uns zu Kants Lehre vom *höchsten Gut.* Es heisst bei ihm: »Sie (die Vernunft) sucht, als reine praktische Vernunft, zu dem praktisch-Bedingten (was auf Neigungen und Naturbedürfnis beruht) ebenfalls das Unbedingte, und zwar nicht als Bestimmungsgrund des Willens, sondern, wenn dieser auch (im moralischen Gesetze) gegeben worden, die unbedingte Totalität des *Gegenstandes* der reinen praktischen Vernunft, unter dem Namen des *höchsten Guts*»[3]. Um den Begriff des höchsten Guts klarzustellen, heisst es weiter, muss man daran festhalten, was schon zuvor festgestellt worden, dass das Gesetz in seinem rein formalen Charakter der einzige Bestimmungsgrund der reinen praktischen Vernunft oder des reinen Willens ist. Daher ist die Materie jedes Willens von dem

[1] Vgl. S. 110 und 345. [2] S. 129. [3] S. 130.

Bestimmungsgrunde ausgeschlossen. Aber das moralische Gesetz *selbst* bringt andererseits den reinen Willen dazu, das höchste Gut sich zum Objekt zu machen. Es ist aber auch klar, dass wenn das moralische Gesetz selbst in dem Begriff des höchsten Guts als oberste Bedingung enthalten ist, »alsdann das höchste Gut nicht bloss *Objekt*, sondern auch sein Begriff, und die Vorstellung der durch unsere praktische Vernunft möglichen Existenz desselben zugleich der Bestimmungsgrund des reinen Willens sei; weil alsdann in der That das in diesem Begriffe schon eingeschlossene und mitgedachte moralische Gesetz und kein anderer Gegenstand, nach dem Prinzip der Autonomie, den Willen bestimmt. Diese Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung darf nicht aus den Augen gelassen werden»[1].

88. Wir verweilen hierbei etwas. Schon das eben Angeführte führt uns zu dem Gedanken, dass es sich hier um *Zwecke für den reinen Willen in ganz anderer Bedeutung handelt, als da es sich um die Zwecke handelte, die in der moralischen Willensbestimmtheit selbst enthalten sind* — die eigene Vollkommenheit und die Glückseligkeit anderer. Diese sind bloss Objekte für den Willen, nicht irgendwie Bestimmungsgründe. Der reine Wille richtet sich auf sie einzig und allein aus dem Motive, dass eine solche Willensrichtung gesetzmässig ist. »So soll ich z. B. fremde Glückseligkeit zu befördern suchen, nicht als wenn mir an deren Existenz etwas gelegen wäre . . .»[2]. Hier wird ja aber gesagt, dass der Zweck in dem *Bestimmungsgrund* enthalten sein soll, wenn auch dem Sittengesetz untergeordnet. Es scheint also, als ob die Richtung auf das höchste Gut eine *andere* Willensbestimmtheit wäre als die rein moralische, wenn sie auch mit dieser in Verbindung steht. Die Willensbestimmtheit, um die es sich hier handelt, scheint eine solche Bestimmtheit zu sein, wo *der Wert* — der objektive Bestimmungsgrund — *eben in der Bestimmtheit durch das Objekt* liegt, *nicht zunächst in der Gesetzmässigkeit der Willensrichtung,* wie bei der rein moralischen Willensbestimmtheit, und demnach die Triebfeder — der subjektive Bestimmungsgrund — in dem Interesse für die Verwirklichung des Objekts, nicht in dem Gesetz selbst, wie es in dem Gefühl der Achtung wirksam ist.

Diese Auffassung wird auch durch andere Darstellungen

[1] S. 132 f. [2] Grundl., S. 68.

des höchsten Guts bei Kant entschieden bestätigt. So finden wir, dass Kant an einer Stelle die hier fragliche Willensbestimmtheit als eine Erweiterung der moralischen bezeichnet und sagt, sie sei von ganz verschiedener Art[1]. Noch deutlicher wird die Sache, wenn wir die *Anwendung* in Betracht ziehen, die Kant von dem Begriff dieser Willensbestimmtheit als von dem Sittengesetz gegeben macht. Es ist ja genugsam bekannt, wie er aus unserer Verpflichtung, das höchste Gut zu unserm Zweck zu machen, auf die Notwendigkeit schliesst, die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele anzunehmen — ihre Annahme sei notwendig, damit eine Richtung des Willens auf das höchste Gut möglich sei[2]. Wenn es sich, wie bei der Richtung auf den Zweck, der in der eigentlichen moralischen Willensbestimmtheit enthalten ist, *nur* um ein Objekt für den Willen handelte, das dieser sich setzt, weil die Willensrichtung darauf gesetzmässig ist, ohne dass die Verwirklichung desselben in den Bestimmungsgrund eingeht — wenn es sich überhaupt nur um einen Richtungspunkt des Willens handelte, so würde es ja für die Willensrichtung nicht notwendig sein, dass man die *Möglichkeit* der Verwirklichung desselben annehme. — Zu weiterer Erklärung wollen wir einige spezielle Stellen behandeln. Kr. d. pr. V., S. 159, heisst es: »Die durch die Achtung fürs moralische Gesetz notwendige Absicht aufs höchste Gut und daraus fliessende Voraussetzungen der objektiven Realität desselben . . .»; S. 171: »Aber der subjektive Effekt dieses Gesetzes, nämlich die ihm angemessene und durch dasselbe auch notwendige *Gesinnung*, das praktisch mögliche höchste Gut zu befördern, setzt doch wenigstens voraus, dass das letztere *möglich* sei»; Kr. d. Urt., S. 373 Anm.: »Allein die Absicht, den Endzweck aller vernünftiger Wesen . . . zu befördern, ist doch eben durch das Gesetz auferlegt» und Rel., Vorr., S. 7 Anm.: »An diesem Zwecke nun, wenn er gleich durch die blosse Vernunft ihm vorgelegt wird, sucht der Mensch etwas, was er *lieben* kann; das Gesetz also . . . erweitert sich doch zum Behuf desselben zu Aufnehmung des moralischen Endzwecks der Vernunft unter seine Bestimmungsgründe». Aus diesen Zitaten, die vielfach vermehrt werden könnten, ergiebt sich ja mit vollkommener Evidenz, dass die moralische Willensrichtung auf das höchste

[1] R. VII 1, S. 184 Anm.

[2] Siehe z. B. Kr. d. pr. V., S. 2 u. 4, Kr. d. Urt., S. 347 und Rel., S. 6 Anm.

Gut *auf den Gegenstand selbst, nicht auf die Gesetzmässigkeit der Willensrichtung* geht. Man beachte besonders den Ausdruck »Absicht», der unzählige Male mit Variationen in Kants Lehre vom höchsten Gut vorkommt. — Von Bedeutung ist auch der eigentümliche Umstand, dass Kant in der Rel.[1] an der Stelle, wo er das höchste Gut behandelt, »Zweck» definiert als den »*Gegenstand einer Zuneigung,* d. i. einer unmittelbaren Begierde zum Besitz einer Sache, vermittelst seiner Handlung». Eine solche Definition für »Zweck» kommt anderwärts nicht vor, wenn nicht möglicherweise als etwas Entsprechendes zu betrachten ist, was in der Kr. d. pr. V.[2] auch im Zusammenhang mit der Darstellung des höchsten Gutes gesagt wird: »eine Absicht a priori ... d. i. ein Zweck, als Objekt (des Willens), welches ... als praktisch notwendig vorgestellt wird». Es ist klar, dass wenn die Bezeichnung »Zweck» auch den Gegenstand des Willens, der in der eigentlichen moralischen Willensbestimmtheit enthalten ist, in sich schliesst, eine solche Definition zu eng ist. — Wir können nun sagen, dass wenn Kant in der Grundl. von dem Objekt des moralischen Willens, im zweiten Teil der Analytik in der Kr. d. pr. V. von einem »Gegenstand der reinen praktischen Vernunft» und in der Met. d. S. von »Zwecken der reinen praktischen Vernunft» spricht, damit ein Objekt des reinen Willens gemeint ist, das ein solches nur deshalb ist, weil der darauf gerichtete Wille gesetzmässig, und also nicht selbst Gegenstand einer »Zuneigung» ist. Hier handelt es sich nämlich nur um Objekte der eigentlichen moralischen Willensbestimmtheit. Hingegen in der Dialektik der Kr. d. pr. V., zu Ende der Kr. d. Urt. und in der Rel. und ferner überall sonst, wo das höchste Gut oder der »Endzweck» behandelt wird, wird unter dem Ausdruck »Zweck» ein Objekt des reinen Willens verstanden, das zugleich selbst Bestimmungsgrund und damit Gegenstand der »Zuneigung» ist[3].

---

[1] Vorr., S. 7. [2] S. 160.

[3] Angesichts dieser Thatsachen erscheint es wunderlich, dass nicht *Hegler* in seiner im übrigen umständlichen Darstellung der Kantischen Lehre vom Zweck und seinem Verhältnis zur moralischen Willensbestimmtheit (a. a. O., S. 188—190, 199—201 und 265 ff.) die eben erwähnte Verschiedenheit in der Bedeutung fixiert hat, die Kant den Ausdrücken "Gegenstand der reinen praktischen Vernunft" und "Zweck des reinen Willens" in verschiedenen Fällen beilegt, obwohl sie so scharf ist, dass man auf verschiedene Schriften oder Hauptteile von Schriften hinweisen kann, wo konsequent *eine* der beiden Bedeutungen vorkommt. Infolge dieser Un-

89. Wenn nun aber auch nach dem Angeführten feststeht, dass Kant zwischen der eigentlichen moralischen Willensbestimmtheit und derjenigen, die eine Richtung auf das höchste Gut darstellt, scharf unterscheidet, und damit auch der Zweck oder das Objekt des Willens in beiden Fällen verschiedene Bedeutung hat, so ist doch auch das Angeführte hinreichend, um zu beweisen, dass nach Kant *die letztere Willensbestimmtheit ihren Grund in der ersteren hat.* Man beachte nur die Worte aus der Kr. d. pr. V., S. 132: »Das moralische Gesetz muss allein als der Grund angesehen werden, jenes und dessen Bewirkung oder Beförderung, sich zum Objekte zu machen» und S. 159: »Die durch die Achtung fürs moralische Gesetz notwendige Absicht aufs höchste Gut». Es ist im übrigen klar, dass, da das Sittengesetz das Prinzip aller Moralität ist, das höchste Gut nicht einmal *moralischer* Zweck sein würde und daher auf die Notwendigkeit einer Willensrichtung auf dasselbe keine praktischen Postulate gegründet werden könnten, wenn nicht die Richtung ihren Grund in der eigentlich moralischen hätte. Wir können also die genannte Abhängigkeit als sicher feststellen und wenden dazu Kants eigene Worte in der Kr. d. Urt., S. 347, an: »Das moralische Gesetz als formale Vernunftbedingung des Gebrauches unserer Freiheit verbindet uns für sich allein, ohne von irgend einem Zwecke als materialer Bedingung abzuhangen; aber es bestimmt uns doch auch, und zwar a priori, einen Endzweck, welchen nachzustreben es uns verbindlich macht, und dieser ist das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt.»

90. Aus den letztangeführten Worten erfahren wir auch, dass *das Gesetz a priori uns den Endzweck giebt.* Auch

---

terlassung werden ohne Unterschied Zitate neben einander oder einander gegenübergestellt, in denen mit den gemeinsamen Ausdrücken ganz Verschiedenes gemeint ist. So stellt er z. B. solche Stellen, wo Kant *das höchste Gut* zu dem moralischen Bestimmungsgrunde gehören lässt, anderen Stellen aus der Grundl. und der Analytik in der Kr. d. pr. V. gegenüber, wo der moralische Zweck aus dem Bestimmungsgrunde ausgeschlossen wird, um damit eine Verwirrung bei Kant konstatieren zu können, ohne zu bedenken, dass es sich um ganz verschiedene *Arten* von moralischem Zweck handelt. — Eines ähnlichen Fehlers machen sich *Karl Vorländer,* Der Formalismus der Kantischen Ethik, S. 72, und *M. Bollert,* Materie in Kants Ethik, Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd 13, H. 4, S. 491 ff., schuldig. — Am weitesten in unklarer Vermengung geht jedoch *Paulsen,* Immanuel Kant, Sein Leben und seine Lehre. Man lese S. 312—316 und S. 326 unten.

dieses liegt indessen schon in den vorher referierten Ausdrücken: »notwendige Absicht», »notwendige Gesinnung», wozu hier noch der Ausdruck für dieselbe Absicht: »zur reinen a priori gegebenen praktischen *Absicht*»[1] gestellt werden mag. Übrigens liegt es in der Natur der Sache, dass die Richtung auf das höchste Gut sonst nicht Pflicht sein würde und keine praktischen Postulate begründen könnte.

91. Es ist nun die Aufgabe zu zeigen, *wie die eigentliche moralische Willensbestimmtheit eine solche Erweiterung mit sich führen kann,* oder wie das formale Sittengesetz, trotzdem es an sich selbst nur die gesetzmässige Willensrichtung als wertvoll setzt, dennoch einen Endzweck geben kann, dessen *Verwirklichung* dem Willen als Bestimmungsgrund dienen soll, und zwar wie dieses a priori geschehen kann. Diese Untersuchungsaufgabe kann auch so formuliert werden: Wie kann das Sittengesetz als objektiver Bestimmungsgrund a priori einen Endzweck geben, dessen Verwirklichung selbst objektiver Bestimmungsgrund ist? Neben dieser Aufgabe geht eine andere nebenher, nämlich die zu zeigen, *wie das Interesse für die Verwirklichung eines Zwecks moralischer subjektiver Bestimmungsgrund sein kann, ohne dass damit die Forderung der Reinheit des moralischen Willens oder Unabhängigkeit von jeder Affektion der Sinnlichkeit zu nichte wird.*

Wenden wir uns nun *der erstgenannten Aufgabe* zu. Wir finden sie behandelt und gelöst in der Vorrede zur Rel. in einer Anmerkung[2]. Wir *referieren* daher den Inhalt dieser Anmerkung in ihrem Zusammenhang. Der Satz: es giebt einen Gott, also auch ein höchstes Gut, ist als ein aus der Moral hervorgehender Glaubenssatz ein synthetisches Urteil a priori, das, obwohl es nur in praktischer Beziehung angenommen wird, doch über den Begriff der Pflicht hinausgeht. Wie aber ist ein solcher Satz möglich? »Den Schlüssel zur Auflösung dieser Aufgabe, soviel ich davon einzusehen glaube, kann ich hier nur anzeigen, ohne sie auszuführen.» Zweck ist Gegenstand einer Zuneigung. Ein objektiver Zweck ist der, der als solcher uns von der blossen Vernunft gegeben wird. Der Zweck, der die unumgängliche und zugleich hinreichende Bedingung für alle übrigen enthält, ist der Endzweck. Subjektiver Endzweck, den jedes vernünftige zur Sin-

[1] Kr. d. pr. V., S. 169. [2] S. 6.

nenwelt gehörige Wesen *hat,* ist die Glückseligkeit, und alle praktischen Sätze, die diesen Endzweck zum Grunde haben, sind empirisch. Dass aber jedermann das höchste in der Welt mögliche Gut zum Endzweck machen *soll,* ist ein synthetischer praktischer Satz a priori, der über den Begriff von Pflichten in der Welt hinausgeht und einen Effekt derselben hinzufügt, der in den moralischen Gesetzen nicht enthalten ist. Diese gebieten nämlich, von jedem Resultat abzusehn und dadurch die Pflicht zum Gegenstand der höchsten Achtung zu machen, ohne uns einen Zweck vorzulegen, der der Auferlegung der Pflicht zu Grunde liegen und Triebfeder zur Erfüllung derselben sein müsste. Der Mensch *könnte* auch genug damit haben. Für ihn ist es genug, dass er seine Pflicht thut, der Ausgang sei welcher er wolle. Nun ist es aber eine der unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen, bei allen Handlungen auf das Resultat Rücksicht zu nehmen, um in diesem etwas zu finden, das ihm als »*Absicht*» (»nexus finalis») dienen und das er lieben kann, da das Gesetz ihm nur Achtung eingiebt. Obwohl das Gesetz dieses Bedürfnis nicht anerkennt, erweitert es sich doch um seinetwillen und nimmt den moralischen Endzweck der Vernunft unter seine Bestimmungsgründe auf: »das ist, der Satz: mache das höchste in der Welt mögliche Gut zu deinem Endzweck, ist ein synthetischer Satz a priori, der durch das moralische Gesetz selber eingeführt wird, und wodurch gleichwohl die praktische Vernunft sich über das letztere erweitert, welches dadurch möglich ist, dass jenes auf die Natureigenschaft des Menschen, sich zu allen Handlungen noch ausser dem Gesetz einen Zweck denken zu müssen, bezogen wird, (welche Eigenschaft desselben ihn zum Gegenstande der Erfahrung macht) und ist (gleichwie die theoretischen und dabei synthetischen Sätze a priori) nur dadurch möglich, dass er das Prinzip a priori der Erkenntnis der Bestimmungsgründe einer freien Willkür in der Erfahrung überhaupt enthält, sofern diese, welche die Wirkungen der Moralität in ihren Zwecken darlegt, dem Begriff der Sittlichkeit als Kausalität in der Welt, objektive, obgleich nur praktische Realität verschafft». — Und dann wird auf gewöhnliche Weise der Schluss bezüglich der Annahme der Existenz Gottes gezogen.

Man beachte, dass das Angeführte, das den Schlüssel zur Lösung unseres Problems enthalten soll, ein zusammenhän-

gendes Ganzes und nicht eine Reihe herausgerissener Äusserungen ist. Es kann daher nicht als unberechtigt erachtet werden, diese Stelle einer Darstellung der Kantischen Lehre im fraglichen Punkt *zu Grunde* zu legen, obwohl eine Parallelstelle zu dem Ganzen in andern Schriften Kants nicht vorkommt. Diese Berechtigung steigt, wenn es sich erweist, dass der Inhalt in voller Übereinstimmung steht mit andern Schriften. Andererseits müssen wir natürlich berechtigt sein, die Stelle an der Hand dessen zu deuten, was wir im übrigen aus Kants Schriften kennen, um so mehr wenn eine solche Deutung zu einem klaren Verständnis des Ganzen führt.

92. Wir haben oben gesehen, dass der kategorische Imperativ die Forderung ausdrückt, dass der empirische Wille, der mit subjektiven Bestimmungsgründen behaftet ist, das Prinzip der Autonomie als höchsten Bestimmungsgrund setzt ohne Rücksicht auf einen Zweck, der hierdurch verwirklicht werden soll. Diese Forderung schliesst in sich, dass es für den Willen als solchen unbedingt gut ist, sich nach dem Prinzip der Autonomie zu bestimmen, mithin für den empirischen und daher mit subjektiven Bestimmungsgründen behafteten Willen unbedingt gut, sie trotz ihres Widerstandes dem Prinzip unterzuordnen. Deshalb, weil in dem Imperativ besonders auf einen solchen Willen wie den letztgenannten Rücksicht genommen wird, wird in denselben nicht ein psychologisches Element aufgenommen. Der Imperativ bezieht sich nämlich seinem Wesen gemäss auf den Willen überhaupt, obgleich sein allgemeiner Inhalt nur in seiner *Anwendung* auf den empirischen Willen als real gegeben ist[1]. — Nun heisst es an der aus der Rel. angeführten Stelle, dass das Sittengesetz *eigentlich* nur fordert, dass der Mensch seine Pflicht ohne Rücksicht auf irgendwelche Folgen erfüllt. Alle Menschen sollten auch »genug haben an» einer Pflichterfüllung ohne weiteres. Nun aber haben alle vernünftigen Wesen in der Sinnenwelt (die Menschen) bei ihrem Handeln das Bedürfnis nach einem Zweck, auf dessen Verwirklichung sie sich als auf etwas Wertvolles richten können. Aus diesem Grunde muss das Sittengesetz, um überhaupt im Menschen wirksam sein zu können, *sich erweitern,* um dieses Bedürfnis zu befriedigen: es bestimmt ihm einen moralischen Zweck, für dessen Verwirklichung er ein Interesse haben kann. Dieses, obwohl das

[1] Siehe oben S. 297.

Sittengesetz an und für sich nichts mit dem genannten Bedürfnis zu schaffen hat, es »nicht anerkennt». Da der vom Sittengesetz gegebene Zweck als solcher die Bedingung für die Aufstellung aller anderen Zwecke sein muss, ist er ein *Endzweck*, »summum bonum». Da nun indessen die reine praktische Vernunft, die den Endzweck giebt, universalen Charakters ist, so ist auch dieser Endzweck *universal:* das höchste Gut, das in der Welt zu verwirklichen überhaupt möglich ist. Auf diese Weise gelangt das Sittengesetz erweitert zu der Fassung: Mache dir das höchste in der Welt mögliche Gut zum Endzweck! — Eine weniger bedeutende Anmerkung mag hier hinzugefügt werden. Der Wortlaut selbst bei Kant: »der Mensch sollte genug daran haben u. s. w.», »das Sittengesetz erkennt nicht an» könnte vielleicht zu dem Glauben führen, dass das Sittengesetz an und für sich etwas von dem Menschen verlangte, das er nicht realisieren kann. Es ist ja aber ein bei Kant ständig wiederkehrender Satz: »Du sollst, also du kannst», »ultra posse nemo obligatur». Im übrigen ist es ja klar, dass es sich hier um eine *Erweiterung* des Sittengesetzes handelt, also nicht um eine *Modifizierung* einer *absoluten* Forderung aus Rücksicht auf das Unvermögen des Menschen. Die Worte können daher nichts anderes enthalten, als dass das Sittengesetz *an sich* nicht Rücksicht auf das Bedürfnis nimmt.

Man beachte nun den *scharfen Unterschied zwischen dem ursprünglichen und dem »erweiterten» Sittengesetz.* Das erstere als Imperativ bezieht sich zwar speziell auf den mit subjektiven Bestimmungsgründen behafteten Willen, aber dies bedeutet nur, dass ein Satz mit an sich universellem Charakter in seiner Anwendung auf den empirischen Willen im Imperativ ausgesagt wird. Das erweiterte Sittengesetz hingegen *stützt* sich seiner Natur gemäss auf eine Eigenschaft des in der Erfahrung gegebenen Begehrungsvermögens, die überhaupt nicht ohne Rücksicht auf die Erfahrung bestimmt werden kann. Diese Eigenschaft besteht in seinem Charakter, stets die Verwirklichung eines Zwecks als etwas Gutes anzustreben, mithin von Interesse für diese Verwirklichung bestimmt zu sein.

93. Wir gehen nunmehr in der Deutung der aus der Rel. angeführten Stelle weiter. Da das Sittengesetz, indem es den Endzweck bestimmt, über sich selbst hinausgeht und

dieser mithin nicht in seinem Begriff liegt, ist der Satz: Mache das höchste in der Welt mögliche Gut zum Endzweck, im Verhältnis zum Sittengesetz an sich ein *synthetischer* praktischer Satz. Die Synthese liegt hier natürlich in der Verbindung zwischen dem reinen (vom Sittengesetz bestimmten) Willen und seiner Richtung auf einen Endzweck. Das Sittengesetz bestimmt ursprünglich den reinen Willen oder den vom Gesetz bestimmten Willen als unbedingt gut und fordert ihn also unbedingt. *Daneben* aber bestimmt es in unserem Satz die von der Verwirklichung eines gewissen Objekts bestimmte Richtung als unbedingt wertvoll, d. h. bezieht sie auf das Prinzip des unbedingten Wertes, den reinen Willen. Doch liegt nicht die letztere Willensrichtung auf die Weise in dem reinen Willen eingeschlossen, dass ihre Zugehörigkeit zu demselben aus dem *Begriff* reiner Wille eingesehen werden kann. Weiter ist zu beachten: weil die *reine* praktische Vernunft den Endzweck setzt, wird er *a priori* gesetzt. Der Satz ist also ein synthetischer praktischer Satz *a priori*, und zwar können wir mit Rücksicht auf das zuvor Erörterte hinzufügen, giltig nur für den empirischen Willen. Nun haben wir schon oben gefunden, dass das Sittengesetz an sich selbst ein synthetischer praktischer Satz a priori ist. Es ist ein Faktum der reinen praktischen Vernunft, gegeben im Pflichtbewusstsein. Die reine Vernunft ist nämlich praktisch in und mit dem Gedanken, den das Sittengesetz enthält, indem derselbe mit absoluter Selbständigkeit eine Kausalität des Begehrungsvermögens in der moralischen Nötigung konstituiert und damit selbst eine (immanente) reine praktische Vernunft ist. Daher hat auch der Satz absolute Realität (Realität an sich selbst)[1]. Der hier in Betracht kommende synthetische Satz a priori aber, in welchem mit dem Sittengesetz selbst ein Endzweck verknüpft wird, bezieht sich ja nur auf den in der Erfahrung gegebenen Willen und scheint daher nicht wie der vorige als ein Faktum der *reinen* praktischen Vernunft betrachtet werden zu können. *Welcher Art ist dann seine Giltigkeit?* Dadurch, dass sie Antwort auf diese Frage geben, besitzen unserer Meinung nach die letzten in extenso angeführten Worte unserer Stelle ihre Bedeutung für das Verständnis des Kantischen Satzes.

94. Bevor wir aber uns der Untersuchung zuwenden, wie

[1] Siehe oben S. 255.

der Satz als ein synthetischer Satz a priori Giltigkeit haben kann, müssen wir zusehn, wie er *rein logisch möglich ist.* Es ist eine bei Kantforschern[1] oft vorkommende Anmerkung gegen Kant, er lasse das Sittengesetz *einerseits* bestimmen, dass der Wille in seinem Handeln von dem Prinzip der Gesetzmässigkeit objektiv bestimmt sei, unabhängig von jedem Zweck, der damit erreicht werden soll, *andererseits* aber lasse er es bestimmen, dass der Wille, objektiv gesehen, bei seinem Handeln das höchste Gut zum Bestimmungsgrund annimmt. Welche *Bedeutung* aber liegt in dem Satze, dass der Wille in seinem Handeln, objektiv gesehen, sich unabhängig von jedem zu verwirklichenden Zweck bestimme? Wie wohl aus Kants ganzem ethischen Standpunkt hervorgeht, ist die Bedeutung die, dass der Wille, damit der Wert seines Handelns nicht in einer Befriedigung des Interesses, sondern in dem Handeln selbst liege, als objektiven Bestimmungsgrund nur die Gesetzmässigkeitsform der Willensrichtung haben kann. Ein zu verwirklichender Zweck kann nämlich, wenn er als primärer Bestimmungsgrund dienen soll, Bedeutung für den Willen nicht anders als dadurch besitzen, dass er als verwirklicht Befriedigung des Interesses mit sich führend gedacht wird. Es ist hiernach klar, dass, wenn der zu verwirklichende Zweck irgendwie den Willen unabhängig von der Relation zum Interesse objektiv bestimmen könnte, eine davon bestimmte Willensrichtung sehr wohl als in dem absolut guten Willen enthalten gedacht werden könnte, und die Forderung absoluter Unabhängigkeit von Zwecken keine Anwendung finden würde. Ist der Zweck *primärer* Bestimmungsgrund, so tritt nun zwar die Abhängigkeit vom Interesse unbedingt ein. Ist aber, wie beim höchsten Gut, der Zweck *sekundärer* Bestimmungsgrund, so trifft dieses nicht ein. Objektiver Bestimmungsgrund ist hier der Gedanke an die von Interesse für den Zweck, subjektiv oder pathologisch gesehen, bestimmte Willensrichtung, sofern sie moralischen Wert besitzt oder eine Bestimmtheit des Prinzips alles moralischen Wertes, des reinen Willens, ist, also nicht die Befriedigung des Interesses: die Glückseligkeit[2]. Dass dieser Gedanke den Willen *subjektiv* nur in einem Interesse für die Verwirklichung des Objekts bestimmt, bedeutet nicht, dass die Handlung ihren *Wert* in der Befriedigung eines Interesses hat. Das Interesse ist näm-

[1] Siehe z. B. *Hegler,* a. a. O. [2] Vgl. R. VII, 1, S. 185 Anm.

lich in diesem Fall durchweg bewirkt durch die Einsicht in den moralischen Wert der von ihm subjektiv bestimmten Willensrichtung, welche Einsicht Realität a priori hat, unabhängig von jedem vorhandenen Interesse. Es ist bloss der phänomenale Ausdruck der *Macht,* die der unabhängig von jedem Interesse objektiv giltige Gedanke an den Wert der Willensrichtung über den Willen hat — ganz wie das ursprüngliche moralische Interesse für die Gesetzmässigkeit, in der Achtung vorhanden, nur ein phänomenaler Ausdruck des Vermögens des Sittengesetzes ist, durch sich selbst den Willen zu bestimmen. Es besteht mithin kein Selbstwiderspruch in Kants Lehre, dass die Gesetzmässigkeit einerseits Bestimmungsgrund des Willens unabhängig von jedem zu verwirklichenden Zwecke sein soll, und dass andererseits das höchste Gut sein Bestimmungsgrund sein soll. — Dass der Wille ursprünglich nur für die Gesetzmässigkeit interessiert ist, gleichzeitig aber Interesse für die Verwirklichung des höchsten Guts hat, lässt sich denken, wenn das letztere Interesse durchweg bewirkt ist durch den Gedanken an den moralischen Wert der davon bestimmten Willensrichtung oder durch den Gedanken an diese Richtung als eine Bestimmtheit des reinen Willens. Er hat dann das Interesse nur auf Grund dieser seiner Eigenschaft. — Der Klarheit wegen vergleichen wir das hier bestehende Verhältnis mit dem, das bei den in der Met. d. S. behandelten Zwecken besteht. Für *diese* fehlt bei dem moralischen Willen jedes *Interesse,* sofern zu einem solchen ein patologisches Moment gehört. Sie stellen bloss Richtungspunkte für den gesetzmässigen Willen dar, welche angeben, welche Willensrichtung gesetzmässig ist. Hier hingegen ist bei dem moralischen Willen wirklich ein *Interesse für die Verwirklichung des Zwecks* vorhanden, obwohl es konstituiert ist nur durch den Gedanken an den moralischen Wert des davon subjektiv bestimmten Willens. In beiden Fällen liegt der Wert zwar nur in der Willensrichtung — kein moralischer Wert ausser dem autonomen Willen: die vom Interesse für die Verwirklichung des höchsten Gutes subjektiv bestimmte Willensrichtung ist von moralischem Werte nur als eine Bestimmung dieses Willens —, in ersterem Falle aber ist in der Willensrichtung, rücksichtlich ihres Wertes, kein sinnliches Element enthalten, während im letzteren zur Willensrichtung als wert-

voller ein Interesse gehört, das ein sinnliches Element, »Zuneigung», enthält.

95. Um zu weiterer Klarheit in dieser Frage zu kommen, untersuchen wir, in welcher Hinsicht der *Verwirklichung des Endzwecks* von Kants Standpunkt aus *moralischer Wert* zugesprochen werden kann. Wir untersuchen da zunächst, ob sie als solche moralisch notwendig oder vom Sittengesetz geboten ist. Nach verschiedenen Stellen in der *Kr. d. pr. V.* scheint das der Fall zu sein. S. 136 heisst es: »Es ist a priori (moralisch) notwendig, *das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen*». S. 137 heisst es, dass das moralische Gesetz phantastisch sein würde, wenn nicht das höchste Gut, das zu *befördern* es gebietet, möglich wäre. Man beachte jedoch die Abschwächung im Ausdruck »befördern» gegenüber dem früheren »hervorbringen». Die Abschwächung wird noch stärker weiter unten S. 143, wo es heisst, dass die reine praktische Vernunft das höchste Gut als *möglich* denken muss, »weil ein Gebot derselben ist, zu dessen Hervorbringung alles Mögliche beizutragen». S. 147 kehren die Ausdrücke »praktisch notwendig» und »befördern» wieder. *Aber* es ist zu beachten, dass der Abschnitt, in dem diese Worte vorkommen, mit den Worten eingeleitet wird: »Die Bewirkung des höchsten Gutes in der Welt ist das notwendige Objekt eines durchs moralische Gesetz bestimmbaren Willens». Man darf danach als Kants Meinung ansehen, dass die *ursprüngliche* moralische Notwendigkeit nur die ist, dass man sich die Verwirklichung des höchsten Guts zum *Ziel* setzt und dass erst in Beziehung auf diese Absicht die Verwirklichung selbst moralisch notwendig wird. Dasselbe Verhältnis treffen wir auf S. 149, Abschn. V. In der Einleitung heisst es, dass die Existenz Gottes als die Voraussetzung für die Möglichkeit der Verwirklichung des höchsten Guts angenommen werden muss, »(welches Objekt unseres Willens mit der moralischen Gesetzgebung der reinen Vernunft notwendig verbunden ist)». Und S. 150 kehrt dann der Ausdruck wieder, dass es Pflicht ist, das höchste Gut zu befördern. Indessen kommt hier auch der Ausdruck vor: »wir *sollen* das höchste Gut zu befördern suchen» (man beachte: nur »zu befördern *suchen*») und S. 151: »zur Pflicht gehört nur die Bearbeitung zu Hervorbringung und Beförderung» u. s. w. und weiter unten wird vom höchsten Gut gesagt, es sei ein uns durchs moralische Gesetz

gegebener Zweck. Aus dem zuletzt Angeführten scheint hervorzugehn, dass die Pflicht eigentlich *nur* fordert, dass man die Verwirklichung des höchsten Guts zu seinem Bestimmungsgrund macht und daher aus aller Kraft dasselbe zu befördern *sucht*. Noch bestimmter heisst es S. 155: »Das moralische Gesetz gebietet, das höchste mögliche Gut in einer Welt mir zum letzten Gegenstande alles Verhaltens zu machen». S. 160 wird gesagt, dass die Existenz Gottes in praktischer Absicht, d. i als eine Bedingung der Möglichkeit eines Objekts für den durch das Sittengesetz bestimmten Willen angenommen wird. Im Abschn. VII wird die Darstellung mit folgenden Worten eingeleitet: »Um ein reines Erkenntnis *praktisch* zu erweitern, muss eine *Absicht* a priori gegeben sein, d. i. ein Zweck, als Objekt (des Willens), welches . . . praktisch notwendig vorgestellt wird». Gleich darauf aber heisst es, dass das moralische Gesetz die Existenz des höchsten Gutes gebiete. Weiter unten S. 161 heisst es wieder, das Sittengesetz gebiete, dass man sich *das höchste Gut zum Objekt* mache. Ähnlich S. 171 oben. Auf derselben Seite, Mitte, wird gesagt, die moralisch notwendige *Absicht* auf das höchste Gut setze für ihre Möglichkeit voraus, dass es möglich sei. — In der *Kr. d. Urt.* herrscht nicht die mindeste Zweideutigkeit in diesem Punkt. Es heisst dort mit der grössten Bestimmtheit, dass es in Ansehung des höchsten Gutes Pflicht sei, dasselbe sich zum *Endzweck* zu machen und nichts anderes. S. 348 heisst es: »Diesen (den Endzweck) nun, so viel . . . in unserem Vermögen ist, zu befördern, wird uns durch das moralische Gesetz geboten, der Ausschlag, den diese Bemühung hat, mag sein, welcher er wolle, die Erfüllung der Pflicht besteht in der Form des ernstlichen Willens, nicht in den Mittelursachen des Gelingens»[1]. Weiter sei S. 372 angeführt: Das Objekt der Gottesidee kann nicht als Faktum gelten, »weil, ob zwar die Notwendigkeit der Pflicht für die praktische Vernunft wohl klar ist, doch die Erreichung des Endzwecks derselben, sofern er nicht ganz in unserer Gewalt ist, nur zum Behuf des praktischen Gebrauchs der Vernunft angenommen, also nicht so wie die Pflicht selbst, praktisch notwendig ist». — Kants Stellung zum fraglichen Punkt in der *Rel.* ist aus der daraus angeführten Stelle klar. Der Satz lautet ja: Mache dir das höchste Gut zum *Endzweck*. — Wir haben diese weitläuftige Reihe von Zitaten gegeben, damit

[1] Vgl. S. 347 und 355.

man nicht durch gewisse Äusserungen, die für sich genommen dahin gedeutet werden könnten, zu der Auffassung geführt werde, Kant *meine* wirklich etwas so Unsinniges, wie dass die Verwirklichung selbst, die partielle oder totale, an und für sich Pflicht wäre. Das würde im offenbarsten Widerspruch mit seiner ganzen Grundanschauung stehn. Es würde nämlich bedeuten, dass die pflichtmässige Willensrichtung selbst nicht an sich das absolut Gute wäre. Damit der vollständige moralische Wert erreicht werde, würde daneben die Erreichung eines bestimmten Zwecks erforderlich sein. Aus dem Angeführten dürfte nun hervorgehn, dass ein solcher Widerspruch wenigstens im Ganzen nicht Kant zur Last gelegt werden kann, wenn auch eine oberflächliche Betrachtungsweise dazu führen könnte. Vielmehr hat die Verwirklichung des Endzwecks Wert nur als *Bestimmungsgrund* des Willens. Dass Kant selbst durch Undeutlichkeit in gewissen Ausdrücken zu einer solchen Auffassung Anlass giebt, lässt sich indessen nicht völlig bestreiten. Wir werden auch im Folgenden den Erklärungsgrund für diese Undeutlichkeit finden.

Es könnte scheinen, als ob der Ausdruck »das höchste Gut» selbst darauf hindeute, dass die Verwirklichung des Endzwecks selbst das eigentlich Wertvolle sei. Es ist aber zu beachten, dass dieser Ausdruck nur eine Intensivierung des allgemeinen Ausdrucks »das Gute» ist, worunter Kant nur »das *Objekt* einer praktischen Vernunft» versteht oder das, auf dessen Verwirklichung der Wille gerichtet ist, unangesehn ob der Wert selbst darin liegt oder in der blossen Willensrichtung, und ob es gleichzeitig als Bestimmungsgrund oder bloss als Richtungspunkt dient[1]. »Das höchste Gut» ist also gleichbedeutend mit »Endzweck des Willens», ob nun darunter sein vollständiger Zweck, soweit er *sowohl* als *reiner als auch* als *empirischer* Wille betrachtet wird, oder *bloss* sein *moralischer* Endzweck verstanden wird.

Es ist indessen klar, dass, gleichwie die reine Willensrichtung auf das Gesetz nur in dem Gefühl der Achtung vorhanden ist und, wenn sie wirklich das Handeln bestimmt, ein Gefühl moralischer Befriedigung mit sich führt[2], so die Willensrichtung auf das höchste Gut nur in einem von dem Gedanken an den moralischen Wert der Willensrichtung bewirkten Interesse für die Verwirklichung desselben vorhanden

[1] Kr. d. pr. V., S. 70. [2] Kr. d. pr. V., S. 143.

ist[1], und diese Verwirklichung daher ein Gefühl moralischer Befriedigung mit sich führen muss. Wie aber die eigentliche moralische Befriedigung der Handlung nicht ihren *moralischen* Wert giebt oder einen Wert für den moralischen Willen bezeichnet[2], obwohl sie etwas *subjektiv* Gutes ist, so berührt sie auch bei Verwirklichung des höchsten Guts nicht dessen *moralischen* Wert, sondern kann nur als ein subjektiv Gutes betrachtet werden.

96. Wir gehen nun nach dieser eingeschobenen Untersuchung über die logische Möglichkeit des hier zu behandelnden Satzes und im Zusammenhang damit über den moralischen Wert der Verwirklichung des höchsten Gutes über zu dem eigentlichen Problem, *wie der Satz giltig sein kann als ein synthetischer Satz a priori, der sich auf den empirischen Willen bezieht,* und versuchen daher eine Deutung der letzten Worte unserer aus der Rel. angeführten Stelle[3]. Da der synthetische Satz a priori, um den es sich hier handelt, rücksichtlich seiner Möglichkeit mit den theoretischen synthetischen Sätzen a priori verglichen wird (»und ist gleichwie die theoretischen und dabei synthetischen Sätze a priori nur dadurch möglich u. s. w.»), so dürfte es sich zur Beleuchtung des vorliegenden Falles empfehlen, eine vorbereitende Untersuchung über die Möglichkeit dieser Sätze nach Kants Lehre anzustellen. — Wie bekannt, will er nach der transszendentalen Methode ihre Giltigkeit dadurch beweisen, dass er sie auf gewisse apriorische Formen des Erkenntnisvermögens bezieht, von welchen gezeigt wird, dass sie als notwendige Bedingungen der Erfahrung Giltigkeit besitzen mit Bezug auf jedes in derselben gegebene Objekt. Diese Formen sind einerseits der Raum und die Zeit, andererseits die Kategorien. Die ersteren sind Formen der Sinnlichkeit, oder notwendige Weisen ihrer Rezeptivität. Damit ist unmittelbar gegeben, dass sie Formen der Erfahrung sind. Sie sind es in der Weise, dass sie dieselbe formal konstituieren, sofern man sie aus dem Gesichtspunkt betrachtet, dass sie ein Ganzes von *Anschauungen* darstellt. Als Formen der Erfahrung aber besitzen sie auch universale empirische Realität, d. h. sind Formen aller Erfahrungsobjekte. Da nun eben das Anschauungselement in der Erfahrung die Seite derselben ausmacht, die

[1] Siehe oben S. 470. [2] Kr. d. pr. V., a. a. O.

[3] Siehe oben S. 466 u. 469.

ausdrückt, dass die Objekte derselben ein a posteriori Gegebenes enthalten, so ist es klar, dass Raum und Zeit die Formen der Erfahrungsobjekte ausmachen, die sie eben zu *Erfahrungs*gegenständen machen. Die Kategorien hingegen sind Formen des Verstandes. Als solche werden sie nicht so leicht wie Raum und Zeit als Formen der Erfahrung erkannt. Erst durch eine transszendentale Deduktion, in welcher gezeigt wird, dass sie als Regeln für die Synthesis der transszendentalen Einbildungskraft in Raum und Zeit der Beziehung der Anschauungen auf Objekte zu Grunde liegen, wird dieses nachgewiesen. Sie sind also Formen der Erfahrung in dem Sinne, dass sie derselben ihre *Objektivität* geben, und damit Formen der Erfahrungsobjekte als *Objekte.* Es ist hierbei zu beachten, dass, wenn die Seite des Erkenntnisvermögens, durch welche die Erfahrung eine *Erfahrung, aposteriorische* Erkenntnis, ist, wenn m. a. W. die Sinnlichkeit nicht apriorische Formen hätte, auf welche die Kategorien sich beziehen können, man von ihnen nicht sagen könnte, dass sie der Erfahrung Objektivität verleihen, mithin von ihnen auch nicht beweisen könnte, dass sie objektive Giltigkeit besitzen. Das Resultat ist nun also, dass Raum und Zeit Formen der Erfahrungsobjekte sind, indem sie als Formen der Sinnlichkeit diese zu Objekten einer *Erfahrung* machen, die Kategorien hingegen Formen derselben Objekte sind, indem sie als Regeln für die Synthese in Raum und Zeit sie *zu dem, was sie* sind, zu *Objekten,* machen, d. h. der *Erfahrung ihre Objektivität* geben. Die synthetischen Sätze a priori, die sich auf Raum und Zeit beziehen, die Sätze der reinen Mathematik einerseits, und diejenigen, die sich auf die Kategorien als Regeln für die Synthese der transszendentalen Einbildungskraft beziehen, die transszendentalen Grundsätze, andererseits, haben nun jede für sich objektive Giltigkeit, natürlich nur mit Bezug auf die Erfahrung.

Findet sich nun bei dem uns hier beschäftigenden synthetischen praktischen Satze a priori eine Erfahrung, deren Bedeutung der entspricht, die die Erfahrung bei den theoretischen synthetischen Sätzen a priori hat? Es heisst von unserm Satz, dass er »nur dadurch möglich ist, dass er das Prinzip a priori der Erkenntnis der Bestimmungsgründe einer freien Willkür in der Erfahrung überhaupt enthält, sofern diese, welche die Wirkungen der Moralität in ihren Zwecken darlegt, dem

Begriff der Sittlichkeit als Kausalität in der Welt objektive, obgleich nur praktische Realität verschafft.» Es handelt sich um die Bestimmungsgründe für eine in der Erfahrung vorkommende freie Willkür — also um ein freies, aber sensibles Begehrungsvermögen nach Begriffen —, welche Willkür die Sittlichkeit als Kausalität in ihren Zwecken realisiert[1]. Nun wissen wir, dass Kant hier unter »Zwecken» solche Objekte der Willkür versteht, die ihm zum Bestimmungsgrund dienen und für welche er in Übereinstimmung damit Interesse, »Zuneigung», hegt. Gemeint ist also, dass die fragliche Willkür die Moralität eben mit Rücksicht auf ihre Natureigenschaft realisiert.

Weiter fragen wir: *findet sich hier etwas dem Raum und der Zeit Analoges, insofern diese nämlich apriorische Formen der Sinnlichkeit überhaupt und damit des Erfahrungsgegenstandes als solches sind?* Es heisst, dass die praktische Vernunft (in und mit unserem Urteil) sich über das Sittengesetz erweitert, was auf die Weise möglich ist, dass das Sittengesetz auf die Natureigenschaft des Menschen bezogen wird, zu allen seinen Handlungen sich auch einen Zweck (in der angegebenen Bedeutung) zu denken, »welche Eigenschaft desselben ihn zum Gegenstande der Erfahrung macht». Nun bezieht sich zwar »ihn» auf »den Menschen». Offenbar aber handelt es sich um den Menschen, aus praktischem Gesichtspunkt oder als Willen betrachtet. Es scheint daher, als sei gemeint, dass die Natureigenschaft, die den Willen als sensibel konstituiert oder ihn zu einem Erfahrungsgegenstande macht, die ist, dass er bei seinen Handlungen einen Zweck hat, auf den er (mit Zuneigung) gerichtet ist. Ganz wie das Erfahrungsobjekt überhaupt als solches durch Raum und Zeit konstituiert wird, wird der empirische Wille als empirischer durch die genannte Natureigenschaft konstituiert. Alles weist darauf hin, dass dieses Kants Meinung ist. Vor allem die Verba formalia in der Parenthese. Dann auch der in dem angeführten Abschnitt angedeutete Parallelismus mit dem Nachweis der Giltigkeit bei theoretischen synthetischen Sätzen a priori. Gleichwie die Kategorien als Regeln für die Synthese der transszendentalen Einbildungskraft sich auf die Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, beziehen und erst dadurch die Erkenntnis eines in

[1] Die Worte "diese, welche die Wirkungen u. s. w." beziehen sich auf "Willkür", nicht auf "Erfahrung", wie das aus dem Ausdruck "in ihren Zwecken" hervorgeht.

der Erfahrung gegebenen Objektes möglich ist, und gleichwie dadurch der transszendentale Verstandesgrundsatz möglich ist, so bezieht sich das Sittengesetz hier als bestimmender Endzweck auf die Natureigenschaft des Willens und macht so die Erkenntnis der Bestimmungsgründe eines in der Erfahrung vorkommenden *sittlichen* Willens möglich, wodurch das damit gebildete synthetisch *praktische* Urteil a priori Giltigkeit hat. Schliesslich kann Kants strenges Festhalten an dem erweiterten Sittengesetz als einem *apriorischen* Urteil angeführt werden. Wie kann man glauben, dass Kant so weit von seinen Prinzipien abgehen sollte, dass er den Satz als apriorisch annähme, gleichwohl aber eine rein *empirische* Erkenntnis des Willens voraussetzte? — Indessen ist hierbei zu beachten, dass die erwähnte Natureigenschaft, rein *theoretisch* gesehen, empirisch gegeben ist. Geht man von dem *Erkenntnisvermögen* als Erkenntnis von Objekten überhaupt gebend aus, so muss die Eigenschaft, Interesse für die Verwirklichung des Zwecks zu hegen und davon zum Handeln bestimmt zu werden, als eine faktische psychische Eigenschaft des menschlichen Subjektes betrachtet werden, in ihrer Faktizität wie jedes andere Erfahrungsobjekt durch die allgemeinen Bedingungen der Erfahrung überhaupt konstituiert. *Hier* aber wird nur gesagt, dass die Eigenschaft *praktisch* gesehen ursprünglich ist, insofern als sie die notwendige Weise darstellt, wie der *Wille* (das Vermögen der Kausalität durch Vorstellung) als sensibel funktioniert, d. h. seine Sensibilität selbst. Wie die Grundformen des *Erkenntnisvermögens*, die Kategorien, nur dadurch, dass sie in der Zeitform wirken, empirische Realität haben oder sensible Erkenntnis geben, so wird hier von der Grundform des *Willens* gesagt, dass sie empirische Wirklichkeit nur besitzt, sofern sie auf die genannte Weise funktioniert. Die Natureigenschaft ist mit einem Wort nicht eine ursprüngliche Form der *theoretischen* Sinnlichkeit sondern der *praktischen*. Auch ist ja der Satz ein synthetischer *praktischer* Satz a priori. — Wenn wir nun auf diese Weise a priori dem empirischen Willen die erwähnte Natureigenschaft zuschreiben, so ist doch damit nicht gesagt, dass das im Begriff des empirischen Willens läge — wie man wohl sagen kann, dass es in seinem Begriff liegt, empirische Bestimmungsgründe zu haben. Vielmehr muss die genannte Natureigenschaft wirklich psychologisch gegeben sein, um a priori auf den Willen

bezogen werden zu können. Sie ist nämlich ganz unmöglich anders zu *denken* als auf der Grundlage einer Erfahrung. Insofern wird hier immer auf die Psychologie Bezug genommen. Die Apriorität der genannten Natureigenschaft bedeutet nur, dass sie, damit der reine Begriff des *Willens* irgendwelche objektive Bedeutung habe, schon gegeben sein muss. So werden *Raum* und *Zeit* vorausgesetzt, damit der Begriff des *Objektes* überhaupt für mich Realität haben könne. — Indessen ist in jedem Fall diese Lehre von der Natureigenschaft als einer apriorischen Form des Willens etwas, was von Kant nur angedeutet, nicht näher ausgeführt wird. Aber er sagt ja auch selbst, dass er hier überhaupt nur andeuten will, wie die Giltigkeit des Satzes erklärt werden kann, und einen andern Weg, den Inhalt dieser Andeutung zu erklären, als Kants Meinung von der Natureigenschaft in unserer Weise aufzufassen, kann ich nicht sehen.

Wir haben nun gefunden, dass den apriorischen Formen der Sinnlichkeit aus theoretischem Gesichtspunkt die Natureigenschaft des Willens entspricht. Dass hier bei unserem Satz etwas vorhanden ist, das *den Formen des reinen Verstandes — den Kategorien* — entspricht, nämlich *das Sittengesetz*, ist bereits angedeutet worden.

Es ist ferner hierbei Folgendes zu beachten. Die *Kategorien* geben a priori dadurch, dass sie auf die apriorischen Formen der *Sinnlichkeit* als Regeln für die Synthese derselben bezogen werden, dem *Erfahrungs*objekt seine *Objektivität*, womit die synthetischen Sätze a priori, die sich auf die Kategorien als solche Regeln beziehen — die transszendentalen Grundsätze — objektive Giltigkeit haben. In *ähnlicher* Weise konstituiert das *Sittengesetz* a priori dadurch, dass es sich auf die apriorische Form des *sensibeln* Willens bezieht, — indem es diese Form regelt, dem Willen einen Endzweck giebt, für den er sich interessiert — die *Moralität* als wirklich bei dem sensibeln Willen in seiner Sensibilität. Es giebt nämlich diesem Willen die *Bestimmtheit*, wodurch er in seiner Sensibilität der Moralität objektive Realität geben kann. Da diese Bestimmtheit in dem Bestimmungsgrunde liegt, geschieht dies so, dass das Sittengesetz auf die angegebene Weise dem betreffenden Willen seinen Bestimmungsgrund giebt. Daher heisst es: »und ist dadurch möglich, dass er das Prinzip a priori der Erkenntnis der Bestimmungsgründe u. s. w.» Damit

hat auch der synthetische praktische Satz, der diese Wirksamkeit des Sittengesetzes ausdrückt, objektive Giltigkeit, insofern er eben die notwendige Bedingung (»das Prinzip a priori») dafür ausdrückt, dass ein in der Erfahrung gegebener Wille solche Bestimmungsgründe haben könne, dass er damit der Moralität objektive Realität eben in seinem sensiblen Charakter giebt. Auf diese Weise entspricht der bezügliche Satz den transszendentalen Grundsätzen auf dem theoretischen Gebiete.

97. Die Art und Weise, wie Kant die Giltigkeit unseres Satzes beweist, wird also beleuchtet durch einen Vergleich mit der Art und Weise, wie die Giltigkeit der theoretischen synthetischen Sätze a priori nachgewiesen wird. Indessen besteht auch ein *bedeutsamer Unterschied.* Das erkennen wir, wenn wir etwas genauer das Verhältnis zwischen den apriorischen Formen und der Erfahrung untersuchen. Es ist genau festzuhalten, dass diese Formen objektive Realität und mithin die synthetischen Urteile a priori, die sich auf sie beziehen, objektive Giltigkeit haben, weil sie Formen der *wirklichen* Erfahrung sind und daher in dieser dargestellt werden *können. Gäbe* es daher keine wirkliche Erfahrung und könnten mithin die synthetischen Urteile a priori in keiner Erfahrung angewendet werden, so würden sie jeder objektiven Giltigkeit ermangeln. Wie aber steht es hier auf dem praktischen Gebiet? Ist eine wirkliche Erfahrung des sittlichen Willens erreichbar? Wir wissen, dass es nach Kant nicht der Fall ist, da ja die Sittlichkeit nach der Reinheit des Willens zu bestimmen ist, diese aber nicht empirisch erkannt werden kann[1]. Auch steht ja an unserer Stelle nur, dass der synthetische praktische Satz a priori giltig ist als »Prinzip a priori der Erkenntnis der Bestimmungsgründe u. s. w.» Es steht nicht, dass diese Erkenntnis selbst empirisch sei, obwohl sie zum Objekt einen Erfahrungsgegenstand und dadurch eine der wirklichen Erfahrung auf dem theoretischen Gebiete entsprechende Bedeutung hat. Was aber ist es dann für eine Erkenntnis, die Kant hier meint? Darüber kann meines Erachtens kein Zweifel herrschen. Es ist nicht die Erkenntnis eines wirklichen zur Erfahrung gehörigen Willens als sittlich. Das sehen wir daraus, dass nach ihm eine solche Erkenntnismöglichkeit unsicher ist. *Offenbar muss es sich hier um eine*

[1] Siehe z. B. Grundl., S. 27.

moralische Erkenntnis handeln, die sich auf die Erkenntnis selbst des Sittengesetzes gründet. Andernfalls würde ja die Giltigkeit des Satzes nicht ihren Grund in der notwendigen Giltigkeit des Sittengesetzes haben, wäre das aber nicht der Fall, so hätte der Satz nicht moralische Bedeutung, da ja das Sittengesetz Prinzip aller moralischen Erkenntnis ist. Auf das Sittengesetz aber gründet sich, wenn wir von den praktischen Glaubenssätzen von der Unsterblichkeit der Seele und der Existenz Gottes absehn, die ja eben auf der Giltigkeit des hier untersuchten Satzes ruhen und die im übrigen keine eigentlichen Erkenntnisse sind, nur die Erkenntnis der Freiheit des Willens[1]: »Du *sollst*, also du *kannst*». Und nun verstehn wir, um welche Erkenntnis es sich handelt: es ist die Erkenntnis eines sensibeln Willens, der in seiner Sensibilität der Moralität objektive Realität durch seine Bestimmungsgründe giebt — eines solchen Willens als *möglichen.* Ist ein solcher Wille notwendig *möglich*, wie er es auf Grund der notwendigen Giltigkeit des Sittengesetzes ist, so ist auch die Bedingung für seine Möglichkeit notwendig und der synthetische Satz a priori, der das Prinzip a priori, die Bedingung für die *Erkenntnis* dieser Möglichkeit ist, hat auch Giltigkeit. Das Sittengesetz als ein Faktum der reinen praktischen Vernunft ist die Grundlage für alles. Damit ist auch klar, wie Kant den fraglichen Satz als einen Satz der reinen *Vernunft* und nicht nur des reinen *Verstandes* ansehn kann. Er ist nämlich zwar ein Satz, der sich auf ein *Erfahrungs*objekt bezieht, aber er gilt so nur als Bedingung einer Erkenntnis desselben, wie sie auf Grund der reinen Vernunft selbst notwendig ist — der Erkenntnis des gegebenen Willens, sofern er die *Möglichkeit* besitzt, die Sittlichkeit in ihrem sensibeln Charakter darzustellen[2].

---

[1] Man beachte Kr. d. Urt., S. 370: Die Freiheit ist die einzige Idee der reinen Vernunft, die unter die "scibilia" gehört, womit Kr. d. pr. V., Vorr., S. 2 zu vergleichen ist.

[2] Es ist eigentümlich, dass *Hegler,* der doch (a. a. O., S. 189—190) auf die Stelle in der Rel. Bezug genommen, sie sogar für eine wichtige Stelle erachtet und in extenso ein langes Stück daraus referiert hat, dennoch einerseits in diesem Referat nicht einmal den Anfang berührt hat, in dem die *Aufgabe* selbst, die hier zu behandeln ist, dargelegt wird, andererseits genau da Halt macht, wo die schliessliche Lösung der Problems beginnt. Er referiert bis einschliesslich der Worte: "(welche Eigenschaft desselben ihn zum Gegenstande der Erfahrung macht)". Danach aber kommt bei Kant gerade die Lösung des aufgestellten Problems mit den Worten:

98. Fassen wir nun die *Resultate unserer Untersuchungen über den hier fraglichen synthetisch praktischen Satz a priori zusammen,* wie wir sie nach der Rel. mit Rücksichtnahme auf die parallelen Verhältnisse bei den theoretischen synthetischen Sätzen a priori angestellt haben.

"und ist (gleichwie die theoretischen . . .) nur dadurch möglich". Auch hat er nicht im mindesten Rücksicht genommen auf die eigentümliche Form des Kantischen Ausdrucks, "welche Eigenschaft desselben u. s. w." Er hat aus unserer Stelle nichts andcres geholt, als dass Kant mit seiner Darstellung des höchsten Gutes das Zentrum seiner Ethik verlasse: material dadurch, dass das reine sittliche Wollen dem gewöhnlichen Wollen näher tritt, formal dadurch, dass er auf eine Natureigenschaft des Willens und damit auf einen Lehrsatz der Psychologie Bezug nimmt. Wie ist es aber möglich, über Kants wirkliche Stellung, wie sie in den betreffenden Worten zum Ausdruck kommt, sich klar zu werden, wenn man weder auf das Problem, das er seinen Worten gemäss mit seiner Darstellung lösen will, noch auch die Art und Weise, wie die schliessliche Lösung geschieht, Rücksicht nimmt? Das ist von um so grösserer Bedeutung, als wohl die von Hegler gezogenen Schlüsse im allgemeinen richtig, aber irreführend sind, weil sie der näheren Bestimmtheit ermangeln, die sie erhalten müssen, wenn auf Kants schliessliche Lösung des Problems Rücksicht genommen wird. Wohl ist es im allgemeinen richtig, dass Kant hiermit das reine Wollen dem gewöhnlichen näher führt, wenn unter diesem letzteren das empirische verstanden wird. Es ist auch im allgemeinen richtig, dass er auf die Psychologie Bezug nimmt, wenn er von einer Natureigenschaft des Menschen, die Verwirklichung eines Zwecks bei seinem Handeln anzustreben, ausgeht. (Dieses ist wohl ebenso richtig, wie es unrichtig ist zu behaupten, dass er auf die Psychologie Bezug genommen habe, wenn er in der Met. d. S. den dem *Aussehn* nach ähnlichen Satz: "Keine Handlung ohne Zweck" aufstellt. (Siehe oben S. 427 (1)). Hätte aber Hegler auch versucht, den Inhalt der von ihm übergangenen Schlussworte zu durchdringen und im übrigen im Zusammenhang damit auf den Wortlaut bei Kant "welche Eigenschaft u. s. w." Rücksicht genommen, und hätte er den Hinweis auf die theoretischen synthetischen Sätze a priori, den Kant giebt, beherzigt, so hätten sich für ihn Modifizierungen seiner Schlüsse als notwendig ergeben. Er hätte dann gefunden, dass die betreffende Eigenschaft nach Kant zwar nur bei dem empirischen Begehrungsvermögen vorhanden, doch aber apriorischer Natur ist, weil sie die Eigenschaft ausmacht, durch die ein Wille erst empirisch oder Gegenstand der *Erfahrung* ist. Es verhält sich zwar so, dass das Vorhandensein dieser Natureigenschaft bei dem *menschlichen* Geist nur durch die Erfahrung erkannt werden kann. Das gilt aber nicht betreffs ihres Vorhandenseins bei dem empirischen *Willen.* Denn der Begriff *Wille,* der für Kant ein reiner Begriff ist, erhält für uns überhaupt empirische Realität erst dadurch, dass er auf die genannte Natureigenschaft bezogen wird. Dieses aber schliesst dennoch nicht aus, dass die Natureigenschaft psychologischer Art ist, denn sie lässt sich nicht ohne Beziehung auf die innere Anschauung eines Wollens denken, ganz wie Raum und Zeit sinnlicher Art sind und nicht ohne Beziehung auf gegebene sinnliche Anschauungen gedacht werden können. Damit hätte sich auch ergeben, dass Kants Bezugnahme hier auf die Psychologie den Satz nicht empirisch, den moralischen Charakter desselben also nicht unmöglich macht.

Die vom Interesse für die Verwirklichung des höchsten Guts bestimmte Willensrichtung ist moralisch notwendig, weil nur dadurch der sensible Wille, der stets bei seinem Handeln einen letzten Zweck braucht, für den er sich interessiere, einen Bestimmungsgrund erhält, wodurch er in *seinem sensiblen Charakter* der Moralität objektive Realität geben kann, *und* weil er auf Grund der Forderung des Sittengesetzes dieses können *muss.* Der sensible Wille braucht bei allem seinem Handeln einen letzten Zweck, für den er sich interessiere. Er muss also auch bei dem moralischen Handeln, sofern dieses möglich sein soll, einen Endzweck haben, für den er sich interessiert. Dieses ist nur so möglich, dass das *Sittengesetz* einen solchen Zweck bestimmt, für welchen der Wille sich zu interessieren, und nach welchem er sich daher zu bestimmen hat, oder dass es den vom Interesse für einen gewissen Endzweck bestimmten Willen als moralischen Wert besitzend hinstellt. Dieses bedeutet, dass das Sittengesetz einen Endzweck auf das Prinzip alles moralischen Wertes — den reinen Willen — als eine Bestimmtheit bei ihm bezieht. Der sensible Wille erhält da zum objektiven Bestimmungsgrund vor allem das Sittengesetz selbst, durch das Sittengesetz aber auch den Gedanken an den von diesem bestimmten absoluten Wert der vom Interesse für den Endzweck subjektiv bestimmten Willensrichtung. Das einzige moralisch Wertvolle ist also für ihn der gute pflichtgemässe Wille; die vom Interesse bestimmte Willensrichtung hat moralischen Wert für ihn nur dadurch, dass sie von dem Sittengesetz auf diesen Willen als eine Bestimmtheit bezogen wird. Er bestimmt sich dann im moralischen Handeln durch das Interesse für den Zweck nur, weil es seine Pflicht ist. Er hat also in diesem Handeln einen Endzweck, für den er sich interessiert, wie er einen solchen haben *muss,* um sensibel zu sein, aber er ist doch zugleich nur vom Sittengesetz bestimmt. Dadurch kann er in seinem sensibeln Charakter der Moralität objektive Realität geben — wie er das können *muss,* wenn der Pflichtbegriff Realität besitzen soll.

99. Wir gehen nun zu der anderen Aufgabe über, die zu lösen vorlag, nämlich der, wie *das Interesse für die Verwirklichung des Endzwecks subjektiver Bestimmungsgrund oder Triebfeder sein kann, ohne dass der Wille damit von dem Interesse als einer Affek-*

tion des Begehrungsvermögens, d. h. da der Ausdruck dafür ein Gefühl der Lust ist, von diesem abhängig wird. Wie kann mit anderen Worten der reine Gedanke an den moralischen Wert der vom Endzweck bestimmten Willensrichtung *an sich selbst* subjektiver Bestimmungsgrund des Willens sein, obwohl er praktische Realität nur in einem wirklichen Interesse für die Verwirklichung des Zwecks hat? Dass Kants Meinung die ist, dass der reine Gedanke, trotzdem er praktische Realität in dem moralischen Interesse für das höchste Gut hat, an sich selbst Triebfeder ist, steht unerschütterlich fest[1]. Unsere obige Darstellung der Bedeutung, die das moralische Interesse in der Achtung hat, dürfte über die Weise, worauf die Frage zu beantworten ist, Licht verbreiten. Wir haben gefunden, dass dieses Interesse, von welchem das *Gefühl* der Achtung der subjektive Ausdruck ist, subjektiver Bestimmungsgrund auf die Weise ist, dass durch die natürliche Kausalität selbst die moralische *Handlung* wirklich werden kann. Diese Kausalität ist indessen *für die Vernunft* von der *Idee der Autonomie,* dieser Idee als Gesetz, *durchweg* konstituiert, obwohl sie eine empirische Seite hat und insofern auch für den inneren Sinn vorhanden ist, da sie ihre Objektivität durch die Naturgesetze hat. Die Vernunft, für die sie in ihrem moralischen Charakter besteht, ist die *praktische,* also dieselbe Vernunft, die in der Idee der Autonomie sie konstituiert. In dieser Kausalität hat nun das Gesetz praktische Realität. Weil die Vernunft, *für* welche sie besteht, als schätzende Vernunft das rationale Moment als *Bestimmungsgrund* aus allen sinnlichen Momenten aussondert, wird verhindert, dass irgend ein empirisches Moment in den Bestimmungsgrund eindringt. Diese Aussonderung geschieht, weil die Vernunft thätig ist *in* dem moralischen Interesse, in und mit diesem selbst, das also gegen jeden sinnlichen Bestimmungsgrund reagiert. Es ist also ganz unmöglich, dass, wenn das Handeln von der Kausa-

---

[1] Kr. d. r. V., S. 615, heisst es zwar, dass die Annahme eines Gottes u. s. w. eine notwendige Bedingung dafür ist, dass die Ideen der Sittlichkeit Triebfedern sein können. Dieses ist verdächtig, besonders wenn dazu gestellt wird, was vorher gesagt worden, dass die moralischen Gebote als Gebote "Drohungen und Versprechungen" enthalten müssen. Da aber Kants eigentliche ethische Schriften kein Schwanken hierin zeigen, kann das Erwähnte nicht anders gedeutet werden denn als ein Beweis dafür, dass Kant in der Kr. d. r. V. seinen moralischen Standpunkt noch nicht völlig durchdacht hat (Weiteres hierüber unten).

lität kausiert wird, die das moralische Interesse in der Achtung enthält, das bestimmende Prinzip, moralisch gesehen, die empirische Seite der Kausalität als solche wird, die Affektion selbst des Begehrungsvermögens, deren Ausdruck das Gefühl ist. Der einzige subjektive Bestimmungsgrund muss vielmehr die reine Idee selbst sein, obwohl diese nur *in* der Affektion bestimmend ist. Das Höchste, was gesagt werden kann, ist, dass das empirische Moment die Handlung aus empirischem Gesichtspunkte kausiert, wobei jedoch das Prinzip oder Gesetz, das diese Kausalität konstituiert, soweit die Handlung zugleich als moralisch betrachtet wird, nicht das Naturgesetz sondern das Sittengesetz ist. Dieses schliesst nicht aus, dass das Verhältnis ein anderes ist, wenn die Handlung *bloss* als eine Naturerscheinung betrachtet wird[1].

In Anbetracht des bei Kant vorhandenen Parallelismus zwischen der Achtung und dem moralischen Interesse für den Endzweck scheint es durchaus nicht unberechtigt zu sein, das oben angestellte Räsonnement auf das letztere anzuwenden. Dieses ist gleichfalls eine Kausalität, die von dem reinen Gedanken an das Gesetz und dessen Forderung bezüglich des empirischen Willens konstituiert ist. In dieser Kausalität, die nur für die Vernunft und zwar dieselbe Vernunft, die sie konstituiert, vorhanden ist, sondert diese letztere als schätzende Vernunft das intellektuelle Moment als Bestimmungsgrund aus. Und da die Vernunft in dieser Kausalität, die ja von ihr durchweg konstituiert ist, thätig ist, so geht das Interesse selbst darauf aus, die Tendenz der Neigung, Bestimmungsgrund zu sein oder sich in den Bestimmungsgrund einzuschleichen, zu unterdrücken. Es ist daher klar, dass das bestimmende Prinzip in der Kausalität, die das Interesse enthält, sofern diese Kausalität die Handlung bewirkt, nicht das Affektionsmoment derselben sein kann, sondern nur der Gedanke an die Forderung des Sittengesetzes. Jedoch kausiert dieser Gedanke die Handlung als empirisch nur, indem er die empirische Kausalität, die das Interesse enthält, *durchweg* konstituiert.

Direkt wird das eben Gesagte von Kant angedeutet, wenn er Kr. d. pr. V., S. 155 sagt, dass die *Hoffnung* auf die Verwirklichung des höchsten Gutes (es handelt sich besonders um die Erlangung der Glückseligkeit) nicht in dem Bestim-

[1] Siehe oben S. 222 f. u. 227 f.

mungsgrund selbst enthalten sein kann, weil mein Wille, um hoffen zu *können,* in Übereinstimmung mit dem Gesetz stehen muss. Dieses Räsonnement ist ganz analog dem, das von Kant bezüglich der moralischen Selbstzufriedenheit angestellt wird. Diese kann unmöglich Bestimmungsgrund sein, weil in ihrem Wesen liegt, dass sie nur eine Folge eines reinen, uneigennützigen Handelns sein kann[1]. *Dieses* Räsonnement aber ist wieder nur die *objektive* Seite (betrifft den *objektiven* Bestimmungsgrund) des andern, in welchem dargelegt wird, dass die Affektion des Begehrungsvermögens, die zu dem moralischen Interesse in der Achtung gehört, unmöglich als solche subjektiver Bestimmungsgrund sein kann, weil sie selbst auf die Unterdrückung der Macht der Sinnlichkeit, den Willen zu bestimmen, ausgeht. In noch direkterer Übereinstimmung mit der von uns gezogenen Parallele steht Kants Darstellung, wenn er S. 156 spricht von »dem sich auf ein Gesetz gründenden moralischen Wunsch, das höchste Gut zu befördern . . ., *der vorher keiner eigennützigen Seele aufsteigen konnte*»[2]. Ebenso, wenn er S. 174 von dem fraglichen Interesse als «einem freien Interesse der reinen praktischen Vernunft« spricht. Mit diesem Ausdruck ist offenbar gemeint, dass es nicht ein Interesse ist, das den Willen *antreibt,* sondern vielmehr seinen Grund in dem selbstthätigen Denken hat, d. h. denselben rein intellektuellen Charakter hat wie das ursprüngliche moralische Interesse[3].

100. Wir gehen nun über zu einer *Untersuchung der Art und Weise, wie Kant bestimmt, was das höchste Gut ist.* Er unterscheidet dabei zwischen »bonum supremum» und »bonum consummatum». Ersteres ist die bedingungslose Bedingung dafür, dass etwas überhaupt für uns wünschenswert sei. Dass die *Tugend* diesen Charakter hat, meint nun Kant bereits in der Analytik bewiesen zu haben[4]. Indessen ist zu beachten, dass es sich in der Analytik um die Tugend als eine geforderte *Gesinnung* handelte. Hier aber handelt es sich um die Tugend als das oberste Moment in dem *Endzweck* oder als das letzte Ziel, das zu verwirklichen ist, also um die Tugend als mögliches *Resultat* des Handelns.

---

[1] Siehe oben S. 226. [2] Kurs. von mir.

[3] Vgl. hiermit, was von dem eigentlichen moralischen Interesse Grundl., S. 78 gesagt wird.

[4] Kr. d. pr. V., S. 133.

Es ist aber klar, dass, indem von der Tugend als der geforderten Gesinnung gezeigt wird, dass sie die oberste Bedingung für allen Wert ist, sie auch, als ein mögliches Resultat des Handelns betrachtet, dasjenige Moment in dem Endzweck sein wird, das die oberste Bedingung für jedes andere Moment darin ausmacht. Was aber *ist* denn die Tugend, betrachtet als ein mögliches Resultat des Handelns? Sie kann nicht diejenige Beschaffenheit des Willens sein, vermöge welcher das Sittengesetz als höchster Bestimmungsgrund dient. Eine solche kann nicht *durch* sittliches Handeln erworben werden, sondern muss schon in dem Entschluss selbst als moralischem liegen. Soll es sich hier gleichwohl um dieselbe Sache wie bei der Tugend handeln, so kann nichts anderes gemeint sein als die vollständige *Durchführung* der Tugendmaxime oder der Autonomie im *Handeln.* Wir finden auch die Frage so beantwortet, wenn wir zum Abschnitt IV der Dialektik gehen, wo die Unsterblichkeit der Seele behandelt wird. Es heisst dort: »Die Bewirkung des höchsten Gutes in der Welt ist das notwendige Objekt eines durchs moralische Gesetz bestimmbaren Willens. In diesem aber ist *die völlige Angemessenheit* der Gesinnungen zum moralischen Gesetze die oberste Bedingung des höchsten Gutes.» Diese heisst *»Heiligkeit»*. Hier handelt es sich offenbar um das, was wir oben als die vollständige Durchführung der Autonomie bezeichnet haben, wobei der Wille so vollständig die Neigung besiegt oder sich von ihr unabhängig gemacht hat, dass er von derselben nicht einmal in Versuchung gebracht wird, das Sittengesetz zu verletzen. Er ist dann so beschaffen, dass er bei seinem moralischen Handeln nicht bloss die *Maxime* hat, keine sinnlichen Bestimmungsgründe sich in das Motiv eindrängen zu lassen, sondern auch *wirklich* so etwas nicht zulässt[1].

Nun haben wir oben gefunden, dass die gesetzmässige Willensrichtung schon in sich selbst ein Streben nach dem Ideal der Heiligkeit enthält. Dieses Streben aber schliesst kein *Interesse* (in pathologischem Sinne, Zuneigung) für die

---

[1] Siehe oben S. 399. Man vergleiche Rel., S. 48: Der Mensch ist damit, dass er die Reinheit in seine Maxime aufgenommen hat, noch nicht heilig: "denn zwischen der Maxime und der That ist noch ein grosser Zwischenraum"; R. IX, S. 239 f.; Kr. d. pr. V., S. 39: Die Heiligkeit bedeutet, dass der Wille keiner gegen das Sittengesetz streitenden Maxime *fähig* ist; S. 101 und 103.

Erreichung des Ideals in sich. Das Interesse (in diesem Sinne) ist hier ausschliesslich auf die Gesetzmässigkeit des Willens gerichtet. Das Ideal dient nur als ein Richtungspunkt, welcher bestimmt, in welcher Richtung die gesetzesbestimmte Handlungsweise gehen muss. Als ein Moment des höchsten Gutes ist hingegen die Heiligkeit ein Zweck, der Gegenstand einer Zuneigung ist. Im übrigen kann darauf hingewiesen werden, dass die Tugend zwar von Kant als das höchste Moment des Endzwecks betrachtet wird, *weil* sie als eine geforderte, der Handlung zu Grunde liegende Gesinnung das absolut Gute ist. Darin liegt aber nicht, dass die *Realisierung* derselben durchs Handeln (die Heiligkeit) selbst etwas unbedingt Gutes wäre. Wie wir aus der obigen Untersuchung über das höchste Gut im allgemeinen wissen, hat die Verwirklichung des Endzwecks, also auch der Tugend, eigentlich moralischen Wert bloss als *Bestimmungsgrund.*

101. Es ist nun aber klar, dass, damit die vom Interesse für die Verwirklichung des höchsten Gutes bestimmte Willensrichtung subjektiv möglich sei, erforderlich ist, dass dasselbe dem moralischen Subjekt als zu verwirklichen *möglich* gegeben sei. Wie verhält es sich nun in diesem Fall mit der Heiligkeit? *Kann diese als zu verwirklichen möglich gedacht werden?* Nein, nicht in einem bestimmten Zeitpunkte. Es ist also nur ein progressus in infinitum zu derselben möglich[1]. Die Gründe für diese bei Kant oft wiederkehrende Lehre haben wir schon Gelegenheit gehabt zu berühren[2]. Die Beschaffenheit des empirischen Willens steht der Verwirklichung des Zwecks im Wege. Kant sagt hierüber Kr. d. pr. V., S. 102—103, dass die Neigungen als physischen Ursprungs von anderer Art sind als das moralische Gesetz und den Willen daher notwendig zu einer Willensbestimmtheit gegen das Gesetz affizieren; *daher* ist es für ihn nicht möglich, die Heiligkeit zu erreichen[3].

---

[1] Kr. d. pr. V., S. 147. [2] Siehe oben S. 214.

[3] Es scheint, als wolle Kant in der Rel. einen anderen Erklärungsgrund hierfür geben. Er stellt hier nämlich einen "Hang zum Bösen" als angeboren und daher unausrottbar dar, obwohl es möglich ist, ihm wenigstens entgegen zu wirken. (S. 31, 37—38 und 53). Er sagt auch direkt, dass dieser Hang der Anlass dafür ist, dass für den Menschen nur ein unendlicher Fortschritt zum Besseren möglich ist (S. 50 und 68). "Die Entfernung aber des Guten, was wir in uns bewirken sollen, von dem Bösen, wovon wir ausgehen, ist unendlich, und sofern, was die

Wenn nun aber nur ein progressus in infinitum zur Heiligkeit möglich ist, so scheint es, als wenn das moralische Subjekt auf keine Weise sich die Möglichkeit einer Verwirklichung des höchsten Gutes denken könnte, was die gebotene Willensrichtung unmöglich machen würde. Diese Schwierigkeit sucht indessen Kant auf folgende Weise zu heben. Kr. d. pr. V., S. 148, heisst es: Der Unendliche, für den die Zeitbedingung nichts ist, sieht in dieser für uns endlosen Reihe die Heiligkeit in einer einzigen intellektuellen Anschauung. Besonders aufschlussreiche Parallelstellen hierzu finden wir in der Rel. S. 50 heisst es dort, dass das beständige Fortschreiten vom Schlechteren zum Besseren für denjenigen, der das Herz (den intelligiblen Grund aller Maximen) durchschaut, d. i. für Gott, dasselbe ist, wie ein Gott wohlgefälliger Mensch zu sein. S. 68 wird als Schwierigkeit bei der praktischen Realität der Vollkommenheitsidee hervorgehoben, dass wir nur in der *Gesinnung*, nicht im *Thun* uns in Übereinstimmung mit derselben befinden können. Die Schwierigkeit wird so gelöst, dass wir uns unsern Fortschritt ins Unendliche denken können »wegen der *Gesinnung*, daraus er abgeleitet wird, die übersinnlich ist, von einem Herzenskündiger, in seiner reinen intellektuellen Anschauung als ein vollendetes Ganze, auch der That (dem Lebenswandel) nach, beurteilt.« Endlich heisst es S. 78 Anm., dass die Gesinnung, weil sie den Grund des kontinuierlichen Fortschrittes enthält, »*die Stelle der That* in ihrer Vollendung« vertritt. Nun sind hierbei zwei Umstände zu beachten. Erstlich handelt es sich hier offenbar bloss um eine bestimmte Denkweise, die für die gebotene Willensrichtung notwendig ist, nicht um eine dogmatische Behauptung[1]. Der andere Umstand ist der, dass mit Gott als Beurteiler nichts anderes gemeint ist als *die reine praktische Vernunft überhaupt* als vollendetes moralisches Erkenntnisvermögen betrachtet. Dies ergiebt sich ja daraus, dass der Gottesbegriff hier Bedeutung nur hat als der Begriff eines absolut moralischen Wesens. Die Personifikation des Prinzips der Moralität, die hier vorliegt, erklärt sich aus einem analogen Fall in der Met. d. S., wo gesagt wird, dass

---

That, d. i. die Angemessenheit des Lebenswandels zur Heiligkeit des Gesetzes betrifft, in keiner Zeit erreichbar". Es scheint auch unbestreitbar, dass Kant hierin nicht zu völliger Klarheit mit sich selbst gekommen ist.

[1] Es heisst auch S. 69: "Wir können Gott als beurteilend *denken* u. s. w.".

das im Gewissen enthaltene Urteil, um verstanden zu werden, voraussetzt, dass man seine eigene (praktische) Vernunft, die das eigentlich Urteilende ist, gleichsam ausser sich selbst setzt und sie auf eine absolute moralische Person bezieht[1]. So setzt man auch hier der Anschaulichkeit wegen die reine (praktische) Vernunft ausser sich und verlegt sie in eine bestimmte Person als ihren Träger[2]. Diese beiden Umstände sind wohl zu beachten, damit man sich nicht durch Kants Worte dazu verleiten lässt, in ihnen den Ausdruck eines transszendenten, dogmatischen oder mystischen, Standpunktes zu erblicken.

Kants Meinung ist nun also, dass wegen des rein intellektuellen unzeitlichen Prinzips, der vollkommenen moralischen Gesinnung, es moralisch möglich ist, den Fortschritt als ein aus dem Gesichtspunkt der reinen Vernunft abgeschlossenes Ganzes, in dem die Heiligkeit verwirklicht ist, zu denken. Von dieser moralischen Gesinnung kann man sich vorstellen, dass sie dem kontinuierlichen Fortschritt, soweit er nicht für den inneren oder äusseren Sinn, sondern für die reine Vernunft vorhanden ist, Totalität giebt.

102. Endlich seien hier noch *ein paar in Zusammenhang mit einander stehende Betrachtungen* angestellt. Sieht man genauer zu, so findet man, dass in Wirklichkeit die ursprüngliche vom reinen Sittengesetz und die sekundäre von dem erweiterten Sittengesetz bestimmte Willensrichtung nur der Form nach sich von einander unterscheiden, oder dass die Erweiterung der Willensbestimmtheit zum Einschluss eines Endzwecks bezüglich des höchsten Momentes desselben, der Heiligkeit, keinen neuen Inhalt giebt. Der reine Wille *will* ursprünglich nur seine eigene Gesetzmässigkeit; *daher* will er, sofern es sich um einen Willen handelt, der einen Zweck braucht, für den er sich interessiert, die Heiligkeit als ein Resultat des Handelns. Die Heiligkeit aber kann das Subjekt sich als erreichbar nur in einem Fortschritt ins Unendliche daraufhin vorstellen, und dass dieser Fortschritt ein solches Erreichen in sich schliesst, kann gedacht werden nur auf Grund der moralischen Gesinnung oder Gesetzmässigkeit, von welcher er ausgeht. Also will er, um die Heiligkeit zu

[1] R. IX, S. 294—295.

[2] Aus der Rel. sei folgender Ausdruck angeführt: "auf der Wage der reinen Vernunft (vor einem göttlichen Gericht)", S. 23 Anm.

erreichen, in diesem Fall die Gesetzmässigkeit. Dabei ist zu beachten, dass *dieses* Wollen nicht das ursprüngliche ist, wodurch die Gesetzmässigkeit wirklich wird. Das ursprüngliche Wollen ist völlig unbedingt. Ersteres ist vielmehr ein von diesem Wollen durchweg Bedingtes. Daher bedeutet es keinen Widerspruch, dass der Wille die Gesetzmässigkeit will, um die Heiligkeit zu *erreichen.* Er will doch eigentlich nur seine eigene Gesetzmässigkeit. Wir sehen indessen, dass das Wollen des reinen Willens auf diese Weise zum Ausgangspunkt zurückkehrt. Er will die Gesetzmässigkeit; *deshalb* will er die Heiligkeit; *deshalb* will er wieder die erstere: ein Kreisgang, wenn auch mit *bestimmtem* Ausgangspunkt. Das bedeutet, dass die beiden Arten des Wollens denselben Inhalt, wenngleich verschiedene Form haben. Dass dem so sein muss, ist ja auch leicht verständlich, da die Eigenschaft des Willens, bei aller seiner Thätigkeit einen Zweck zu brauchen, für den er sich interessiert, nur eine formale Beschaffenheit des Willens ist, die durch das Sittengesetz bestimmt wird — wie die Raum- und Zeitformen durch die Kategorien objektive Bestimmtheit erhalten. — Die *andere* Betrachtung, die sich hierbei einstellt, ist die, dass eine moralische Entwickelung, die Wert dadurch hätte, dass man sich einem Endzweck *nähert,* dessen Erreichung den Wert selbst bedeuten würde, nach Kant nicht vorhanden ist. Die moralische Entwickelung als ein progressus in infinitum hat ihren Wert, insofern sie eine Totalität durch die Gesinnung ausmacht, von der er ausgeht, und damit die Heiligkeit selbst *ist.* Auch dieser Wert bezieht sich jedoch nicht auf die Sache an sich selbst, sondern nur auf die Realisierung der Heiligkeit als Bestimmungsgrund des Willens.

103. In Zusammenhang mit der eben referierten Lehre steht bekanntlich nach der Kr. d. pr. V. die *Notwendigkeit, für die Möglichkeit des Progresses den unendlichen Fortbestand der Seele unter Beibehaltung der persönlichen Identität, d. h. die Unsterblichkeit der Seele, vorauszusetzen.* Wie verhält es sich nun hiermit? Ist dieses wirklich nach Kants eigenen Voraussetzungen notwendig? Es ist dabei eigentümlich, dass an den in der Rel. vorkommenden Stellen, deren Inhalt der Stelle in der Kr. d. pr. V. entspricht, nichts von dieser Notwendigkeit vorkommt. Das erscheint um so bedeutsamer,

wenn man beachtet, dass in der ganzen Rel. das in der Kr. d. pr. V. vorkommende Argument nicht wiederkehrt[1]: obwohl hier natürlich, wenn irgendwo, Anlass wäre, im Anschluss an den oft behandelten progressus in infinitum von der moralischen Notwendigkeit des Glaubens an die Unsterblichkeit der Seele zu sprechen, und obwohl das zweite praktische Postulat — die Existenz Gottes — allem zu Grunde liegt und auch in der Vorrede zum Gegenstand einer vollständigen Erörterung gemacht wird. Um so eigentümlicher wird das Verhältnis, wenn man sieht, dass Kant an einer der betreffenden Stellen in der Rel., S. 69, einen deutlichen Wink giebt, dass man für die Möglichkeit des Erreichens der Heiligkeit nicht nötig habe, die Unsterblichkeit der Seele anzunehmen. Es heisst dort, dass wir den Progressus von einem über die Zeitbedingung erhabenen Herzenskündiger als wirklich die Heiligkeit in sich schliessend beurteilt denken können, und dass »so der Mensch unerachtet seiner beständigen Mangelhaftigkeit doch überhaupt Gott wohlgefällig zu sein erwarten könne, in welchem Zeitpunkte auch sein Dasein abgebrochen werden möge». Der Sinn ist ja offenbar, dass es von keinem Gewicht ist, auf wie lange Zeit der Progress ausgedehnt ist, da ja Gott, der ihn als Heiligkeit auf Grund der ihm zu Grunde liegenden Gesinnung beurteilt, von jeder Zeitbedingung in diesem seinem Beurteilen unabhängig ist. Dass der Progress jedoch so lange fortgeht, als das Leben überhaupt dauert, ja, auch immer fortgehen würde, *wenn* das Leben unendlich dauerte, ist allerdings notwendig. Anderenfalls wäre keine Vollkommenheit in der Gesinnung, keine vollständige Revolution der Denkungsart, vorhanden, was allein dasjenige ist, das ihn für Gott identisch mit der Heiligkeit selbst machen kann. Es ist da klar, dass unter solchen Verhältnissen das fragliche moralische Bedürfnis, die Unsterblichkeit der Seele anzunehmen, ganz und gar fortfällt[2]. Es dürfte deshalb nun keine voreilige An-

[1] Rel. S. 168 wird zwar von dem Bedürfnis der Unsterblichkeit als einer “Dauer des Menschen, die diesem ganzen Zwecke angemessen ist“, gesprochen, aber es handelt sich hier um den Endzweck *im Ganzen* als eine Verbindung von Glückseligkeit und Tugend. Dieses ergiebt sich ausser aus den Worten “diesem ganzen Zwecke“ aus der Verbindung mit der Existenz Gottes.

[2] Auch *Schweizer*, Die Religionsphilosophie Kants, S. 177 ff., scheint die fragliche Verschiedenheit beobachtet zu haben, stellt aber die Ursache dafür unrichtig dar, wenn er sagt, dass Kant in der Rel. Gottes Intelligenz zu Hülfe

nahme sein, Kant sei, zum mindesten bei der Herausgabe der Rel. (1793), zu der Einsicht gekommen, dass sein Beweis nicht ganz haltbar ist. Diese Annahme gewinnt noch mehr an Kraft, wenn man beachtet, dass Kant in der Kr. d. Urt. (1790) *nicht* das in der Kr. d. pr. V. dargestellte Argument für die Unsterblichkeit der Seele anführt, obwohl er an ein paar Stellen als Argument hierfür einen ganz anderen Beweis (über welchen weiter unten) anwendet, mithin wirklich das Problem behandelt[1]. Zwar beweist dieses nicht, dass Kant schon 1790 den Beweis in der Kr. d. pr. V. als unzureichend befunden habe, da in der Kr. d. Urt. (im späteren Teil) dieses Problem keine selbständige Bedeutung hat, sondern nur im Vorbeigehn berührt wird, im Zusammenhang mit der Frage nach der Existenz Gottes, welche Frage hier die Hauptfrage ist. Er konnte sich ja daher als einer vollständigeren Behandlung des ersteren Problems enthoben betrachten. Zusammen aber mit allem andern ist doch auch das Angeführte von Bedeutung, insofern es beweist, dass der Beweis in der Kr. d. pr. V. mehr und mehr für Kant in den Hintergrund tritt[2]. Ferner

---

nehme, für welche "die empirische Entwicklungsreihe gleichsam in die Unendlichkeit verlängert sich darstellt". Hierum handelt es sich in der Rel. gar nicht, sondern nur um eine Ersetzung der Unvollkommenheit des *Thuns* in jedem Moment durch die Vollkommenheit der Gesinnung oder durch die vollständige Revolution der Denkungsart. Der Progress kann dadurch, zu welcher Zeit er auch ende, als vollendet gedacht werden, sodass die Heiligkeit in einem bestimmten Stadium wirklich *erreicht* ist.

[1] *Adickes,* Die bewegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwicklung und die beiden Pole seines Systems, Kantstudien I, S. 396, erblickt allerdings in der Kr. d. Urt., S. 360, eine Andeutung des Beweises in der Kr. d. pr. V. Da hier aber nur von der Unsterblichkeit als erforderlicher Bedingung für "den uns von der Vernunft schlechterdings aufgegebenen Endzweck" gesprochen wird, kann daraus nicht entschieden werden, ob das erste oder das zweite Moment darin gemeint ist. Dass von dem Endzweck gesprochen wird, "den wir nach moralischen Gesetzen selbst zu erfüllen haben", ändert nichts hieran, da dieser Ausdruck, wie wir bereits gezeigt haben, an *vielen* Stellen von dem *Endzweck im Ganzen* angewendet wird. Siehe oben S. 473—474 und Kr. d. Urt., S. 351 oben.

[2] Eine kleinere Schrift, vor oder gleichzeitig mit der Rel. verfasst, "Fortschritte der Metaphysik seit Leibnitz und Wolf", bestätigt dies aufs entschiedenste. Das in der Rel. angestellte Räsonnement, dass wir uns das formale Moment im höchsten Gut, die Sittlichkeit, als einen Zweck, d. h. die Heiligkeit als "noch hier im Erdenleben zu erreichen" denken können, finden wir hier wieder, obwohl begründet nur durch den Hinweis auf den moralischen Glauben an "die Tugend, als das Prinzip, *in uns* zum höchsten Gut zu gelangen" (R. I, S. 533). *Wie* dieses soll gedacht werden können, wird erst in der Rel. ausgeführt. Neben diesem Glau-

ist zu beachten, dass der Beweis in keiner der Schriften nach 1793 vorkommt, auch nicht in den von *Reicke* herausgegebenen Losen Bl., soweit sie auf diese Zeit bezogen werden können. Dieses braucht indessen nicht zu bedeuten, dass er nicht womöglich aus anderen Gründen den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele als moralisch notwendig angenommen habe. Auch lässt es sich nicht sicher behaupten, dass er *ganz und gar* seinen Beweis aufgegeben. Möglich, dass er ihn bloss als schwach erkannt, doch aber nicht vollständig hat fallen lassen wollen. Diese letztere Annahme scheint in einer Äusserung Bestätigung zu finden, die in den Los. Bl. III, S. 72 vorkommt, und die sich eben auf die Rel. bezieht: Es ist ein moralisches Bedürfnis für die auf das höchste Gut gewandte Willensrichtung, die Existenz Gottes anzunehmen. »Eben so ein künftig Leben zu glauben. Das Letztere ist nur ein Glaube vom zweiten Rang. Denn es ist nicht notwendig, dass wir existieren oder ewig existieren, aber wohl, dass, so lange wir leben, wir uns des Lebens würdig verhalten.» Hiermit ist offenbar gemeint, dass die Forderung eines moralischen Progresses nicht anders als so formuliert werden kann, dass wir, *wenn* wir und *solange* wir leben, daran gebunden sind, woraus also das Bedürfnis, die Unsterblichkeit der Seele anzunehmen, nicht hergeleitet werden kann. Jedoch will nun Kant den darauf gegründeten Glauben als einen »Glauben vom zweiten Rang» gelten lassen. Wie dies geschehen soll, darüber werden wir allerdings in Unwissenheit gelassen.

104. Wir gehen nun weiter. Damit die Willensrichtung auf das Ideal der Heiligkeit subjektiv möglich sei, ist auch erforderlich, dass *das moralische Interesse hierfür auf irgend eine Weise Befriedigung gewinnen kann in dem Sinne, dass man Gewissheit über die Wirklich-*

---

ben wird gleich darauf der Glaube an die Unsterblichkeit angeführt wegen der “ins Unendliche fortgehenden moralischen und physischen Folgen, die dem moralischen Verhalten desselben angemessen sind“ (S. 534), was offenbar *garnichts* mit dem Beweis in der Kr. d. pr. V. zu schaffen hat. Später wird dann zwar von dem Glauben an ein unendliches zukünftiges Leben “als die Bedingung einer immerwährenden Annäherung der Welt zum höchsten in ihr möglichen Gut“ gesprochen. Das bedeutet aber wohl, zusammengestellt mit dem vorher Gesagten, durchaus nicht, dass ein solches Leben für einen unendlichen Progress auf *unserer* Seite zur Heiligkeit notwendig wäre. Vielmehr bedeutet es, dass wir ewig leben müssen, damit die *Natur* in einem unendlichen Fortgang in uns, soweit es auf *sie* ankommt, das höchste Gut verwirklichen könne. (Vgl. S. 541).

keit einer vollkommenen moralischen Gesinnung erreichen kann. Es ist klar, dass, wenn ich hierüber nicht Gewissheit haben kann, niemals mein moralisches Interesse dafür, die Heiligkeit zu erreichen, befriedigt wird oder befriedigt werden kann. Eine solche beständige Unbefriedigtheit muss aber lähmend auf dasselbe wirken. — In der Rel. werden die Schwierigkeiten dargelegt, die der praktischen Realität der Vollkommenheitsidee entgegenstehen. Die erste, die bereits behandelt worden ist, ist die, dass wir nur im Unendlichen zu ihr fortschreiten können und dass es also scheint, als könnten wir die Möglichkeit, sie zu erreichen, garnicht denken. Die zweite ist eben die, die jetzt behandelt werden soll, und wir folgen der Darstellung derselben in der Rel., S. 69 ff. Man könnte zwar, sagt Kant, auf die Worte verweisen: »Sein Geist giebt Zeugnis unserm Geist», d. h. wer die moralische Sinnesbeschaffenheit, die erfordert wird, besitzt, muss das von selbst fühlen. Alle solche Gefühle aber enthalten etwas Mystisches und sind nicht zuverlässig. Besser scheint es da, den Worten zu folgen: »seine Seligkeit mit Furcht und Zittern zu schaffen». Aber ohne alles Vertrauen zu seiner einmal angenommenen Sinnesrichtung kann man nicht sein, ohne dass die Beharrlichkeit derselben gefährdet würde. Ein solches kann man indessen gewinnen, wenn es einem während eines einigermassen langen Zeitraumes gelungen ist, ununterbrochen in der rechten Richtung fortzugehn. Dann kann man nämlich annehmen, dass die Gesinnung *gründlich* gebessert ist, und dass man fortan immer mutiger noch den Weg verfolgen wird, ja sogar, wenn ein anderes Leben als dieses bevorstehen sollte. Dagegen muss der, welcher findet, dass seine Versuche fortzuschreiten immer missglückten, und dass er immer ins Böse zurückfiel, daran verzweifeln, ob er es überhaupt besser machen werde, sei es in diesem Leben oder in dem zukünftigen. In dem ersteren Falle entsteht die Aussicht in eine unabsehliche glückliche Zukunft, in dem andern die in ein unabsehliches Elend: in beiden Fällen in eine selige oder unselige Ewigkeit. Beide Vorstellungen müssen jede für sich als Triebfedern zur Moralität wirken[1]. Völlige Gewissheit darüber, ob man eine *voll-*

[1] Man beachte, dass, wenn Kant hier die Hoffnung auf ewige Seligkeit und die Furcht vor ewigem Elend als Triebfedern zur Moralität wirken lässt, er hiermit nicht sensible Elemente in die Triebfedern des sittlichen Willens aufgenom-

kommene moralische Gesinnung, wozu absolute Festigkeit in derselben erforderlich ist, besitzt und demnach stets zur Heiligkeit fortschreiten wird, kann man indessen nicht erlangen, weil wir unsere wirkliche Sinnesbeschaffenheit nicht durch unmittelbares Bewusstsein erkennen, sondern sie nur nach unseren Thaten beurteilen können, welche Beurteilung besonders bezüglich der Stärke der Gesinnung stets unsicher ist[1]. Es wäre auch, soweit wir sehen können, nicht moralisch nützlich, dass der Mensch völlige Gewissheit habe. Und die relative Gewissheit kann stets seine Hoffnung aufrecht erhalten und ihn davon abhalten, in Verzweiflung zu fallen[2].

Vergleichen wir diese Schwierigkeit mit der vorhergehenden, so können wir sagen: die erstere bezog sich auf die Möglichkeit des moralischen Interesses für die Heiligkeit als einer willensbestimmenden Kraft und betraf die *intellektuelle* Seite desselben oder seinen Charakter, eine von der Vernunft konstituierte Kausalität mit dem Gedanken an den Endzweck der Heiligkeit als Bestimmungsgrund oder »eine *reine* Absicht auf die Heiligkeit» zu sein. Eine solche »Absicht» ist nicht subjektiv möglich, ohne dass das Ziel a priori als erreichbar gedacht wird. Daher die Schwierigkeit. Die Lösung geschah auch durch Hinweis auf eine Art *apriorischen* Denkens als moralisch notwendig. Die zweite Schwierigkeit bezog sich auf die Möglichkeit der *empirischen* Seite desselben Interesses als willensbestimmend. Das moralische Interesse schliesst in sich

men hat. Wie gleich zu Anfang der Darstellung (S. 69) ausdrücklich hervorgehoben wird, handelt es sich hier nicht um physische, sondern um moralische Glückseligkeit resp. Unseligkeit. Daher ist das Interesse, das hier wirksam ist, das rein moralische Interesse, das auf Moralität als an und für sich wertvoll geht. Ist der Wille von diesem Interesse bestimmt, so richtet er sich also auf die Moralität um ihrer selbst willen und nicht wegen der Befriedigung des Interesses selbst als einer subjektiven Seligkeit. Die Hoffnung auf Seligkeit und die Furcht vor Unseligkeit macht das Interesse selbst hinsichtlich seiner sensitiven Seite stärker. Und je stärker diese sensitive Seite, die nur ein Ausdruck für die Bestimmtheit des Willens durch das Sittengesetz ist, hervortritt, um so grössere Macht hat der Wille über die Neigung. — Dass der Gedanke an moralische Glückseligkeit Triebfeder zum Handeln in der Weise werden könne, dass das Interesse für die Gewinnung der Lust, die in dieser Glückseligkeit liegt, den Willen antriebe, hat Kant anderwärts als widerspruchsvoll nachgewiesen. Der Mensch ist nämlich, soweit er Lust an der Moralität empfindet, für die Moralität als solche interessiert, also eben für die Unabhängigkeit von sinnlichen Bestimmungsgründen.

[1] S. 74.

[2] Parallelstellen: Kr. d. pr. V., S. 39 Mitte, 148 unten und Anm.

ein pathologisches Element. Mit Rücksicht hierauf muss es, um wirksam sein zu können, mindestens irgendwie befriedigt werden *können*. Das kann auch geschehn durch ein gewisses *empirisches* Bewusstsein davon, dass man wirklich die Beschaffenheit hat, durch die das Ziel wirklich wird. In beiden Fällen handelt es sich um die *Möglichkeit* der subjektiven Willensrichtung auf das höchste Gut.

105. Wir gehn nun zur Behandlung *des zweiten Moments im höchsten Gut* über. Kr. d. pr. V., S. 133, heisst es: Die Tugend (als Würdigkeit glücklich zu sein) ist die *oberste* Bedingung für all unser Streben nach Glückseligkeit. Jedoch stellt sie nicht das *vollendete Gute* für das Begehrungsvermögen endlicher vernünftiger Wesen dar. Ein solches strebt naturnotwendig nach Glückseligkeit, und daher muss eine reine unparteiische Vernunft die Glückseligkeit als gut für es darstellen, soweit sein Streben danach nicht in Streit steht mit der obersten objektiven Bedingung alles Wertes — der Tugend. Wenn nun der Wille als tugendhaft gedacht und damit sein Streben nach Glückseligkeit innerhalb der vom Sittengesetz bestimmten Grenzen gehalten wird, hat er nicht das vollendete Gute, wenn nicht sein Streben auch befriedigt wird, sodass er wirklich die Glückseligkeit erlangt. »Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig» (d. h. die oberste Bedingung dafür, das völlige Gute zu besitzen, erfüllt zu haben)[1], »dennoch aber derselben nicht teilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein solches zum Versuche denken, gar nicht zusammen bestehn.» Es wird danach betont, dass die Erlangung der Glückseligkeit dem höchsten Gut als Endzweck angehört nur in dem Masse, als sein oberstes Moment verwirklicht ist. Die vollständige Erlangung derselben füllt also bloss als der Verwirklichung der Heiligkeit untergeordnetes Moment den Endzweck aus und macht ihn nur insoweit für das Begehrungsvermögen eines endlichen vernünftigen Wesens zum vollständigen Endzweck. Man beachte nun, dass es die *reine* Vernunft ist, die auf diese Weise den Charakter des vollständigen Endzwecks für das Begehrungsvermögen eines empirischen vernünftigen

[1] Vgl. S. 156: "Würdig ist jemand des Besitzes einer Sache, oder eines Zustandes, wenn, dass er in diesem Besitze sei, mit dem höchsten Gut zusammenstimmt."

Wesens feststellt. Hier werden nämlich nur zwei reine Vernunftserkenntnisse zusammengestellt: die eine, dass die Sittlichkeit die objektive Bedingung alles Wertes ist, eine Einsicht, die in der reinen *praktischen* Vernunft gegründet ist; die andere, dass das Begehrungsvermögen jedes gegebenen vernünftigen Wesens nach Glückseligkeit strebt, eine Einsicht, die in der reinen *theoretischen* Vernunft (hier in weiterem Sinne genommen) gegründet ist[1].

Wir haben hiermit nun erfahren, was faktisch Endzweck für den empirischen Willen ist und sein *muss* rücksichtlich der objektiven wie der subjektiven Bedingung oder Seite eines solchen, desgleichen rücksichtlich der Art und Weise der Verbindung beider. Es ist klar, dass die *subjektive* Seite des Endzwecks dem Begehrungsvermögen auf Grund seiner subjektiven natürlichen Beschaffenheit angehört und nicht *von* der reinen Vernunft gegeben ist. Diese letztere aber stellt sie theoretisch fest, insofern sie eben wegen der natürlichen Beschaffenheit des Begehrungsvermögens ein *wirklich Gutes* für dasselbe ist, obwohl dies nur, wenn sie in einem bestimmten Verhältnis zum obersten Gut steht. Die *objektive* Seite des höchsten Guts hingegen ist für den empirischen Willen als *Willen* gut, unabhängig von seiner natürlichen Beschaffenheit, (obwohl diese Seite, wie wir oben gesehn haben, in den *Endzweck* aufgenommen wird wegen der natürlichen Beschaffenheit des Willens, bei seinem Handeln stets die Verwirklichung eines Zwecks im Auge zu haben). Sie ist ihm also als das oberste Moment seines Endzwecks von der reinen Vernunft als praktischer *gegeben.*

---

[1] *Wie* Kant die letztgenannte Einsicht als auf einer reinen Vernunftserkenntnis beruhend betrachten kann, scheint schwer verständlich zu sein. Da Kant niemals dieses Verhältnis vollständig erörtert hat, obwohl er zu wiederholten Malen darauf hinweist, ist es wohl auch wahrscheinlich, dass er es ohne weiteres als selbstverständlich betrachtet hat. Eine gewisse Andeutung von dem letzten Grunde seiner Meinung könnte man indessen in der bereits behandelten Anmerkung in der Vorr. zur Rel. finden. Kant betont hier, dass das Begehrungsvermögen *als* empirisch oder sensibel durch seine Eigenschaft konstituiert wird, beim Handeln Interesse ("Zuneigung") für die Verwirklichung eines bestimmten Zwecks zu hegen. Nun aber ist es klar, dass im Verhältnis zu einem solchen Interesse die Verwirklichung des Zweckes notwendig einen (subjektiven) Wert erhält nur, insofern sie eine Befriedigung des Interesses, d. h. *Lust* in sich schliesst. Daher könnte man sagen, dass zu der Eigenschaft, die den Willen *als* empirischen konstituiert, auch die gehört, dass die Glückseligkeit das subjektiv Wertvolle für ihn ist.

Nun aber giebt die reine praktische Vernunft dem Willen zum Endzweck nicht nur das *moralisch* Gute, sondern das höchste Gut, das *überhaupt* durch Freiheit in der Welt zu verwirklichen möglich ist[1]. Die Ursache hiervon liegt natürlich in der *Universalität* des Sittengesetzes. Aber sofern sie das höchste Gut, das überhaupt in der Welt durch Freiheit zu verwirklichen möglich ist, gebietet, giebt sie als Moment in dem Endzweck *auch* alles *physisch* Gute, das die reine Vernunft als ein Gutes anerkennen kann, d. h. alle mögliche Glückseligkeit, deren sich die vernünftigen Wesen würdig gemacht haben durch Verwirklichung der obersten Bedingung, unter der die Erlangung der Glückseligkeit stehen muss, damit sie in ihren Endzweck aufgenommen werden könne[2].

Wir erkennen nun die logische Genesis der Kantischen Lehre von dem moralischen Endzweck des empirischen Willens bezüglich des Inhalts des ersteren. Der Wille hat *ursprünglich* durch die reine Vernunft, also *objektiv*, als Endzweck nur die Heiligkeit. Aber die reine Vernunft *erkennt* (theo-

---

[1] Kr. d. pr. V., S. 146: "Die Bewirkung des *höchsten Guts in der Welt* (kurs. von mir) ist das notwendige Objekt eines moralisch bestimmbaren Willens"; S. 155: "Das moralische Gesetz gebietet, *das höchste mögliche Gut in einer Welt* (kurs. von mir) mir zum letzten Gegenstande alles Verhaltens zu machen"; S. 156: "das höchste Gut zu befördern (das Reich Gottes zu uns zu bringen)". In der Kr. d. Urt. wird oft mit der grössten Bestimmtheit wiederholt, dass der vom Sittengesetz gegebene Endzweck "das höchste mögliche Gut in der Welt" ist. So z. B. eben bei der Formulierung des moralischen Beweises für die Existenz Gottes, S. 347. Siehe ausserdem S. 348 oben, 351 oben, 370 Mitte, 373 Anm. u. a. m. Dass der Endzweck so auch in der Rel. bestimmt wird, haben wir bereits oben S. 468 bei der Behandlung der bedeutsamen Stelle in der Vorr. gefunden.

[2] Besonders aufschlussreich für diesen Gedankengang Kants ist die Stelle in der Kr. d. Urt., wo der moralische Beweis für die Existenz Gottes geführt wird, S. 347: Der Endzweck ist das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt. Dio subjektive Bedingung, unter der der Mensch — unter dem über ihm stehenden Gesetz — einen Zweck setzen kann, ist die Glückseligkeit, "folglich das höchste in der Welt mögliche, und so viel an uns ist, als Endzweck zu befördernde physische Gut ist Glückseligkeit, unter der objektiven Bedingung der Einstimmung des Menschen mit dem Gesetze der Sittlichkeit als Würdigkeit glücklich zu sein". Ferner sei Kr. d. pr. V., S. 155 angeführt: "und, obgleich in dem Begriffe des höchsten Gutes, als dem eines Ganzen, worin die grösste Glückseligkeit mit dem grössten Masse sittlicher (in Geschöpfen möglicher) Vollkommenheit als in der genauesten Proportion verbunden vorgestellt wird, *meine eigene Glückseligkeit* mit enthalten ist: so ist doch nicht sie, sondern das moralische Gesetz . . . der Bestimmungsgrund des Willens, der zur Beförderung des höchsten Gutes angewiesen wird".

retisch) als untergeordnetes Moment in seinem Endzweck oder als ein untergeordnetes Gut die Glückseligkeit. Der Wille strebt nämlich als empirischer Wille notwendig danach. Und wenn dieses Streben nicht in Streit steht mit dem Sittengesetz, muss die Befriedigung desselben von der reinen Vernunft als gut und notwendig angesehen werden, damit der Wille das völlig Gute besitze. Nun aber muss der von der reinen Vernunft *gegebene* Endzweck universal sein. Daher muss in diesen auch das physisch Gute aufgenommen werden, soweit es *wirklich* ein Gutes ist, allerdings nicht bloss das physisch Gute für *den* Willen, dem das Sittengesetz den Endzweck giebt, sondern *alles* physisch Gute, soweit es vor der reinen Vernunft ein Gutes *ist*. Dadurch wird der *objektive* Inhalt des Endzwecks, den der empirische Wille hat, vermehrt. Infolge dieser Vermehrung des *objektiven* Inhalts des Endzwecks, den der einzelne empirische Wille hat, enthält der vollständige Endzweck desselben in Wirklichkeit (mit Einschluss sowohl des objektiven wie des subjektiven Elements) *drei* Momente: 1) die Heiligkeit, 2) alle mögliche Glückseligkeit für jedermann nach dem Masse seiner Würdigkeit, 3) die spezielle Glückseligkeit der Person selbst. Die Willensrichtung auf die beiden ersten Momente (sei es die *wirkliche*, die eben in dem moralischen Interesse für den objektiven Endzweck eingeschlossen liegt, oder die geforderte *mögliche*, die Prinzip für das *Handeln* ist) gründet sich auf *reine Vernunft* und ist damit eine *reine* Willensrichtung — der Endzweck ist objektiv. Die Willensrichtung auf das letzte Moment gründet sich auf ein *Interesse*, ist empirisch bedingt — der Endzweck ist subjektiv, aber die Erreichung des Zieles wird von der reinen Vernunft als ein notwendiges Moment im völligen Guten *erkannt*. Da dieses Erkennen sich auf jeden empirischen Willen erstreckt, kommt das *zweite* Moment in den objektiven Endzweck hinein. Man sieht, dass die eigene Glückseligkeit unter der Bedingung der Würdigkeit dazu in zwei Momenten enthalten ist: im zweiten, das ja allgemeine Glückseligkeit in sich schliesst, und im dritten. Im zweiten aber ist sie (zusammen mit aller anderen Glückseligkeit) enthalten, *weil* sie von der unparteiischen Vernunft (wie alle Glückseligkeit) unter der angegebenen Bedingung als ein wirklich Gutes für den Willen erkannt wird, und weil der von der reinen praktischen Vernunft gegebene Endzweck alles mögliche Gute enthalten muss, das durch Frei-

heit zu verwirklichen ist und von der reinen Vernunft als solches erkannt werden kann. Im dritten Moment hingegen ist die eigene Glückseligkeit allein enthalten, nicht aber als ein von der reinen Vernunft gegebener Endzweck, sondern als ein subjektiver Endzweck, der jedoch unter einer gewissen Bedingung von der reinen Vernunft als ein wirklich Gutes erkannt wird.

106. Hier stellt sich indessen eine Schwierigkeit ein. Wenn die reine Vernunft *alles* mögliche Gute zum Endzweck des Willens macht, *scheint dazu auch alles moralisch Gute zu gehören, also nicht bloss die eigene Tugend des Willens, sondern auch die Tugend jedes anderen.* Insofern würde im ersten Moment *alle* Moralität enthalten sein[1]. Es könnte auch scheinen, als wenn dies Kants Meinung wäre, wenn er vom höchsten Gut als objektivem Endzweck den Ausdruck »das Reich Gottes» oder »das moralische Reich» anwendet und damit ein Reich meint, in dem alle Mitglieder *moralische* Wesen sind und auf Grund ihrer Würdigkeit Glückseligkeit haben[2]. Dem widerspricht jedoch die ganze vorher gegebene Darstellung von dem höchsten objektiven Moment im höchsten Gut, das ja danach die *eigene* Moralität des Willens sein würde. Es ist ja auch durchaus klar, was Kant veranlasst, auf diese Weise den Umfang des Endzwecks hinsichtlich des moralisch Guten einzuschränken. Es ist derselbe Grund, der aus einem andern Gesichtspunkt ihn hindert, die Vollkommenheit *anderer* unter die Tugendpflichten aufzunehmen. Da das Sittengesetz dem Willen nur gebieten kann, »das höchste durch *Freiheit* mögliche Gut in der Welt» sich zum Endzweck zu machen[3], so

[1] Eigentlich gehört die Behandlung dieser Schwierigkeit zu der bereits vorher gegebenen Darstellung des obersten Moments im Endzweck. Da sie aber eben dadurch offenbar wird, dass Kant betont, das Sittengesetz mache das höchste mögliche Gut überhaupt in der Welt und damit *alle* Glückseligkeit unter ihrer moralischen Bedingung sich zum Endzweck, und da im übrigen der Kantische Begriff, der hierbei zu untersuchen ist (das Reich Gottes), zum vollen Verständnis die Kenntnis des *zweiten* Moments im Endzweck voraussetzt, haben wir ihre Behandlung verschoben.

[2] Kr. d. r. V., S. 614 Mitte; Kr. d. pr. V., S. 154 und S. 156: "das höchste Gut zu befördern (das Reich Gottes zu bringen)". In der Grundl., S. 65, wird dasselbe Reich unter dem Namen des Reiches der Zwecke erwähnt, wird dort aber nicht im Hinblick auf das höchste Gut behandelt.

[3] Kr. d. Urt., S. 347.

ist es klar, dass zum Endzweck nicht etwas gehören kann, das nicht durch den freien Willen, nicht einmal mit Unterstützung eines höchsten Willens, soweit wir erkennen können, zu stande gebracht werden kann, wie das mit der Moralität *anderer* der Fall ist[1].

Wie aber soll man nun die eben referierte und motivierte Lehre Kants mit seiner Lehre vom Reiche Gottes als dem höchsten Gut vereinen? In Wirklichkeit schliesst die letztere nicht, wie es auf den ersten Blick hin scheinen könnte, in sich, dass Kant auch die Moralität anderer in das oberste Moment des höchsten Gutes aufgenommen hätte. Eine ausführlichere Darstellung vom Reiche Gottes als moralischer Aufgabe besitzen wir in der Rel., und wenn wir diese Darstellung näher untersuchen, finden wir Folgendes[2]. Das dritte Hauptstück dieses Buches hat zur Überschrift: Von dem Sieg des guten Prinzips über das Böse, und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden. Es heisst hier, dass der Kampf gegen das Böse, den jeder Gutgesinnte zu bestehen hat, eigentlich am meisten durch den Umgang mit andern Menschen erschwert wird, indem die bösen Neigungen dabei Gelegenheit erhalten, zum Ausbruch zu kommen. Daher ist es des Menschen Pflicht, für die Verwirklichung eines allgemeinen Reiches zu wirken, in welchem alle Gutgesinnten mit einander vereint das Böse bekämpfen, eine Pflicht, die der Pflicht entspricht, aus dem juridischen Naturzustand herauszutreten, um konstante Rechtsverhältnisse zu erlangen. Ein solches Reich muss unter *Tugendgesetzen* stehen, die als von einem höchsten moralischen Gesetzgeber als Regent gegeben gedacht werden, und ist als »ein ethisches gemeines Wesen», »ein Reich der Tugend», »ein Volk Gottes» oder »die unsichtbare Kirche (eine blosse Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren aber moralischen Weltregierung)» zu bezeichnen[3]. »Hier haben wir nun eine Pflicht von ihrer

---

[1] Siehe Kr. d. Urt., S. 345: Endzweck der Natur darf nicht der Mensch *nach* moralischen Gesetzen, sondern der Mensch *unter* solchen genannt werden. Sonst würde man voraussetzen, dass es in der Macht der Weltursache stände, die Moralität des Menschen zu *bewirken*. Mit einer solchen Voraussetzung würde man aber die Grenzen unserer moralischen Einsichten überschreiten und das Gebiet leerer metaphysischer Spekulationen betreten.

[2] Wir können hier nur auf das Allerallgemeinste von Kants Lehre Rücksicht nehmen.

[3] S. 98, 103—104 u. 105.

eigenen Art, *nicht der Menschen gegen Menschen, sondern des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst. Jede Gattung vernünftiger Wesen*[1] ist nämlich objektiv in der Idee der Vernunft zu einem gemeinschaftlichen Zwecke, nämlich der Beförderung des höchsten, als eines gemeinschaftlichen Guts, bestimmt. Weil aber das höchste sittliche Gut durch die Bestrebung der einzelnen Personen zu ihrer eigenen moralischen Vollkommenheit allein nicht bewirkt wird, sondern eine Vereinigung derselben in ein Ganzes zu eben demselben Zwecke, zu einem System wohlgesinnter Menschen erfordert . . .: so ist die Pflicht der Art und dem Prinzip nach von allen andern unterschieden»[2]. Schliesslich ist zu erwähnen, dass wirklich (in der Rel.) die Idee der Verwirklichung des Reiches Gottes in die Idee des höchsten Gutes aufgenommen wird und zwar unter *ausdrücklicher* Betonung, dass es sich um die Vereinigung aller Gutgesinnten zu einem gemeinsamen moralischen Zweck handle und nicht bloss um das zweite Moment, das auch zum Reiche Gottes gehört: dass jedermann Glückseligkeit nach seiner Tugend erhält[3].

Wir dürften nun diese Lehre Kants in drei Sätzen fixieren können, die auch ihr Verhältnis zu der entsprechenden in Kants eigentlichen ethischen Schriften bestimmen. 1. Die Idee vom Reiche Gottes als Zweck schliesst nicht in sich, dass der Mensch als Individuum verbunden sei, für die Moralität *anderer* Individuen zu wirken, sondern nur dafür zu wirken, dass alle, die »wohlgesinnt» sind, was sie nur durch eigenen freien Entschluss sein können, zusammen ein Reich unter Gottes moralischer Leitung bilden, das für moralische Vervollkommnung thätig ist. 2. Kants Lehre hierüber steht in Zusammenhang mit seiner Lehre vom radikalen Bösen. Dieses ist es, das durch gemeinsame Anstrengungen ausgerottet werden soll. Nun ist dabei zu bemerken *erstens*, dass die Darstellung hiervon nur zur moralischen *Ästhetik*, nicht nur *Dogmatik* gehört[4]. D. h. es ist eine aus der Erfahrung bekannte Thatsache, wovon die moralische Bildung auszugehen hat, aber es hat keine Bedeutung für die ursprüngliche von der Erfahrung unabhängige Darstellung der allgemeinen Pflichten. Die besonderen Menschenpflichten, die auf Grund des Vorhandenseins desselben bestehn, sind also

---

[1] Kurs. von mir. [2] S. 101—102. [3] S. 150. [4] S. 53.

als die Anwendung der allgemeinen Pflichten auf die aus der Erfahrung bekannte Natur des Menschen zu betrachten [1]. *Zweitens* muss beachtet werden, dass das radikale Böse dem Menschen als *Gattungswesen* [2] angehört. Hiermit steht in Zusammenhang, dass Kant die Pflicht, für die Verwirklichung des Reiches Gottes zu wirken, als eine Pflicht auffasst, die eigentlich nicht dem einzelnen Menschen als solchem, sondern der Gattung selbst zukommt. (Weiteres darüber im nächsten Satz). 3. Es macht sich aber auch ein anderer Gesichtspunkt hierbei geltend. Wir finden ihn in dem oben referierten Abschnitt, der mit den Worten beginnt: »Jede Gattung vernünftiger Wesen.» Kant betont, dass jede Gattung vernünftiger Wesen einen *gemeinsamen* moralischen Zweck hat, den es nur durch eine Vereinigung der genannten Art verwirklichen *kann*. Wie jedes einzelne sinnliche vernünftige Wesen, als Individuum betrachtet, für seine individuelle Moralität zu wirken, d. h., wie wir aus dem Vorhergehenden wissen, im Unendlichen zu einer immer grösseren Macht über seine subjektiven Bestimmungsgründe fortzuschreiten hat, so hat auch die Gattung in ihrer Gesamtheit für die allgemeine Moralität der Gattung zu wirken, was analog dem Vorigen bedeuten muss, dass sie zu immer grösserer Macht über die subjektiven Bestimmungsgründe, die in der Natur selbst der Gattung liegen, fortzuschreiten hat. Nun ist es wahr, dass die Gattung aus Individuen besteht. Diese sind es also, die für den angegebenen Zweck zu wirken haben. Sie haben aber diese Pflicht nicht als eine Pflicht gegen *andere* Individuen. Es ist eine Pflicht, die sie als Gattungswesen gegenüber der Gattung haben. Da der Fortschritt der Gattung nur in einem »Reiche Gottes» geschehen kann, so schliesst die betreffende Pflicht in sich eine Pflicht, für die Verwirklichung des Reiches Gottes zu wirken, welch letzteres auf diese Weise in dem höchsten Gut sozusagen als Anhang zum obersten Moment desselben — der individuellen Moralität des Individuums — enthalten ist. Von diesem letzterwähnten Gesichtspunkt aus würde es sich um eine Pflicht mit derselben Allgemeinheit handeln, wie sie bei der Pflicht des Individuums vorhanden ist, für seine eigene Moralität zu wirken, obwohl sie ihm nur als Gattungswesen zukommt. Vollständige Klarheit darüber zu gewinnen, was Kant

---

[1] Siehe hierüber Kr. d. pr. V., S. 7 und R. IX, S. 16. [2] Rel., S. 20.

in dieser Frage meint, ist indessen nicht möglich, wie das allgemein für Fragen gilt, in die seine Lehre vom radikalen Bösen hineinspielt[1].

Soviel steht nun aber doch fest, dass Kant in das erste Moment des höchsten Guts *nicht alles moralisch Gute* aufnimmt, wie er in das zweite Moment alles physisch Gute aufnimmt. Vielmehr gehört zum ersten Moment nur die eigene Moralität des Individuums, sei es seine rein individuelle Moralität oder die allgemeine Moralität der Gattung, die natürlich seine eigene, sofern er als Gattungswesen betrachtet wird, ist. Der Grund hierfür liegt nun indessen nicht darin, dass nicht alles wirklich Gute, das überhaupt durch Freiheit zu verwirklichen möglich ist, ins höchste Gut aufgenommen werden dürfte, sondern darin, dass Kant streng daran festhält, dass jedermanns eigene Moralität nur durch seinen eigenen freien Entschluss verwirklicht werden kann. Es ist bereits angedeutet worden, dass Kant dabei zu einem einseitigen Extrem gelangt[2].

107. Nach dieser Abschweifung kehren wir zu unserm eigentlichen Thema zurück: Kants Lehre von dem zweiten Moment des höchsten Guts: *alle* Glückseligkeit unter Voraussetzung der Würdigkeit der Willen dazu. Wir fragen nun hier, wie als es sich um das oberste Moment des höchsten Guts, um die Heiligkeit handelte: *wie kann das vernünftige Wesen sich die Möglichkeit der Verwirklichung dieses Moments denken, was es können muss, um überhaupt beim Handeln seinen Willen darauf zu richten.* Es ist nicht nötig, hier näher zu erörtern, wie Kant an verschiedenen Stellen zeigt, dass dieses nur durch die Annahme eines Weltherrschers mit absoluter Intelligenz und absolutem moralischem Willen geschehen kann. Das ist um so weniger nötig, als eine vollständigere Darstellung hiervon weiter unten notwendig wird, wenn wir versuchen werden, die Kantische Lehre von der intelligiblen Welt klarzustellen, und im Zusammenhang damit die Bedeutung des moralischen Glaubens überhaupt untersuchen.

108. Bevor wir hier weiter gehn, haben wir zu beachten, dass *in der Rel. noch ein anderer moralischer Beweis für die Existenz Gottes vorkommt.* Der Beweis ist zwar

---

[1] Vgl. oben S. 488 (3). [2] Siehe oben S. 408.

insofern von derselben Natur wie der erste, als die Notwendigkeit einer bestimmten moralischen Denkweise mit Hinsicht auf die Möglichkeit des höchsten Guts urgiert wird. Er geht aber von einem anderen Moment desselben aus, nämlich dem oben besprochenen: dem Reiche Gottes als einem Ideal. Gleichwie das moralische Interesse für die Glückseligkeit nach dem Masse der Würdigkeit den Glauben an die Existenz Gottes als Bedingung für die Verwirklichung dieses Ziels mit sich führt, so führt auch das Interesse für die Durchführung des Reiches Gottes mit sich den Glauben an einen absolut moralischen Weltbeherrscher, als ein moralisches Reich auf Erden gründend[1]. Da nun das Ideal des Reiches Gottes als ein Anhang zum ersten Moment des höchsten Guts zu betrachten ist, können wir sagen, dass Kant auch dieses Moment als Basis eines moralischen Beweises für die Existenz Gottes anwendet.

109. Um aber die Möglichkeit der Verwirklichung des zweiten Moments annehmen zu können, ist nach Kant *nicht nur die Annahme der Existenz Gottes, sondern auch die der Unsterblichkeit der Seele* nötig. Da die Natur der Sinnenwelt bloss von Naturgesetzen unabhängig von dem Sittengesetz bestimmt wird, und daher nicht vorausgesetzt werden kann, dass in ihr die Glückseligkeit mit der moralischen Würdigkeit verbunden wird, so müssen wir ein künftiges Leben annehmen, in welchem diese Verbindung möglich sei. Und damit sind wir zu dem *zweiten* moralischen Beweis gekommen, den Kant für die Unsterblichkeit der Seele giebt. Während der erste, der sich auf das oberste Moment des höchsten Gutes bezieht, nur in der Kr. d. pr. V. vorkommt, treffen wir den zweiten in allen Schriften an, in denen überhaupt die Frage behandelt wird[2]. Nun kann man allerdings nicht verstehen, wie die »Unsterblichkeit« selbst auf diese Weise als notwendig

[1] S. 102, 105 u. 150.

[2] Kr. d. r. V., S. 614 und 626. In der Kr. d. pr. V. ist es nun zwar der obengenannte vom ersten Moment des höchsten Gutes ausgehende Beweis, der hauptsächlich vorkommt. Als Voraussetzung aber für die Möglichkeit der Verwirklichung des zweiten Moments wird auch auf das künftige Leben hingewiesen, indem betont wird, dass die nötige Verknüpfung nicht in der Sinnenwelt geschehen kann, was ausdrücklich damit gleichgesetzt wird, dass sie nicht in *diesem* Leben geschehen kann, wie griechische Philosophen annahmen, sondern nur in einer intelligiblen — Welt. (S. 138—139). Das Leben in dieser ist wohl, da das Leben in der Sinnenwelt als *dieses* Leben betrachtet wird, als ein *künftiges* Leben zu betrachten. In der Kr. d. Urt. wird an ein paar Stellen (S. 349—350 und S. 373) auf ähnliche

angenommen wird, auch wenn ein »künftiges Leben» überhaupt angenommen werden muss, und wie im übrigen der Begriff »intelligibles Dasein» mit dem Begriff eines »künftigen Lebens» verbunden werden kann. Da aber Kant dem Anschein nach den Ausdrücken nicht verschiedene Bedeutung beilegt und ausserdem bestimmt eben die *Unsterblichkeit* auf das zweite Moment des höchsten Gutes bezieht[1], so ist anzunehmen, dass dieser Beweis ihm bindend erschien, was, wie wir oben gezeigt haben, nicht für den ersten Beweis, zum mindesten nicht *nach* 1793 (Rel.), gilt.

Die Annahme der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele ist also eine notwendige Voraussetzung dafür, dass die Willensrichtung auf das zweite Moment des höchsten Guts subjektiv möglich sei — gleichwie der Gedanke an den stetigen Fortschritt, sofern er vor der reinen Vernunft auf Grund der einheitlichen Gesinnung ein abgeschlossenes Ganzes, mithin eine wirkliche Realisierung der Heiligkeit darstellt, eine notwendige Voraussetzung dafür war, dass die Willensrichtung auf das *erste* Moment — die Heiligkeit — subjektiv möglich sei. Und gleichwie es sich in diesem Fall um ein apriorisches Denken handelte, da die praktische Möglichkeit der Willensrichtung als einer *reinen* (vom reinen Denken konstituierten) Willensrichtung in Betracht kam, so handelt es sich auch hier aus demselben Grunde um ein apriorisches Denken.

110. Da wir nun hier alle drei »Glaubenssachen», wie Kant sie nennt[2], behandelt haben — die Möglichkeit der Verwirklichung des Endzwecks, die Existenz Gottes, und die Unsterblichkeit der Seele — *so könnte es scheinen, als müssten wir auch den Grad untersuchen, in dem, oder die Art, wie nach Kant der fragliche Glaube auf objektive Giltigkeit Anspruch machen kann.* Soviel kann zwar schon aus der bisherigen Untersuchung fest-

---

Weise "das künftige Leben" und "die Unsterblichkeit der Seele" auf das zweite Moment im höchsten Gut bezogen. Auch in der Rel. kommt eine Andeutung dieses Beweises vor, nämlich in der Vorr., S. 7 Anm., in den Worten: "Für sie ists genug, dass sie ihre Pflicht thun; es mag nun auch mit dem irdischen Leben alles aus sein". Der Zusammenhang, in dem diese Worte vorkommen, ist bereits berührt worden (siehe oben S. 467 f.). Ausserdem sei verwiesen auf: Fortschritte der Metaphysik seit Leibnitz und Wolff, R. I, S. 534 (vgl. oben S. 494 (1)) und auf eine kleinere Schrift von 1796, R. I, S. 656.

[1] Kr. d. Urt., S. 373; R. I, S. 656. [2] Kr. d. Urt., S. 370.

gestellt werden, dass die Realität *des Gegenstandes* des Glaubens nicht selbst notwendig ist, damit die reine Willensrichtung subjektiv möglich sei, und dass sie also nicht dieselbe Notwendigkeit hat wie die Pflicht selbst. Nur die *Annahme* ist notwendig dafür[1]. Es könnte scheinen, als wenn Kant hierbei

---

[1] Da dieser Punkt von grösster Bedeutung ist, führen wir einige Belegstellen an. Kr. d. pr. V., Vorr., S. 2, heisst es: "Die Ideen von *Gott* und *Unsterblichkeit* sind aber nicht Bedingungen des moralischen Gesetzes, sondern nur Bedingungen des notwendigen Objekts eines durch dieses Gesetz bestimmten Willens, d. i. des bloss praktischen Gebrauchs unserer reinen Vernunft . . . Gleichwohl aber sind sie die Bedingungen der Anwendung des moralisch bestimmten Willens auf sein ihm a priori gegebenes Objekt (das höchste Gut). Folglich kann und muss ihre Möglichkeit in dieser praktischen Beziehung *angenommen* werden . . . Hier ist nun ein in Vergleichung mit der spekulativen Vernunft bloss *subjektiver* Grund des Fürwahrhaltens . . ., dadurch den Ideen von Gott und Unsterblichkeit . . . subjektive Notwendigkeit (Bedürfnis der reinen Vernunft) sie anzunehmen verschafft wird . . ." S. 151 heisst es, dass es ein mit der Pflicht verbundenes Bedürfnis ist, sie anzunehmen. S. 158 unten werden sie *Voraussetzungen* in notwendiger praktischer Hinsicht genannt. S. 159 heisst es: "Die durch die Achtung fürs moralische Gesetz notwendige Absicht aufs höchste Gut und daraus fliessende Voraussetzung der objektiven Realität desselben u. s. w." Abschn. VIII, S. 170 ff. wird die Annahme als "ein Bedürfnis in schlechterdings notwendiger Absicht" dargestellt. Bestimmter heisst es Kr. d. Urt., S. 347 Anm. von dem moralischen Argument für die Existenz Gottes, dass es auf theoretische objektive Giltigkeit keinen Anspruch mache. Es gelte nur für den, der eine moralische Sinnesbeschaffenheit habe. Er müsse, wolle er konsequent denken, die Annahme unter die Maximen seiner praktischen Vernunft aufnehmen. S. 348: Die Existenz Gottes anzunehmen ist nicht ebenso notwendig wie die Giltigkeit des Sittengesetzes anzuerkennen. Nein, die Gebote des Sittengesetzes stehn ebenso fest, auch wenn diese Existenz nicht anerkannt wird. Aber die Annahme ist notwendig, damit die Richtung selbst auf den Endzweck (die "Beabsichtigung" desselben) möglich sei. D. h. die *Pflicht*, seinen Willen auf den Endzweck zu richten, steht unter allen Verhältnissen fest. Damit aber diese Richtung subjektiv möglich sei oder Kraft habe, das Subjekt zu bestimmen, ist notwendig, dass das *Subjekt* die Existenz annimmt. So kann z. B. ein Mann wie Spinoza, der die Existenz Gottes (als moralischen Gesetzgebers) und die Unsterblichkeit der Seele nicht annimmt, von der Forderung der Pflicht völlig durchdrungen sein. Er will rein uneigennützig um ihretwillen das Gute stiften. Aber er findet, dass er wegen der Einrichtung der Natur dasselbe nicht erreichen kann, dass vielmehr der Ausgang vollkommen gegen die Absicht streitet. Er muss also die Möglichkeit der Verwirklichung des höchsten Gutes aufgeben. Das aber muss seine moralische Gesinnung beeinträchtigen, er möge noch so vollkommen von der Forderung der Pflicht durchdrungen sein. S. 353: "Nun haben wir durch das moralische Gesetz, welches uns diesen letzteren (den Endzweck) auferlegt in praktischer Absicht, nämlich um unsere Kräfte zur Bewirkung desselben anzuwenden, einen Grund, die Möglichkeit, Ausführbarkeit desselben . . . anzunehmen . . ." S. 370: "Gegenstände, die in Beziehung auf den pflichtmässigen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft . . . a priori gedacht werden müssen, aber für den

mit sich selbst in Streit käme. Wenn das Sittengesetz die Pflicht giebt, sich »das höchste Gut, das durch Freiheit zu verwirklichen möglich ist», zum Endzweck zu machen, so scheint es, als ob die Möglichkeit der Verwirklichung des Endzwecks *mit* der Pflicht selbst gegeben sei. Der Ausdruck aber: »möglich durch Freiheit zu verwirklichen» ist wohl nicht in dem Sinne *realer* Möglichkeit zu fassen, sondern in dem Sinne *logischer* Möglichkeit oder Denkbarkeit. Er besagt nichts anderes, als dass der von der Vernunft gegebene Bestimmungsgrund keinen Widerspruch enthalten darf. Das würde er nach Kants Meinung thun, wenn in ihm die Verwirklichung der Moralität eines *anderen* Wesens enthalten wäre, was nach dem Begriff Moralität selbst nicht anders geschehn kann als durch das Wesen selbst. Wenn aber Kant sagt, dass nur die *Annahme* der Möglichkeit des Endzwecks, nicht die *Möglichkeit selbst* notwendig ist, so meint er die *reale* Möglichkeit oder die Möglichkeit der *Sache*. Eine solche Möglichkeit ist natürlich nicht mit der Giltigkeit der Pflicht, das höchste Gut sich zum Endzweck zu machen, gegeben. Dazu ist wohl nur erforderlich, dass es sich als Endzweck *denken* lässt. Die Pflicht hat ihren Wert in der Willensbestimmtheit selbst, nicht in dem Resultat und gilt mithin ganz unabhängig davon, ob dieses das beabsichtigte ist oder nicht. — Weiter können wir verstehn, dass das moralische Interesse für die Verwirklichung des Endzwecks, das in dem Bewusstsein der Pflicht, sie zum Bestimmungsgrunde zu haben, eingeschlossen liegt, das *Primäre* ist im Verhältnis zur Annahme der Möglichkeit des Endzwecks. Dieses Interesse ist ja durchweg von dem Gedanken an den absoluten Wert des von ihm bestimmten Willens, nicht von dem Gedanken an den Wert der Verwirk-

theoretischen Gebrauch derselben überschwenglich sind, sind blosse Glaubenssachen". Dieses sind die Möglichkeit des höchsten Gutes, die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes. D. h. Glaubenssachen sind Gegenstände, die angenommen werden müssen, damit die reine Vernunft Kraft habe, moralisches Handeln zu bewirken. Vgl. S. 373. S. 374: Die Annahme muss geschehn "zum Behufe einer Absicht nach Gesetzen der Freiheit." Ohne sie hat die moralische Denkweise "keine feste Beharrlichkeit". Vgl. R. I, S. 536 oben, 538 Mitte, 541 oben, 547 Mitte, 631 Anm., 653 Mitte, 656 Anm.: "Man postuliert also nicht Sachen oder überhaupt *Dasein* irgend eines Gegenstandes, sondern nur eine Maxime (Regel) der Handlung eines Subjektes; R. III, S. 241. — Siehe ausserdem *Max Heinze,* Vorlesungen aus Kants Metaphysik, S. 653 unten (aus dem Anfang der 90:er Jahre).

lichung des Endzwecks an und für sich konstituiert und ist mithin an und für sich völlig unabhängig von dem Glauben an die Möglichkeit der Verwirklichung des Endzwecks. Damit aber das Interesse *Kraft* habe, das Handeln zu bestimmen, ist der Glaube an die Möglichkeit des Endzwecks erforderlich. Und diese Bedingung für die praktische Kraft des Interesses schafft es *sich selbst*. Es giebt sich selbst Kraft dadurch, dass es den Glauben erzeugt[1]. Wir wissen also, dass der Glaube durchweg auf einem *subjektiven*, obwohl moralischen Grunde ruht — dem moralischen Interesse. Ob aber dieser subjektive Glaube Anspruch auf objektive Giltigkeit machen kann, ist noch nicht untersucht worden. Aber teils hat die Frage danach keine unmittelbare Bedeutung für das Verständnis der Kantischen Lehre von höchsten Gut, teils setzt diese Untersuchung eine Kenntnis der Kantischen Lehre von der intelligiblen Welt voraus, weshalb wir sie aufschieben müssen, bis wir zu diesem Kapitel gelangen.

111. Indessen giebt es eine hiermit zusammenhängende Frage, die hier zur Behandlung aufgenommen werden muss. Wenn der Glaube unentbehrlich ist, damit das moralische Interesse die Kraft habe, das Handeln zu bestimmen, *muss er zum mindesten für jedermann möglich sein.* Um aber als möglich für jedermann gedacht werden zu können, darf der Glaube nichts enthalten, das mit einer auf theoretische Gründe gestützten Überzeugung von der Wirklichkeit in Streit kommen kann. Es ist offenbar nicht genug damit nachzuweisen, dass der *Gegenstand* des Glaubens ohne Widerspruch sich denken lässt, sondern es muss auch nachgewiesen werden,

[1] Kr. d. pr. V., Abschn. III, Dial., wird ausgeführt, dass die reine praktische Vernunft das Interessenprimat gegenüber der theoretischen hat, was dann der Erklärung der Möglichkeit einer Erweiterung der Vernunft über die Grenzen der spekulativen Vernunft hinaus zu Grunde gelegt wird. S. 172 heisst es: Wer rechtschaffen ist, darf sagen: "Ich *will*, dass ein Gott . . ., dass meine Dauer endlos sei; ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen; denn dieses ist das einzige, wo mein Interesse, weil ich von demselben nichts nachlassen *darf*, mein Urteil unvermeidlich bestimmt u. s. w." S. 173: Die *Art*, wie die Verwirklichung des höchsten Guts zu denken ist, beruht auf einer *Wahl*, wobei ein moralisches Interesse den Ausschlag giebt. Vgl. S. 174 unten. Kr. d. Urt., S. 347 Anm.: "Es soll damit auch nicht gesagt werden: es ist *zur Sittlichkeit* notwendig, die Glückseligkeit aller vernünftigen Weltwesen gemäss ihrer Moralität anzunehmen; sondern es ist *durch* sie notwendig." Hierin liegt unbestreitbar, dass das moralische *Interesse* nicht die Annahme voraussetzt, aber zu derselben führt. Siehe auch R. III, S. 244 und I, S. 537—538.

dass der Glaube nicht mit meiner theoretischen Überzeugung in Streit kommen kann[1]. Hierzu aber ist erforderlich, dass der Glaube keinen andern Inhalt hat als den, der in jedermanns eigenem Pflichtbewusstsein eingeschlossen liegt, oder dass dessen Inhalt ganz und gar in das moralische Gebiet fällt.

Wie verhält es sich nun in dieser Hinsicht mit den drei »Glaubenssachen»? Betrachten wir zunächst die Möglichkeit des obersten Moments des Endzwecks, der Heiligkeit, so kann man sagen, dass der »Glaube» hieran eine moralische Vorstellungsweise ist, die sich nur formell von dem Pflichtbewusstsein selbst unterscheidet. In diesem liegt nämlich die Forderung einer moralischen Gesinnung, deren Folge ein ununterbrochener Progress zur Heiligkeit ist. Sich nun diesen Progress als ein abgeschlossenes Ganzes vor der reinen Vernunft vorzustellen, die dasselbe konstituiert und für die der Progress allein Wirklichkeit als ein *moralischer* Progress haben kann, bedeutet bloss sich die reine Vernunft anschaulich zu machen, indem man sie als eine objektive Wirklichkeit — den Unendlichen — fasst. Damit wird ja nicht seine Existenz angenommen. Nun ist indessen zu beachten, dass Kant wohl die Möglichkeit des Endzwecks als einen »Glaubenssatz» betrachtet, niemals aber speziell die ebengenannte Denkweise auf den moralischen Glauben bezieht, obgleich sie eine Weise ist, sich die Möglichkeit eines Moments des Endzwecks zu denken. Dieses Verhältnis erhält um so grössere Bedeutung, als Kant in der Kr. d. Urt. eine Darstellung des moralischen Glaubens giebt, die scheinbar der Absicht nach vollständig ist, in Wirklichkeit aber die Möglichkeit des Endzwecks nur mit Rücksicht auf das zweite Moment dieses letzteren und seine Bedingungen — die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele — behandelt, obwohl er von der Möglichkeit des Endzwecks überhaupt spricht. Von Bedeutung ist auch, dass Kant an ein paar Stellen[2] einen bestimmten Unterschied zwischen der Möglichkeit des ersten und der Möglichkeit des zweiten Moments des Endzwecks aufstellt. Es heisst, dass die Möglikeit des *ersten* Moments a priori sicher sei und dogmatisch feststehe. Hieran zu zweifeln, wäre dasselbe, wie das Sitten-

[1] Hierbei ohne weiteres von einer *Verpflichtung* zu sprechen, eine bestimmte Überzeugung zu haben, ist natürlich, wie Kant selbst hervorhebt, ein Nonsens. Siehe Kr. d. pr. V., S. 151.

[2] Kr. d. Urt., S. 351; Kr. d. pr. V., S. 173.

gesetz selbst in Zweifel zu ziehen. Dagegen sei die Möglichkeit des *zweiten* Teiles empirisch bedingt, abhängig von der Mitwirkung der Natur, und daher könne der Gewissheitsgrad der ersteren Möglichkeit nicht angenommen werden. Hiermit ist natürlich gesagt, dass die Möglichkeit des ersten Teils ausschliesslich in das moralische Gebiet fällt, während beim zweiten das nicht der Fall ist. Endlich ist es ja klar, dass die hier fragliche Vorstellungsweise nicht in Kants Definition des moralischen Glaubens einbegriffen werden kann: »Die moralische Denkungsart der Vernunft im *Fürwahrhalten* desselben, was für das theoretische Erkenntnis unzugänglich ist[1].« In allem Fürwahrhalten liegt wohl die Überzeugung von dem Dasein oder der wirklichen Bestimmtheit eines *Gegenstandes.* Hier aber handelt es sich nur um eine *Vorstellungsweise,* die nur der Form nach von dem Pflichtbewusstsein selbst sich unterscheidet. Doch ähnt sie darin dem moralischen Glauben, dass sie aus dem moralischen Interesse hervorgeht, und sie hat überhaupt dieselbe moralische Bedeutung wie dieser Glaube. Wir sehen nun, dass hinsichtlich der Annahme der Möglichkeit des ersten Moments die ebenerwähnte Schwierigkeit nicht eintritt, dass aber auch andererseits diese Möglichkeit nicht zu den eigentlichen *Glaubenssachen* zählt.

Von dem in *eigentliehem* Sinne moralischen *Glauben* muss aber gesagt werden, dass er unmöglich die moralische Bedeutung haben kann, die Kant ihm beilegt. Es ist stets zweifelhaft, ob ein vernünftiges Wesen auf Grund seiner theoretischen Überzeugung von dem Dasein überhaupt die Möglichkeit davon, dass jedermann Glückseligkeit nach seiner Würdigkeit erhält, und die Bedingungen dafür, die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, annehmen *kann.* Dieses würde dann auch, vorausgesetzt, dass der Glaube die von Kant behauptete moralische Bedeutung besässe, bedeuten, dass es zweifelhaft sei, ob ein sinnliches vernünftiges Wesen moralisch sein kann — etwas, das von Kants eigenem Standpunkt aus widersinnig ist. Hier eine besondere Verpflichtung zum Glauben einzuschieben, ist ja auch widersinnig. Eigentümlich ist hierbei, dass Kant wirklich an einer Stelle[2] das Beispiel einer Person heranzieht, der es wegen ihrer theoretischen Überzeugung unmöglich ist, die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele anzunehmen, die aber dennoch von der Forderung der

[1] Kr. d. Urt., S. 373. [2] Kr. d. Urt., S. 349.

Pflicht durchdrungen ist — Spinoza. Eine solche Person muss durch die Annahme der Unmöglichkeit des Endzwecks die Achtung vor dem Sittengesetz in sich schwächen. Aber er *kann* doch, sagt Kant, »in praktischer Absicht» das Dasein Gottes annehmen, »*indem es an sich wenigstens nicht widersprechend ist*». Es ist ganz klar, dass Kant mit den von uns kursivierten Worten in die Betrachtung einen ganz anderen Gesichtspunkt hineinbringt, als er hier herrschen sollte. Er sagt damit nämlich nur, dass der Glaube *objektiv* möglich ist, indem sein Objekt ohne Widerspruch gedacht werden kann. Es handelt sich aber hier darum, ob der Glaube *subjektiv* möglich ist für eine Person, die aus theoretischen Gründen zu einer entgegengesetzten Überzeugung kommt — mit der objektiven Haltbarkeit dieser Gründe mag es sich verhalten, wie es wolle. Hierzu kommt auch, dass, wenn die Erlangung der Glückseligkeit und die Unsterblichkeit der Seele sich auf ein *intelligibles* Dasein bezöge, die Annahme geradezu gegen die Vernunft streiten müsste. In einem rein intelligiblen Dasein kann der Mensch kein Bedürfnis nach (sinnlicher) Glückseligkeit haben, und die Begriffe intelligible Welt und Postexistenz sind wohl unvereinbar mit einander[1].

Indessen deutet die Schwierigkeit, an der Kants Lehre von den Glaubenssachen leidet, darauf hin, dass *die Wurzel selbst* dieser Lehre, d. h. seine Lehre von dem zweiten Moment des Endzwecks, irgendwie wunde Stellen hat. Wir werden hierauf weiter unten zurückkommen[2].

---

[1] Siehe oben S. 507.

[2] Um ein Missverständnis zu vermeiden, mögen hier ein paar Worte über die Freiheit als praktisches Postulat gesagt werden. Sie wird zu den praktischen Postulaten Kr. d. pr. V., S. 158, gestellt. Es muss indessen beachtet werden, dass dieses Postulat eine ganz andere Bedeutung als die übrigen hat. Die Freiheit ist nämlich Gegenstand des *Wissens* und nicht des *Glaubens*, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes und mit diesem unmittelbar gegeben ist (Kr. d. pr. V., S. 2). Rücksichtlich der Moralität, sind die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele keineswegs an sich Voraussetzungen für die Moralität — nur ihre *Annahme* ist eine solche Voraussetzung —, während die Freiheit selbst für sie unbedingt notwendig ist. Umgekehrt ist nicht die *Annahme* der Freiheit in derselben Hinsicht wie die Annahme der Glaubenssachen für die Moralität subjektiv notwendig. Zwar ist im Pflichtbewusstsein das Bewusstsein der Freiheit enthalten. Dieses Bewusstsein aber ist keineswegs eine Überzeugung von dem *Dasein* der Freiheit an sich, so wie der Glaube an die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele als subjektiv notwendig eine Überzeugung von dem Dasein der Gegenstände an sich ist. Es ist zu beachten, dass das Pflicht- und damit das Freiheitsbewusst-

112. Schreiten wir nun in unserer Untersuchung fort. Wie das Interesse für die Erreichung der Heiligkeit irgendwie auch hinsichtlich seiner sensitiven Seite — des Gefühlselements — muss befriedigt werden können, damit das Interesse praktische Kraft besitzen könne, so *muss das Interesse für das zweite Moment des Endzwecks irgendwie sensitiv befriedigt werden können,* um das Handeln zu bestimmen. Diese Befriedigung geschieht durch die *Hoffnung* auf seine Verwirklichung, die die Vorstellung der sittlichen Gebote als Gebote einer Person mit der Macht und dem Willen, es zu realisieren, giebt. Diese Hoffnung ist nun nicht eine Hoffnung auf *eigene* Glückseligkeit speziell nach dem Masse der Würdigkeit, sondern eine Hoffnung, dass Glückseligkeit überhaupt *einem jeden* nach dem Masse der Würdigkeit verliehen werde. Dieses letztere ist es, wofür der Mensch hier Interesse hat[1].

113. Es ist nun zwar klar, dass eine *solche* Hoffnung rein moralischer Natur ist. Aus ihr kann niemals eine Verunreinigung des moralischen Beschlusses fliessen. Das Willensmoment, das in dieser Hoffnung enthalten ist, ist ja bloss ein rein *moralisches* Interesse für den Endzweck, also nicht ein Interesse für meine *eigene* Glückseligkeit speziell, sondern, soweit die Glückseligkeit überhaupt zum Endzweck gehört, nur ein unparteiisches Interesse für allgemeine Glückseligkeit. Aber es ist auch klar, dass, wenn das empirische vernünftige Wesen annimmt, Gott verleihe wirklich Glückseligkeit unter der Voraussetzung der Würdigkeit dazu, es auch seine eigene Glückseligkeit unter der Voraussetzung der Würdigkeit dazu erwarten muss. Dieses Erwarten aber muss unbedingt den *sinnlichen* Willen des Wesens affizieren, der eben durch die Neigung auf die Erlangung von Glückseligkeit gerichtet ist.

---

sein zur *praktischen* Reflexion oder zu dem im moralischen Interesse thätigen Denken gehört. Es ist da nicht notwendig, dass man der Freiheit Realität an sich oder Realität für ein uninteressiertes Denken zuerkennt. Eigentlich ist nur die *Idee* der Freiheit eine subjektive Bedingung für das moralische Interesse und seine Kraft den Willen zu bestimmen. Die Annahme der *Wirklichkeit* der Freiheit ist lediglich eine Seite des Interesses selbst. Dadurch wird es also in keiner Rücksicht gekräftigt. Darum findet sich kein *Bedürfnis,* die Freiheit als eine Realität an sich — ausser dem mit dem moralischen Interesse verknüpften Denken — anzunehmen. Also kann nicht die Annahme der Freiheit bei der praktischen Reflexion, subjektiv gesehen, mit irgend welcher theoretischen Überzeugung in Streit geraten.

[1] Kr. d. pr. V., S. 155.

Und es scheint nun, als wenn *diese Affektion sich unbedingt beim moralischen Streben geltend machen und daher ein reines sittliches Streben unmöglich machen müsste.* Es ist das eine Anmerkung, die oft gegen Kant gerichtet worden ist. Ist sie richtig, so ist Kant durch seine Lehre vom Endzweck zum Eudämonismus gekommen.

Um die Anmerkung auf ihre Richtigkeit hin zu untersuchen, fragen wir: in welchem Verhältnis steht die genannte Erwartung zu dem moralischen Interesse für den Endzweck? Geht sie ihrem Begriff nach diesem Interesse *vor* oder *folgt* sie daraus? Nach der Darstellung, die bisher von dem höchsten Gut gegeben worden und die sich auf Zitate aus der Kr. d. pr. V., Kr. d. Urt., Vorr. zur Rel. und anderen nach der Grundl. verfassten Schriften stützt, ist die Antwort hierauf nicht schwer zu geben. Das moralische Interesse für den Endzweck gründet sich ja nicht auf das Bewusstsein von dem Werte der Verwirklichung des Endzwecks, sondern bloss auf das Bewusstsein von dem moralischen Wert der von ihm subjektiv bestimmten Willensrichtung. Es ist also an und für sich vollkommen unabhängig von jeder Erwartung einer Verwirklichung des Endzwecks. Damit aber dieses freie Interesse Kraft haben könne, das Handeln zu bestimmen, konstituiert es *selbst* einen Glauben an die Verwirklichung, also auch eine Erwartung eigener Glückseligkeit nach dem Masse der Würdigkeit.

Sehen wir nun zu, ob es unter solchen Verhältnissen möglich ist, dass die Lust, die die Erwartung eigener Glückseligkeit bei dem sinnlichen Willen erwecken muss, nicht in den Bestimmungsgrund des Handelns eindringt. Wir fragen zuerst: kann die Erwartung eigener Glückseligkeit als einer Folge der Moralität *objektiver* Bestimmungsgrund der Handlung werden, so dass der Wert derselben von der urteilenden Vernunft des Handelnden in die Glückseligkeit verlegt wird, die sie als moralisch mit sich führt? Nein, denn sofern der Handelnde über seine Handlung *nachdenkt*, weiss er, dass sie nur, sofern sie um ihrer selbst willen geschieht, moralisch ist, und dass sie also, wenn sie die Glückseligkeit als eine Folge von Moralität zum Zweck hat, ganz und gar ihren Zweck verfehlt. Wenn der Handelnde die Glückseligkeit als eine Folge der Moralität als Zweck der Handlung *setzte*, schlösse das also einen Widerspruch in sich.

Anders aber scheint die Sache zu stehen bezüglich des *subjektiven* Bestimmungsgrundes. Der Wille ist natürlich realiter dasselbe Begehrungsvermögen wie das von blossen Gefühlen (ohne Begriffe) bestimmte Begehrungsvermögen. Er hat daher realiter auch Triebfedern, die sich nicht auf *gedachte* Handlungsprinzipien beziehen. Kann da nicht die Lust bei der Erwartung der Glückseligkeit als einer Folge der Moralität ganz unabhängig von den Urteilen der praktischen Vernunft als (subjektiver) Bestimmungsgrund zur Handlung mitwirken? Nun ist zunächst dabei zu beachten, dass *keine* Handlung moralisch in dem Sinne ist, dass nicht versteckte Neigungen dabei sich geltend machten. Eine Handlung ist moralisch, wenn sie nur das Sittengesetz zur *Maxime* hat, welches in sich schliesst, dass für das *Bewusstsein des Handelnden* kein anderer Bestimmungsgrund dazu vorhanden ist als das Sittengesetz, *und* dass dieses Bewusstsein *wirklich* einen Progress zu einer grösseren Macht über die Neigung konstituiert. Ohne das erste ist die Maxime nicht *moralisch*, ohne das letzte ist sie nicht wirklich *Maxime* — willensbestimmender Begriff. Also nur der *Progress*, den die sittliche Handlung in sich schliesst, ist vom Sittengesetz durchweg konstituiert[1]. Die Frage ist nun daher nur die, ob das moralische *Interesse*, sofern es mit einer Erwartung eigener Glückseligkeit in Verbindung steht, getrennt gehalten werden kann von den mit dieser Erwartung verbundenen sinnlichen Bestimmungsgründen. In anderem Fall wäre auch die die sittliche Handlung als Progress konstituierende Willensbestimmtheit unmöglich. Die *Möglichkeit* einer solchen reinen Willensbestimmtheit ist im allgemeinen mit dem Pflichtbewusstsein gegeben, so wie es in der Achtung wirksam ist, die als von der Vernunft konstituiertes Gefühl gegen das Eindringen aller Gefühle in den Bestimmungsgrund reagiert. Da aber das moralische Interesse für den Endzweck ebenso durchweg von der Vernunft konstituiert und mithin eigentlich bloss die auf eine besondere Weise hervortretende Achtung ist, so muss auch dieses Interesse gegen das Eindringen aller sinnlichen Elemente in den Bestimmungsgrund reagieren[2]. Darin liegt auch, dass es alle möglicherweise eindringenden Gefühle, die nicht von der Vernunft konstituiert sind, sorgfältig aus sich aussondert. Wäre allerdings die Erwartung eigener Glückseligkeit als Folge der Moralität *Voraussetzung*

---

[1] Siehe oben S. 214. [2] Siehe oben S. 485.

für das Interesse, so müsste die Lust, die diese Erwartung notwendig mit sich führt, unter allen Umständen in das Interesse sich eindrängen. Nun verhält es sich ja aber so, dass die Erwartung eigener Glückseligkeit *sekundär* ist im Verhältnis zum Interesse und dieses selbst nur aus dem Bewusstsein der Forderung des Sittengesetzes hervorgeht. Daher muss das Interesse die *Macht* besitzen, die Affektion der Sinnlichkeit, die mit der Erwartung verknüpft ist, von sich auszuschliessen. Und wegen seiner moralischen Natur muss es auch diese seine Macht anwenden.

114. Die Erwartung eigener Glückseligkeit als einer Folge der Moralität kann also nicht *objektiver* Bestimmungsgrund einer Handlung sein, auch kann die Lust dabei nicht als *subjektiver* Bestimmungsgrund in der Weise dienen, dass sie in das moralische Interesse für den Endzweck sich eindrängt und es verunreinigt. Man muss daher sagen, dass die erwähnte Anmerkung gegen Kant unrichtig ist. Das gilt indessen nur, sofern auf die zitierten ethischen Schriften Bezug genommen wird. *Zu einem andern Ergebnis kommen wir, wenn wir die Darstellung in der Kr. d. r. V. berücksichtigen, von der sich Reste noch in der Kr. d. pr. V. finden.* Dass wir nun im Folgenden abweichend vom eigentlichen Plan auf Kants ethischen Standpunkt in der Kr. d. r. V. uns beziehen, hat seinen Grund in zwei Umständen. Der eine ist der, dass thatsächlich gegen die in den ethischen Schriften vorhandene Darstellung des höchsten Guts eine verfehlte Kritik im Anschluss an die Kr. d. r. V. gerichtet worden ist. Der andere ist der, dass es geradezu notwendig ist, Kants *frühere* Darstellung des höchsten Guts in Betracht zu ziehn, um die schliessliche Form, die diese Lehre bei ihm erhielt, zu verstehen. Dieses hat seinen Grund darin, dass die fragliche Lehre, was das zweite Moment derselben betrifft, in ziemlich losem Zusammenhang mit den Prinzipien des Systems steht.

115. Bevor wir uns aber der Kr. d. r. V. zuwenden, dürfte es sich empfehlen, das viel umstrittene *Fragment 6 in der Ausgabe von Reicke*[1] zu behandeln. Die letzte Absicht mit der Behandlung dieses Fragments ist nicht, einen Einblick in Kants Entwickelungsgeschichte zu gewinnen, was hier nicht zu unserer Aufgabe gehört. Unsere Absicht ist es nur, eine

[1] Lose Bl. I, S. 9.

Richtschnur für die Beurteilung zu finden, wie Kant dazu kommt, in der Kr. d. r. V. eudämonistische Momente in seine prinzipiell schon hier rationalistische Ethik aufzunehmen. Dieses ist nämlich ganz unmöglich zu verstehen, wenn man nicht auf den Umstand Rücksicht nimmt, dass Kant eigentlich dank dem Einflusse der englisch-schottischen Moralphilosophie in seiner ethischen Anschauung von eudämonistischen Voraussetzungen ausgeht. Von besonderer Bedeutung ist es zu sehen, welche *Form* sein Eudämonismus annimmt, da er unter den Einfluss des *kritischen* Standpunktes kommt, der mindestens in nuce schon in der Dissertation von 1770 hervortritt. Aufschluss hierüber giebt eben das fragliche Fragment. Wegen unseres eben angegebenen Zweckes ist jede *genauere* Bestimmung der Abfassungszeit des Fragmentes hier überflüssig. Um es für uns verwenden zu können, genügt die Feststellung, dass es in die Zeit zwischen 1770 und 1781 zu verlegen ist. Das wird auch mit voller Evidenz aus der Erörterung des Fragments und dem Vergleich mit Kants ethischem Standpunkt in der Kr. d. r. V. hervorgehen.

Die Schrift beginnt mit der Feststellung, dass das rein sinnliche Wohlgefallen in der spezifischen Organisation des Subjekts begründet ist. Es ist daher nicht notwendig und allgemeingiltig. Aber »die Gesetze, welche die Freiheit der Wahl in Ansehung alles dessen, was gefällt, mit sich selbst in Einstimmung bringen, enthalten dagegen vor jedes vernünftige Wesen, das ein Begehrungsvermögen hat, den Grund eines notwendigen Wohlgefallens; darum kann uns das Gute nach diesen Gesetzen auch nicht gleichgiltig sein, so wie etwa die Schönheit; wir müssen auch ein Wohlgefallen an seinem Dasein haben, denn es stimmt allgemein mit Glückseligkeit, mithin auch mit meinem Interesse.» Kant geht dann dazu über, zwischen der *Materie* der Glückseligkeit, die sinnlich ist, und ihrer *Form*, die intellektuell ist, zu unterscheiden. Die Materie beruht auf empirischen Data und liegt nicht in unserer eigenen Macht, die Form hingegen ist »Freiheit unter Gesetzen a priori ihrer Einstimmung mit sich selbst, und dieses zwar nicht, um Glückseligkeit wirklich zu machen, sondern zur Möglichkeit der Idee derselben», d. h. wie die Sache an anderer Stelle erklärt wird: die gesetzesgebundene Freiheit ist Voraussetzung für die Möglichkeit der allgemeinen Selbstzufriedenheit, die ihrerseits wieder Bedingung für die Glück-

seligkeit nach ihrer Materie ist. Diese Selbstzufriedenheit beruht nicht auf Glück oder Zufall, sondern liegt ganz und gar in der Macht des freien Willens. Der freie Wille ist unabhängig von sinnlicher Nötigung, deshalb aber nicht auch unabhängig von Gesetzen. In dieser gesetzesgebundenen Freiheit liegt der Wert oder die Würdigkeit der Person, und das Bewusstsein hiervon ist Selbstzufriedenheit. Das Gesetz der Übereinstimmung, unter dem der freie Wille steht — das moralische Gesetz — besteht 1) »in der Übereinstimmung der natürlichen Begierden mit der Natur seiner selbst, 2) in der Übereinstimmung der beliebigen und zufälligen Begierden mit der Natur und unter einander, folglich in der Idee eines allgemeinen Willens u. s. w.»[1].

Man sieht schon aus dem Angeführten, dass die Moralität als eine apriorische Form gefasst wird, unter der das Streben nach der empirischen Glückseligkeit steht bei einem Willen, der von sinnlicher Nötigung unabhängig ist und daher zwischen verschiedenen Begierden wählen kann. Der freie Wille hat also zur Materie einen von der Sinnlichkeit gegebenen Inhalt, die Forderungen der verschiedenen Begierden, diese Materie aber steht unter der Form des Sittengesetzes. Ferner sehen wir, dass der Standpunkt eudämonistisch auch in der Hinsicht ist, dass der Beweggrund zur Moralität, zwar nicht die Glückseligkeit im Sinne der Befriedigung der verschiedenen Begierden, aber doch die Glückseligkeit als eine allgemeine Selbstzufriedenheit ist. — Noch zwei Fragen müssen indessen erörtert werden, um hier zu völliger Klarheit zu kommen. Die *eine* Frage ist die: woher kommt die Allgemeingiltigkeit des moralischen Gesetzes? Die *andere:* weshalb ist die genannte Selbstzufriedenheit das absolut höchste Wohlgefallen, so dass es dem Willen zukommt, unter allen Umständen die von empirischen Bedingungen abhängige Glückseligkeit oder die Thätigkeit zur Erlangung derselben der Moralität unterzuordnen. Die Antwort auf die *erste* Frage ergiebt sich wegen des eudämonistischen Gesichtspunkts aus einer Erörterung darüber, weshalb die Befolgung des moralischen Gesetzes *allgemein wohlgefällt.* »Freiheit ist an sich selbst ein Vermögen, unabhängig von empirischen Gründen zu thun und lassen. Also kann es keine Gründe geben, welche uns in allen dergleichen Fällen empirisch zu bestimmen das Ge-

[1] S. 15—16.

wicht hätten. Die Frage ist also: wie darf ich mich meiner Freiheit überhaupt bedienen. Ich bin frei nur vom Zwange der Sinnlichkeit, kann aber nicht zugleich von einschränkenden Gesetzen der Vernunft frei sein, denn eben darum, weil ich von jenem frei bin, muss ich unter diesen stehen, weil ich sonst von meinem eigenen Willen nicht sagen kann. Nun muss mir diejenige Ungebundenheit, dadurch ich wollen kann, was meinem Willen selbst zuwider ist, und ich keinen sicheren Grund habe, auf mich selbst zu rechnen, im höchsten Grade missfällig sein, und es wird a priori ein Gesetz als notwendig erkannt werden müssen, nach welchem die Freiheit auf die Bedingungen restringiert wird, unter denen der Wille mit sich selbst zusammen stimmt. Diesem Gesetze kann ich nicht entsagen, ohne meiner Vernunft zu widerstreiten, welche allein praktische Einheit des Willens nach Prinzipien festsetzen kann»[1]. Also: das Sittengesetz besitzt Allgemeingiltigkeit aus folgenden Gründen. Der Mangel an Einstimmung mit sich selbst hat bei meinem Willen zur Folge, dass er eines *einheitlichen* Prinzips entbehrt. Ohne ein solches aber kann er nicht als *mein eigener* Wille betrachtet werden. Dieses wieder muss das grösste Missfallen mit sich führen. Daher muss von der Vernunft ein Gesetz für den Willen aufgestellt werden, das ihm Einstimmung giebt. Es liesse sich ja denken, dass auch empirische Grundsätze dem Willen Einheit geben könnten. Aber die Freiheit des Willens liegt eben in seinem Vermögen zu thun und zu lassen unabhängig von empirischen Gründen. Also kann kein solcher das Gewicht besitzen, unter allen Verhältnissen ihn zu bestimmen. — Die Antwort auf die *zweite* der aufgestellten Fragen, wie das erwähnte sittliche Wohlgefallen als das *höchste* Gut betrachtet werden kann, finden wir in folgenden Worten: »Damit aber die Moralität über alles und zwar schlechthin gefalle, ist nötig, dass sie nicht aus dem Gesichtspunkte der einzelnen und eigenen Zuträglichkeit, sondern aus einem allgemeinen Gesichtspunkte a priori d. i. vor der reinen Vernunft gefalle, und zwar weil sie allgemein zur Glückseligkeit notwendig und derselben auch würdig ist»[2]. »Diese Gesetze bestimmen einen Willen, den man den reinen Willen nennen kann und der vor allem empirischen vorausgeht, und bestimmen ein reines praktisches Gut, welches das höchste, obgleich nur formale Gut ist, weil

[1] S. 14 unten. [2] S. 12 unten.

es von uns selbst geschaffen, mithin in unserer Gewalt ist, und auch alles empirische, sofern es in unserer Gewalt ist, der Einheit nach in Ansehung des vollständigen Guts, nämlich einer reinen Glückseligkeit möglich macht. Wider diese Regel muss keine Handlung streiten, denn alsdann streitet sie mit dem Prinzip der Selbstzufriedenheit, welche die Bedingung aller Glückseligkeit ist . . .»[1]. — Soweit überhaupt ein Schluss aus der fragmentarischen Darstellung gezogen werden kann, muss die Antwort auf unsere Frage diese werden. Die Selbstzufriedenheit ist das höchste Gut, weil sie eine Folge unserer *eigenen* Selbstthätigkeit *und* die unumgängliche Bedingung für das vollständige Gut, die völlige Glückseligkeit, ist. Die beiden Eigenschaften hat sie, weil sie sich auf von der Vernunft gegebene Gesetze für die Übereinstimmung des Willens mit sich selbst gründet. Dieses gegenseitige Verhältnis ist wohl so zu verstehen, dass die erstere Eigenschaft die Selbstzufriedenheit zu einem *selbständigen* Guten, also *tauglich* macht, das *höchste* Gut zu sein. Die letztere bewirkt, dass sie wirklich das höchste Gut *ist*. Man beachte die Worte: »Wider diese Regel muss keine Handlung streiten u. s. w.» Fragt man nach dem *Motiv* zur Unterordnung des Glückseligkeitsstrebens unter das Sittengesetz, so ist dieses *nicht* seine Eigenschaft, die Bedingung für die *empirische* Glückseligkeit zu sein. Es würde dann das Motiv eben *diese* Glückseligkeit sein und *sie* den *höchsten* Wert haben, nicht die Selbstzufriedenheit selbst. Es heisst aber: »Dass wir es selbst sind, die als Urheber sie unangesehen der empirischen Bedingungen (welche nur partikuläre Lebensregeln geben können) hervorbringen, dass sie *Selbstzufriedenheit* bei sich führe, ist ihr innerer Wert»[2]. Das Motiv ist die Eigenschaft der Selbstzufriedenheit, den *höchsten* Wert in sich zu schliessen. Ihr Charakter, Bedingung der empirischen Glückseligkeit zu sein, hat nur die Bedeutung, dass durch dieses *logische* Verhältnis das Wertprimat der Selbstzufriedenheit konstituiert wird. Demzufolge hat das Glückseligkeitsstreben den objektiven Charakter, unter dem Prinzip der Selbstzufriedenheit *praktisch* gesehen zu stehn, und dieses objektive praktische Verhältnis ist für den Willen das Motiv zur Unterordnung[3].

---

[1] S. 15 Mitte. [2] S. 11 oben; vgl. S. 12 unten und 13 oben.

[3] *Förster,* Der Entwickelungsgang der Kantischen Ethik bis zur Kritik der reinen Vernunft, S. 67 f., erblickt eine Unklarheit darin, dass es nicht entschieden

Der Parallelismus mit Kants erkenntnistheoretischen Untersuchungen ist hier augenfällig. Der *transsszendentalen Apperzeption* als der Einheit, unter der der Erkenntnisinhalt, die Anschauungen, stehen müssen, sofern sie Objektivität besitzen, entspricht hier die *Selbstzufriedenheit* als die Einheit, unter der die Materie des *Handelns*, das Glückseligkeitsstreben, stehn muss, sofern es wirklich zur Glückseligkeit führen soll. Auch nennt Kant die Selbstzufriedenheit »apperceptio jucunda primitiva»[1] und hebt selbst den Parallelismus hervor[2]. Wie die Notwendigkeit der Apperzeption als die Einheit im Erkenntnisinhalt mit sich führt, dass alle Objekte der Erkenntnis *als* Erkenntnisobjekte unter den Gesetzen der Einheit des Bewusstseins stehn müssen, so führt die entsprechende Notwendigkeit bezüglich der Selbstzufriedenheit mit sich, dass das Glückseligkeitsstreben objektiv praktisch gesehen unter den Bedingungen derselben, d. h. unter den moralischen Gesetzen stehn müssen. Und wie die Unterordnung des Erkenntnisobjekts unter die Apperzeption unabhängig von aller Erfahrung, nicht a posteriori gegeben ist, so ist auch die Unterordnung des Glückseligkeitsstrebens unter das Prinzip der Selbstzufriedenheit unabhängig von jeder empirischen Absicht oder der Richtung auf empirische Glückseligkeit. Hieraus lässt sich der sichere Schluss ziehen, dass das Fragment der Zeit nach 1770 angehört, und dass es einen Ausdruck der Form darstellt, die Kants Eudämonismus durch

ist, ob das Einheitsstreben in unserer Natur, oder ob die Eigenschaft der Sittlichkeit, Mittel für die empirische Glückseligkeit zu sein, die erstere zum höchsten Gut macht. Da indessen Kant ausdrücklich (siehe die zitierten Stellen unter (2) voriger Seite) sagt, dass nicht das letztgenannte, sondern die wegen des Einheitsbedürfnisses gleichzeitig vorhandene Selbstzufriedenheit ihr allen ihren Wert giebt, so scheint es klar zu sein, dass ihr Wert nach Kant nicht von dem Wert der empirischen Glückseligkeit bedingt ist. Dieses schliesst ja nicht aus, dass der Wert, den die Selbstzufriedenheit an sich hat, objektiv dem *übergeordnet* ist, den die empirische Glückseligkeit hat, *weil* die erstere aus logischem Gesichtspunkt höher steht als die andere, insofern sie die Bedingung für diese ist, nicht aber umgekehrt.

Karl Schmidt, Beiträge zur Entwickelung der Kantischen Ethik, S. 95 ff., versucht zu zeigen, dass Kant hier überhaupt einen individuell eudämonistischen Standpunkt einnimmt. Die ganze Argumentation ist aber verfehlt, da er nicht beachtet, welche Frage zur Feststellung von Kants Standpunkt zu beantworten ist. Es ist das diese: ist das allgemeine Gesetz der Freiheit *unbedingt* giltig, und führt es *deshalb* Selbstzufriedenheit mit sich, *oder* ist es allgemein giltig, *weil* es allgemein und notwendig wohlgefällt? Schmidt scheint nur danach zu fragen, ob Kant hier ein *allgemeingiltiges Gesetz* als das Prinzip der Sittlichkeit aufstellt.

[1] S. 11. [2] S. 14 oben.

Anwendung der Methode erhielt, wie sie sich aus den in der Kr. d. r. V. gegebenen erkenntnistheoretischen Untersuchungen ergab[1].

116. Hiermit ist nun aber auch die *Quelle für Kants Lehre vom höchsten Gut*, sofern es Moralität und dadurch bedingte Glückseligkeit in sich schliesst, gegeben. Wenn die Materie in der Thätigkeit des sittlichen Willens das Glückseligkeitsstreben ist, und dieses unter dem Prinzip der Selbstzufriedenheit steht, so ist auch die *Materie* des höchsten Guts die Glückseligkeit in der *Form* der Selbstzufriedenheit oder, wenn das Prinzip der Selbstzufriedenheit Moralität in sich schliesst, in der *Form* der Moralität. Und da die Form das Übergeordnete ist, so ist die Selbstzufriedenheit das oberste Moment des vollendeten Guten oder das Moment, das vor allem vorhanden sein muss. Wirklich unterscheidet auch Kant in unserem Fragment zwischen »dem höchsten, obgleich nur formalen Gut» — der Selbstzufriedenheit — und »dem vollständigen Gut» — »einer reinen Glückseligkeit», worunter offenbar *alle* Glückseligkeit, sofern sie in der Form der Selbstzufriedenheit eingeschlossen ist, verstanden wird[2]. Auch wird hier von der Moralität der Ausdruck gebraucht, dass sie eine *Würdigkeit* zur Glückseligkeit ist, weil der Mensch »nur nach diesen Gesetzen mit dem Vernunftbegriffe derselben zusammen stimmen kann»[3]. Jedoch ist gleichzeitig streng daran festzuhalten, dass die Lehre vom höchsten Gut in dem Fragment eudämonistisch ist. *Teils* ist der allgemeine Zweck Glückseligkeit überhaupt — das vollendete Gut ist »die reine Glückseligkeit». Daher hat das oberste Moment im vollendeten Gut, die Moralität, ihren Wert durch die Selbstzufriedenheit, die sie mit sich führt. *Teils* bildet das Streben nach *empirischer* Glückseligkeit die Materie in jeder Willensrichtung, also auch in der sittlichen, obwohl es hier unter dem moralischen Gesetz steht. Mithin ist auch diese Glückseligkeit ein

---

[1] Kants hier behandelter ethischer Gedankengang steht durchaus nicht vereinzelt in seinen hinterlassenen Papieren da, wie aus Lose Bl. II, S. 227, Fragm. E 64, von *Reicke* in die 70:er oder 80:er Jahre gesetzt, hervorgeht. Dieses hat offenbar ganz denselben Inhalt.

[2] S. 15 Mitte.

[3] S. 15 unten; vgl. S. 12 unten. Wir finden auch hier eine Andeutung von Kants moralischem Beweis für die Existenz Gottes: "Die Idee des allgemeinen Willens hypostasiert ist das höchste selbständige Gut, das zugleich der zureichende Quell aller Glückseligkeit ist, das Ideal von Gott" (S. 16).

wenn auch *untergeordneter*, so doch *wirklicher* Gegenstand für das Streben des sittlichen Willens, obwohl die Moralität desselben nur in seiner Form liegt. Der Satz: keine Materie, keine Form, gilt hier.

117. Wir gehn nun über zu einer *Untersuchung von Kants ethischem Standpunkt in der Kr. d. r. V., um zu sehen, welche Stellung seine Lehre vom höchsten Gut dort einnimmt.* Einleitend mag bemerkt werden, dass in dem Fragment die reine Vernunft, die dort dasselbe ist wie die unabhängig von der Erfahrung wirkende Intelligenz, zwar als *das Erkenntnisvermögen* dient, dem sich das moralische Gesetz darstellt, nicht aber selbst den Bestimmungsgrund *giebt.* Der Bestimmungsgrund ist hier nicht die Vernunft selbst, sondern das *Wohlgefallen,* das die Befolgung des moralischen Gesetzes mit sich führt. Die reine Vernunft hat nur die Bedeutung, dass durch sie *eingesehen* wird, *dass* die Befolgung des Gesetzes unbedingt Selbstzufriedenheit mit sich führt, und *dass* diese Selbstzufriedenheit als Bedingung für alle andere Glückseligkeit das höchste Gut ist, woraus sich die Notwendigkeit ergiebt, das Glückseligkeitsstreben dem Moralgesetz unterzuordnen. D. h. die reine Vernunft ist hier nicht selbst *praktisch,* sondern hat nur *theoretische* Bedeutung — entscheidet nur, was auf Grund der faktischen Beschaffenheit des Willens als das höchste Gut gedacht werden muss, konstituiert aber nicht selbständig das Gute.

Wie verhält es sich in dieser Hinsicht mit Kants Standpunkt in der Kr. d. r. V.? Wir brauchen nur seine Behandlung der transszendentalen Freiheit zu betrachten, um zu finden, dass der Standpunkt hier prinzipiell ein anderer ist. »Dass diese Vernunft (die reine) nun Kausalität habe, wenigstens wir uns eine dergleichen an ihr vorstellen, ist aus den Imperativen klar, welche wir in allem Praktischen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben«[1]. Es folgt dann eine Auseinandersetzung, wie die Natur selbst niemals ein *Sollen* abgeben kann, dieses vielmehr notwendig einen unsinnlichen Grund haben muss. Es *giebt* also nach dieser Darstellung die Vernunft dem Handeln seinen *objektiven* Bestimmungsgrund. Aber auch den *subjektiven* Bestimmungsgrund zur sittlichen Handlung giebt die reine Vernunft. »Bisweilen aber finden wir . . ., dass die Ideen der Ver-

[1] S. 438.

nunft wirklich Kausalität in Ansehung der Handlungen des Menschen, als Erscheinungen, bewiesen haben, und dass sie darum geschehen sind, nicht weil sie durch empirische Ursachen, nein, sondern weil sie durch Gründe der Vernunft bestimmt waren»[1]. Da dieses hier als Antithese zu dem unmittelbar vorher Gesagten steht, dass möglicherweise alles, was geschehen *ist*, nicht hätte geschehen *sollen*, so ist durchaus klar, dass hier von dem *sittlichen* Handeln die Rede ist. Zwar heisst es auch, dass die reine Vernunft Kausalität auch bei der unsittlichen Handlung hat. Das aber bedeutet nur, dass die Vernunft insofern Ursache der unsittlichen Handlung ist, als sie das Handeln *positiv* hätte bestimmen *können*. »Mithin war die Vernunft, unerachtet aller empirischen Bedingungen der That, völlig frei, und ihrer Unterlassung ist diese gänzlich beizumessen»[2]. Es handelt sich also hier nur um eine negative Kausalität. Überhaupt ist zu beachten, dass Kant, da er die Freiheit auf die intelligible Welt bezieht, in der Kr. d. r. V. die Vernunftsidee als den einzigen der Freiheit adäquaten Bestimmungsgrund betrachten muss. Und damit ist der Eudämonismus im Prinzip negiert. Die reine Vernunft bezieht sich nicht auf einen *gegebenen* Zweck — die Glückseligkeit —, sodass sie Mittel für die Verwirklichung desselben angäbe. So finden wir denn auch, dass Kant in der Kr. d. r. V. eine bestimmte Grenze zwischen Glückseligkeitsregeln und moralischen Gesetzen zieht und die letzteren als zum praktischen Gebrauch der Vernunft gehörig auffasst, indem sie bei diesen selbst den Zweck giebt[3]. Der Zweck, den die Vernunft giebt, ist die *Würdigkeit*, glücklich zu sein[4]. Dieser Zweck ist so beschaffen, dass der Wille ihn als selbständigen Zweck für sich nur dadurch setzen kann, dass er von der *Vernunft* bestimmter Wille ist — gleichwie die Glückseligkeit als Zweck nur einem von Neigung bestimmten Willen dienen kann.

Wir können nun hieraus mit Bestimmtheit schliessen, dass die Darstellung in der Kr. d. r. V. Kants späterem ethischem Standpunkt näher steht als die in dem Fragment vorliegende. Hieraus kann wieder der sichere Schluss gezogen werden, dass das letztere der Ausdruck eines früheren Gedankenganges ist gegenüber dem in der Kr. d. r. V.[5]).

---

[1] S. 440. [2] S. 443. [3] S. 607. [4] S. 611—613.

[5] *Thon*, a. a. O., S. 38—40, behauptet zwar das Gegenteil. Seiner Darstellung aber fehlt alle Beweiskraft. Sie gründet sich hauptsächlich darauf, dass

118. *Jedoch steht der Gedankengang in dem Fragment dem in der Kr. d. r. V. sehr nahe.* Vor allem ist in die Kr. d. r. V. die im Fragment dargestellte Lehre vom höchsten Gut aufgenommen, wenn auch mit Modifikationen, wie sie durch den veränderten Standpunkt bedingt sind. Wir finden hier als die oberste Bedingung für das vollendete Gut das formale Gut, die Moralität als Würdigkeit zur Glückseligkeit, wieder. Auch wird hier wie im Fragment die Moralität dargestellt als die Unterordnung des einzelnen Willens unter einen allgemeinen Willen, der die private Willkür eines jeden restringiert[1]. Das Einzige, was bei der Beschreibung des Charakters der Moralität von der Darstellung im Fragment verschieden ist, ist eine andere Ausdrucksweise. Die Moralität wird nämlich auch bezeichnet als Bestimmtheit durch die Idee einer intelligiblen oder moralischen Welt, eines corpus mysticum von vernünftigen Wesen, in welchem jedermanns Freiheit mit sich selbst wie mit der Freiheit eines jeden andern zusammenstimmt[2]. Offenbar sind es die Untersuchungen über die Freiheit als eine intelligible Welt in sich schliessend, die hierzu Anlass gegeben haben. Während aber in dem Fragment die Moralität Wert hat nur durch die Selbstzufriedenheit, die sie mit sich führt, ist ihr Wert hier von diesem Zwecke unabhängig. — Wir treffen weiter hier wieder an die Glückseligkeit nach dem Masse der Würdigkeit — die Materie des höchsten Guts — als erforderlich für das vollendete Gut[3]. Während aber nach dem Fragment das Streben hiernach als das Materiale in eben der sittlichen Handlung, wenn auch unbedingt eingeschränkt durch die Form der Moralität, enthalten war, ist in der Kr. d. r. V.

---

der Freiheitsbegriff in dem Fragment in mehr kantischem Geiste entwickelt sein soll als in der Kr. d. r. V. In dem Fragment werde nämlich die Freiheit als notwendig von moralischen Gesetzen restringiert bestimmt. *P. Menzer,* Der Entwickelungsgang der Kantischen Ethik, Kantstudien III, S. 90, hat bereits das Unrichtige hierin nachgewiesen, indem auch in der Kr. d. r. V. von einer von Gesetzen restringierten Freiheit gesprochen wird. — Es ist übrigens zu beachten, dass Kants Beziehung der Moralität auf die reine Selbstzufriedenheit in dem Fragment nicht bedeutet, dass er sie ganz und gar von "der groben Sinnlichkeit" absondert, wie Thon das zu meinen scheint. Jede Handlung, auch die sittliche, enthält, materialiter gesehen, das Streben nach empirischer Glückseligkeit, obwohl dieses Streben in der Sittlichkeit behufs der Erlangung der Selbstzufriedenheit geregelt wird.

[1] S. 613 unten. [2] S. 612. [3] S. 616.

dieses Moment des höchsten Guts nicht selbst Gegenstand des Strebens in der sittlichen Handlung, sondern diese ist *bloss* von der *Würdigkeit* zur Glückseligkeit bestimmt, weil die reine Vernunft selbst praktisch d. h. willensbestimmend in derselben ist. Das genannte Moment ist hier nur von *theoretischer* Bedeutung bei der Sittlichkeit. Es ist nur etwas, das zu erlangen ich *hoffen* kann, wenn ich mir die Sittlichkeit erwerbe, eine *Hoffnung*, die sich darauf gründet, dass in der praktischen Idee des höchsten Guts beide in der angegebenen Ordnung wesentlich verbunden sind[1]. Ebenso notwendig, wie die Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch die Würdigkeit zur Glückseligkeit als Bestimmungsgrund giebt, ebenso notwendig ist es für die Vernunft, in ihrem theoretischen Gebrauch *anzunehmen*, dass die Glückseligkeit der Moralität folgen wird[2]. — Nicht aber genug damit, dass Kant in der Kr. d. r. V. den im Fragment dargestellten Begriff des höchsten Guts, wenn auch mit Modifikationen, wieder aufnimmt, er holt auch den letzten Bestimmungsgrund für die Sittlichkeit selbst aus dem obersten Moment desselben — der Würdigkeit, glückselig zu sein. »Thue das, wodurch du würdig bist glücklich zu sein!» D. h., die Kr. d. r. V. steht auch in der Beziehung dem Fragment nahe, dass der *Zweck*, der verwirklicht werden soll, nicht die Gesetzmässigkeit selbst, der Sittlichkeit ihren Wert giebt. Man beachte folgende Worte: »Dagegen würden reine praktische Gesetze, deren Zweck durch die Vernunft völlig a priori gegeben ist, und die nicht empirisch bedingt, sondern schlechthin gebieten, Produkte der reinen Vernunft sein»[3]. Wie aus dieser Stelle zu ersehen ist, liegt der absolute Charakter des Sittengesetzes (in der Kr. d. r. V.) darin, dass es nicht von *empirischen* Zwecken bedingt ist[4], was nicht ausschliesst, dass es von einem vernünftigen Zweck bedingt ist. Dass das Sittengesetz »absolut» ist oder »schlechthin gebietet», bedeutet nur, dass der Zweck desselben a priori gegeben und daher die Thätigkeit daraufhin unbedingt notwendig ist. In der Annahme des *vernünftigen* Charakters des Zweckes unterscheidet sich die Kr. d. r. V. von dem Fragment, nicht darin, dass die Giltigkeit des Sittengesetzes nicht von Zwecken überhaupt bedingt wäre.

Es könnte scheinen, als ob das erwähnte Verhältnis bei der Darstellung der Kr. d. r. V. dennoch nicht das Sitten-

[1] A. a. O. [2] S. 613. [3] S. 607. [4] Vgl. S. 611.

gesetz *wirklich* bedingt machte. Der Zweck, die Würdigkeit, glücklich zu sein, ist ja nichts anderes als die Moralität, d. h. die Bestimmtheit des Willens durch das Sittengesetz. Die Moralität aber als Zweck schliesst zugleich die *Heiligkeit* oder die vollständige Durchführung der Bestimmtheit dieses Willens in der Sinnlichkeit in sich. Also ist die Bestimmtheit des Willens durch das Sittengesetz nicht an und für sich, ohne Einschränkung, *gut*, sondern gut nur insoweit und in dem Grade, als sie zur völligen Herrschaft über die Sinnlichkeit, worin das eigentlich Gute liegt, führt. Wir werden nun auch sehen, dass dieses Verhältnis in anderen ethischen Lehrsätzen der Kr. d. r. V. klar zum Ausdruck kommt.

119. Infolge der letztgenannten Verwandtschaft mit dem Fragment ist auch *der Standpunkt in der Kr. d. r. V. wesentlich verschieden von dem in den Schriften nach 1785 vertretenen.* In diesen ist das »summum bonum» und überhaupt der Zweck, der durch die Handlung verwirklicht werden soll, *sekundär* im Verhältnis zum Gesetz. Der gesetzmässige Wille ist *an sich selbst* ohne Einschränkung gut. In Zusammenhang mit diesem Unterschied zwischen der Kr. d. r. V. und späteren ethischen Schriften steht ein anderer bedeutender Unterschied in der Lehre vom »summum bonum». Nach der Kr. d. r. V. verknüpft die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauch die Glückseligkeit mit der Würdigkeit als eine notwendige Folge der letzteren, *indem* sie in ihrem praktischen Gebrauch dem Willen die *Würdigkeit* als Bestimmungsgrund giebt[1]. Dass die Moralität Glückseligkeit zur Folge hat, ist also *ebenso notwendig*, wie dass das Sittengesetz selbst Giltigkeit hat, ja, ist ein konstituierendes Moment in dieser Giltigkeit. Wäre dieses nicht notwendig, so würde das Sittengesetz, in und mit welchem die Vernunft selbst als theoretische die Glückseligkeit auf angegebene Weise mit der Sittlichkeit verknüpft, ein leeres Hirngespinst sein[2]. Hierin liegt, dass mit dem Sittengesetz selbst gewisse »angemessene Folgen» als Verheissungen und Drohungen verknüpft sind. Ja, Kant geht so weit, zu sagen, die sittlichen Gebote erhalten den Charakter von Geboten erst durch diese Verheissungen und Drohungen[3]. Zu zweifeln, dass diese Folgen sich einstellen werden, ist also dasselbe wie an der Giltigkeit des Gesetzes selbst zu zweifeln. Daher sind auch die notwendigen Bedin-

[1] S. 613. [2] S. 614. [3] S. 615.

gungen für das Eintreten dieser Folgen — die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele — »zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Prinzipien eben derselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen»[1]. Gott allein kann dem Sittengesetz die verbindende Kraft geben[2]. Nun steht dem zwar scheinbar entgegen, wenn auch gesagt wird[3], dass das Sittengesetz eine *innere* praktische Notwendigkeit hat, und dass wir dasselbe nicht als Produkt einer zufälligen Gesetzgebung von Gottes Willen betrachten dürfen. Auf die innere Notwendigkeit des Sittengesetzes gründe sich vielmehr die Annahme von Gottes Existenz. Damit aber ist nichts anderes gesagt, als *dass* Gott als dem Sittengesetz den ihm zukommenden Effekt und damit die verpflichtende Kraft gebend gedacht werden muss, weil es *an und für sich* moralisch notwendig ist, dass das Gesetz verpflichtende Kraft hat, und weil sein Wille von dieser moralischen Notwendigkeit bestimmt ist, und weiter, *dass* es *wegen* der inneren Notwendigkeit des Sittengesetzes an und für sich notwendig ist, dass ein allmächtiger moralischer Wille mit allweisem Verstande vorhanden ist und ihm seine verpflichtende Kraft giebt. »Da es praktische Gesetze giebt, die schlechthin notwendig sind (die moralischen), so muss, wenn diese irgend ein Dasein, als die Bedingung der Möglichkeit ihrer *verbindenden* Kraft, notwendig voraussetzen, dieses Dasein *postuliert* werden, darum weil das Bedingte, von welchem der Schluss auf diese bestimmte Bedingung geht, selbst a priori als schlechterdings notwendig erkannt wird. Wir werden künftig von den moralischen Gesetzen zeigen, dass sie das Dasein eines höchsten Wesens nicht bloss voraussetzen, sondern auch, da sie in anderweitiger Betrachtung schlechterdings notwendig sind, es mit Recht, aber freilich nur praktisch postulieren»[4]. Wie dieses sich denken lässt, ist eine andere Frage, vorläufig aber handelt es sich nur darum, Kants Meinung festzustellen.

Wenn aber die Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Würdigkeit dazu moralische Notwendigkeit besitzt, so ist es auch klar, dass, subjektiv gesehen, die *Hoffnung*, der Glückseligkeit teilhaftig zu werden, notwendig verknüpft ist mit der Voraussetzung für »das unablässige Streben, der Glückseligkeit sich würdig zu machen»[5]. »Ohne also einen Gott und

[1] S. 614. [2] S. 617; vgl. S. 496. [3] S. 619.
[4] S. 496. [5] S. 614 oben; vgl. S. 626 unten.

eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung u. s. w.»[1].

[1] S. 615 unten. — Indessen findet sich später in der Kr. d. r. V. eine Behandlung des fraglichen Punktes, die der hier gegebenen Darstellung zu widersprechen scheint, und die sich auf den "Vom Ideal des höchsten Gutes" betitelten Abschnitt der Methodenlehre gründet. In dem Abschnitt, der den Glauben behandelt (S. 623—627), hebt nämlich Kant hervor, dass die Annahme von Gottes Existenz oder der Unsterblichkeit der Seele nicht den Charakter von *Wissen*, sondern nur von moralischem Glauben haben kann, d. h. von einem Fürwahrhalten aus moralischen subjektiven Gründen oder durch Verbindung der Annahme mit einer moralischen Gesinnung. Es scheint ja, als ob die Annahme nach unserer Darstellung wirkliches Wissen enthalten müsste, da beide Objekte notwendige Voraussetzungen für die Giltigkeit des Sittengesetzes sind. Wir dürften zur Klarheit hierüber kommen, wenn wir genauer auf Kants Bestimmung des *Glaubens* (S. 623) eingehn. Dieser wird bestimmt als "das theoretisch unzureichende Fürwahrhalten in praktischer Beziehung. Diese praktische Absicht ist nun entweder die der *Geschicklichkeit* oder der *Sittlichkeit*, die erste zu beliebigen und zufälligen, die zweite aber zu schlechthin notwendigen Zwecken". Es folgt daraus (was auch der folgende Abschnitt bestätigt), dass (nach der Kr. d. r. V.) der Glaube nur auf die *Bedingungen* für einen aufgegebenen Zweck, nicht auf den Zweck selbst sich bezieht. Der *moralische* Glaube betrifft also nicht die Realität selbst des höchsten Guts (wie in der Kr. d. Urt.), sondern nur die Bedingungen dafür, die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. Also kann wenigstens diese Darstellung nicht den *wesentlichen* Inhalt der vorhergehenden Darstellung umwerfen, der ja eben der war, dass die Realität des höchsten Guts ebenso notwendig wie die des Sittengesetzes selbst ist, indem sie ein wesentliches Moment dieses letzteren ausmacht. — S. 626 lesen wir ferner: "Der Zweck ist hier (bei dem sittlichen Gesetz) unumgänglich festgestellt, und es ist nur eine einzige Bedingung nach aller meiner Einsicht möglich, unter welcher dieser Zweck mit allen gesamten Zwecken zusammenhängt und dadurch praktische Giltigkeit habe, nämlich, dass ein Gott und eine künftige Welt sei: ich weiss auch ganz gewiss, dass niemand andere Bedingungen kenne . . .". Wir sehen hieraus, dass Kant auch hinsichtlich der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele an seiner vorigen Darstellung festhält, insofern es heisst, dass es für mich und für jeden andern Menschen unmöglich sei, die Möglichkeit der Verwirklichung des höchsten Guts anders zu denken als unter der Voraussetzung dieser Objekte, und dass es *deshalb* für mich und jeden andern Menschen unmöglich sei, die Giltigkeit des Sittengesetzes selbst zu denken, ohne dieselben als Bedingungen dessen vorauszusetzen, wodurch das Sittengesetz Realität haben kann. Dass er nicht die Bedingungen als *objektiv* notwendig annimmt, beruht darauf, dass es sich um ein Gebiet handelt, das ausserhalb aller Erfahrung liegt, und wir daher überhaupt nicht zu einer *Erkenntnis* der inneren Möglichkeit der Dinge kommen können. — Unmittelbar nach dem Angeführten steht nun: "Da aber also die sittliche Vorschrift zugleich meine Maxime ist . . ., so werde ich unausbleiblich ein Dasein Gottes und ein künftiges Leben glauben und bin sicher: dass diesen Glauben nichts wankend machen könne, weil dadurch meine sittlichen Grundsätze selbst umgestürzt werden würden", und wei-

Es ist also in der Kr. d. r. V. die Annahme der Realität des höchsten Guts unmittelbar verknüpft mit der Einsicht in die Giltigkeit des Sittengesetzes, und die Hoffnung auf seine Verwirklichung mit dem Streben nach der Würdigkeit. Dieses steht nun in absolutem Gegensatz zu der Darstellung des höchsten Guts, wie sie in den späteren ethischen Schriften vorhanden ist. In diesen wird, wie wir oben gefunden[1], ausdrücklich gesagt, dass die Verwirklichung des höchsten Guts durchaus nicht aus moralischem Gesichtspunkt notwendig ist — wie das Moralgesetz selbst notwendig ist. Wohl aber ist die *Annahme* der Verwirklichung als einer notwendigen Folge pflichtmässiger Thätigkeit notwendig, damit die darauf gewandte Willensrichtung subjektiv möglich sei. In Zusammenhang damit steht, dass das Interesse für die Verwirklichung des höchsten Guts durchaus nicht bedingt ist durch die Erwartung der Glückseligkeit nach dem Masse der Würdigkeit. Es ist nämlich nicht von der Verwirklichung des Endzwecks als dem Wertvollen abhängig, sondern von dem Werte des vom Endzweck bestimmten Willens. Vielmehr konstituiert es selbst diese Erwartung. — Überhaupt geschieht die Behandlung des höchsten Guts in den ethischen Schriften aus einem ganz anderen Gesichtspunkt als in der Kr. d. r. V. In der letzteren Schrift ist der *Ausgangspunkt* der, dass die reine Vernunft, *indem* sie das Sittengesetz giebt, auch a priori damit verknüpft, dass diesem gewisse Effekte folgen. Diese Effekte dürfen nicht selbst

ter unten: "Der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, dass, so wenig ich Gefahr laufe, u. s. w.". D. h. die subjektive Notwendigkeit, die Möglichkeit des Sittengesetzes nur unter der erwähnten Voraussetzung zu denken, wird in *Gewissheit* über die Realität der Bedingungen und damit in *Glauben* an dieselbe verwandelt durch Verbindung mit dem moralischen Interesse. Damit ich moralische Grundsätze haben könne, müssen nämlich die einzigen Bedingungen, unter denen ich und ein jeder andere die Möglichkeit des Sittengesetzes denken kann, Realität für mich haben. — Hier bestände also nur *die* Abweichung von der vorhergehenden Darstellung, dass die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele nicht objektiv feststehn, obwohl ihre Voraussetzung das einzige Mittel ist, um die Möglichkeit des Sittengesetzes denken zu können. Dieses aber ist in Wirklichkeit von keiner Bedeutung. Es liegt alles Gewicht hier nur darauf, ob wir uns *die Giltigkeit des Sittengesetzes* nicht denken können, ohne auch die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele als reale Bedingungen dafür zu postulieren, *oder* ob wir, wie in späteren Schriften gelehrt wird, uns diese Giltigkeit denken können, ohne sie so vorauszusetzen, statt dessen aber die *Annahme* derselben als notwendig für die praktische Kraft des moralischen Interesses postulieren müssen.

[1] S. 508.

praktische, sondern nur theoretische Bedeutung haben, weil andernfalls die Sittlichkeit keine *reine* Sittlichkeit sein und damit auch der Zweck, den man beabsichtigte, verfehlt werden würde[1]. In den ethischen Schriften ist der Ausgangspunkt eine Pflicht, das höchste in der Welt mögliche Gut, also auch alle Glückseligkeit nach dem Masse der Würdigkeit, sich zum *Bestimmungsgrund* zu machen. Diese Verpflichtung ist an und für sich völlig unabhängig von der Möglichkeit des Endzwecks, die geforderte Willensrichtung kann aber bei dem Subjekte nicht Kraft haben, sofern nicht dessen Möglichkeit angenommen wird, welche Annahme daher von dem moralischen Interesse selbst konstituiert wird. Die Glückseligkeit ist hier nicht ein notwendiger *Effekt* der Würdigkeit, sondern bloss etwas, wovon man annimmt, dass es zu der Würdigkeit als ein *Plus* hinzugefügt wird, weil sonst nicht das *vollständige* Gut verwirklicht wird. Gott wird von diesem Gesichtspunkt aus nicht als den Sittlichen belohnend angesehen, insofern er für diesen den gehörigen Effekt seiner Sittlichkeit bewirkt. Vielmehr kann nur gedacht werden, dass er Glückseligkeit dem derselben würdigen Willen giebt, oder dem, für den die Glückseligkeit überhaupt etwas Gutes vor der reinen Vernunft sein kann, weil er als moralischer Wille will, dass das *ganze* höchste mögliche Gut verwirklicht werde. Oder: nicht auf Grund eines inneren Zusammenhanges zwischen der Moralität und der Glückseligkeit, sondern auf Grund der Güte seines Willens, die ihn zur Verwirklichung alles möglichen Guten führt, giebt Gott dem ihrer Würdigen die Glückseligkeit[2]. Nur in *dem* Zusammenhange stehn also Glückseligkeit und Würdigkeit, dass erstere nicht ein wirkliches Gut ist ohne die letztere. Sonst sind sie vollkommen heterogene Faktoren im höchsten Gut ohne jeden inneren Zusammenhang[3].

Was veranlasst nun diese Verschiedenheit? Offenbar steht sie in Zusammenhang mit dem noch prinzipielleren Unterschied zwischen dem ethischen Standpunkt in der Kr. d. r.

---

[1] S. 616 unten.

[2] Wie wir später sehen werden, spricht Kant in diesem Zusammenhange geradezu von “Gottes Gnade“.

[3] In Anbetracht des Gesagten muss es als ein Mangel an genügend wissenschaftlicher Analyse erachtet werden, wenn ohne weiteres Kants Darstellung des Gottesbeweises in der Kr. d. r. V. als grundlegende Darstellung genommen wird unter Ausschluss der späteren Schriften: wie das *W. Mengel,* Kants Begründung der Religion, S. 62—63, thut.

V. und späteren Schriften, der darin liegt, dass in der ersteren Schrift das höchste Gut oder der Zweck *primär* im Verhältnis zum Sittengesetz ist, während das Verhältnis in den letzteren Schriften das umgekehrte ist. Wenn das Sittengesetz seine Bedeutung als Regel für die Erreichung eines bestimmten *Zwecks* hat, so ist es klar, dass seine Befolgung nicht *uneingeschränkten Wert* haben, es mithin nicht ein *schlechthin gebietendes* Gesetz sein würde, wenn nicht durch seine Befolgung der totale Zweck oder alles von der Vernunft für den Willen als solches erkannte Gute, das überhaupt zu verwirklichen möglich ist, verwirklicht würde, wenn also nicht auch die Glückseligkeit der Moralität folgte. Daher ist dieses letztere hier moralisch notwendig. Dass die Verwirklichung eines Zwecks uneingeschränkten Wert hat, kann in Wirklichkeit nichts anderes bedeuten, als dass sie auch die Verwirklichung aller Zwecke des Willens insgesamt zur Folge hat. Sie kann nicht ohne Einschränkung wertvoll sein in derselben Bedeutung, wie wenn von der Gesetzmässigkeit des Willens in den späteren ethischen Schriften gesagt wird, sie sei etwas absolut Wertvolles. Dieses bedeutet, dass die Gesetzmässigkeit *an sich selbst*, unabhängig von jedem Interesse, gut ist. Das kann nicht von der Verwirklichung eines Zweckes gesagt werden, die stets ein Äusseres für den Willen bleibt. Hier kann daher der »uneingeschränkte Wert» nur bedeuten, dass er *allen* Wert *in sich schliesst.* Dass dabei von dem vollendeten Gut nur das oberste Moment — die Würdigkeit oder Reinheit — Bestimmungsgrund des Willens sein darf, beruht darauf, dass das Sittengesetz nicht absolut gebieten würde, wenn es etwas anderes als Bestimmungsgrund voraussetzte als einen von der *reinen Vernunft* als praktischer *gegebenen* Zweck. Dieses lässt sich auch so ausdrücken, dass das oberste Moment des vollendeten Guts, soweit dieses Moment soll Macht haben können, alles andere Gut mit sich zu führen und mithin selbst ohne Einschränkung gut zu sein, ein reines *vernünftiges* Gut, d. h. reine Sittlichkeit sein muss. Also wird, damit überhaupt das vollständige Gut erreicht werden könne, gefordert, dass der Wille zum Bestimmungsgrund nicht die Glückseligkeit selbst, sondern die blosse Würdigkeit habe. Diesen inneren Zusammenhang zwischen der Lehre von dem Primat des Zwecks und der Lehre von der Glückseligkeit als einer notwendigen Folge, wenn auch nicht Bestimmungsgrun-

des der Moralität finden wir auch angedeutet in der Kr. d. r. V. Es heisst hier S. 615 f.: Ohne Gott und die Unsterblichkeit der Seele würden nicht die sittlichen Ideen wirkliche Triebfedern sein, »weil sie nicht *den ganzen Zweck*[1], der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe Vernunft a priori bestimmt und notwendig ist, erfüllen.» Darauf heisst es dann, dass die Glückseligkeit für die reine Vernunft nicht das vollendete Gut ist. Sie erkennt die Glückseligkeit nicht als etwas Gutes an, wenn sie nicht mit der Würdigkeit dazu, d. h. mit sittlichem Wohlverhalten vereint ist. Wenn dieses aber vorhanden ist, muss eine von jeder Privatrücksicht freie, mithin unparteiisch urteilende Vernunft die Glückseligkeit als ein notwendiges Supplement zur Würdigkeit anerkennen. Dabei ist jedoch zu beachten, »dass die moralische Gesinnung, als Bedingung, den Anteil an Glückseligkeit, und nicht umgekehrt, die Aussicht auf Glückseligkeit die moralische Gesinnung zuerst möglich mache. Denn im letzteren Falle wäre sie nicht moralisch und also nicht der ganzen Glückseligkeit würdig . . .». — Wenn möglich noch deutlicher drückt sich Kant weiter unten aus[2]: »Der Zweck ist hier (beim Sittengesetz) unumgänglich festgestellt, und es ist nur eine einzige Bedingung nach aller meiner Einsicht möglich, unter welcher dieser Zweck mit allen gesamten Zwecken zusammenhängt und dadurch praktische Giltigkeit habe . . .». Man beachte das Wort »dadurch»! — Indem aber die Bestimmtheit des Willens durch die Maxime des Sittengesetzes wie in den ethischen Schriften als das ohne Einschränkung Gute aufgefasst wird, wird natürlich die Giltigkeit des Sittengesetzes völlig unabhängig davon, ob alles Gute, das zu verwirklichen möglich ist, durch die Befolgung des Sittengesetzes verwirklicht wird, d. h. überhaupt unabhängig von der Verwirklichung *jedes* Zwecks. Denn der gesetzmässige Wille hat seinen *Wert an sich selbst.* Die Bestimmtheit des Willens durch den Endzweck, insofern dieser ethischer Natur ist, wird jetzt nur eine Bestimmtheit durch den Endzweck als einen von dem Sittengesetz gegebenen *Bestimmungsgrund,* und dessen Verwirklichung hat eigentlich aus moralischem Gesichtspunkt gar keinen Wert — obwohl mein vom Sittengesetz konstituiertes Interesse dafür mich dessen Verwirklichung als eine Folge der Sittlichkeit erwarten lässt.

---

[1] Kurs. von mir. [2] S. 626.

120. Untersuchen wir nun, *ob sich nicht in Kants ethischen Schriften gewisse Reste von dem Gesichtspunkt, der in der Kr. d. r. V. sich geltend macht, erhalten finden.* Es ist dabei von Bedeutung, dass solche Reste eigentlich sicher nur in den *früheren* Schriften, der Grundl. und der Kr. d. pr. V., nicht aber in den *späteren*, der Kr. d. Urt., der Rel. und der Met. d. S. oder anderen kleineren mit ihnen gleichzeitig herausgebenen Schriften, nachzuweisen sind, und das obwohl wenigstens die Kr. d. Urt. und die Rel. umständliche Darstellungen vom höchsten Gut geben. In der Grundl. hat Kant bekanntlich den Begriff des »summum bonum» oder des Endzwecks nicht zum Gegenstand selbständiger Untersuchung gemacht. Jedoch findet man an einer Stelle eine Andeutung davon. Er sagt nämlich gelegentlich der Erörterung der dritten Formel für den kategorischen Imperativ[1], dass die Verwirklichung des Reichs der Zwecke in der Natur bedeuten würde, dass auch ein jeder Glückseligkeit erlangte. Dabei wird nun ausdrücklich gesagt, dass die Möglichkeit dieser Verwirklichung nicht Bedingung für die Giltigkeit des Sittengesetzes ist, was allerdings der Ausdruck eines anderen Standpunktes als des in der Kr. d. r. V. ist. Ganz unten auf der Seite aber sagt er, dass durch die Annahme eines gemeinsamen Oberhauptes für das Reich der Zwecke und das Reich der Natur und damit der Möglichkeit der Verwirklichung des ersteren hinsichtlich der Naturseite (der Möglichkeit der Glückseligkeit als Folge der Moralität) eine *Verstärkung* der Triebfeder zur Moralität gewonnen würde. Hierin kann nur ein Rest des Gedankenganges in der Kr. d. r. V. gesehen werden. Zum mindesten ist der Gedankengang unklar. — Betrachten wir nun die Kr. d. pr. V., so finden wir einen solchen Rest im Beginn der Dialektik[2]. Nachdem Kant die Glückseligkeit als ein notwendiges Moment des vollständigen Guts dargestellt hat, geht er wider alles Erwarten zu der Behauptung über, dass beide Momente im höchsten Gut notwendig *verbunden* sind, so dass eines *Grund* des andern als *Folge* sein muss. Es wird hier also wie in der Kr. d. r. V. ein innerer Zusammenhang zwischen der Moralität und der Glückseligkeit statuiert. Von grösster Bedeutung aber ist der Rest des alten Standpunkts, der darin besteht, dass die Realität des höchsten Guts auch durch den

[1] S. 65. [2] S. 133.

Hinweis auf die *moralische Notwendigkeit* der Realisierung desselben oder auf die *Pflicht*, es zu realisieren, bewiesen wird[1]. Nun ist es allerdings richtig, dass eine Verschiedenheit zwischen dem in diesen Worten ausgedrückten Standpunkt und dem in der Kr. d. r. V. darin besteht, dass Kant hier von der Pflicht ausgeht, das gesamte höchste Gut, das die Glückseligkeit *aller* Wesen unter einer gewissen Bedingung in sich schliesst, zu befördern, während er in der Kr. d. r. V. auf die Pflicht nur die Thätigkeit für die *Würdigkeit* zur Glückseligkeit bezieht und meint, die Glückseligkeit als Folge davon sei notwendig aus dem Grunde, weil andernfalls die Befolgung des Sittengesetzes nicht die Verwirklichung des *vollständigen* Guts mit sich führen, mithin nicht etwas schlechthin Gutes sein würde. Es ist klar, dass dieses letztere Argument, in der Kr. d. pr. V. vorgebracht, keinen Sinn haben würde, da ja hier die Bestimmtheit des Willens durch das Sittengesetz als ihren Wert in sich selbst besitzend dargestellt wird. Nun schliesst zwar auch die in der Kr. d. pr. V. dargestellte, eben behandelte Lehre vom höchsten Gut in sich, dass der Wert der Sittlichkeit bedingt ist. Sofern nämlich die *Verwirklichung* selbst des Endzwecks moralischen Wert hat, erhält auch die Sittlichkeit Wert als Mittel dafür. Dieser Umstand wird aber hier in der Kr. d. pr. V. dadurch verhüllt, dass gesagt wird, die Verwirklichung des Zwecks habe ihren Wert dadurch, dass sie vom Sittengesetz geboten sei. So verrät sich auch selbst in dem Rest und in der Form, den er hat, ein Einfluss des neuen Standpunktes. Kant steht hier mitten zwischen dem alten und dem neuen. Daher enthält auch der Satz von der moralischen Notwendigkeit des höchsten Guts einen inneren Widerspruch. Das Sittengesetz wird als *unbedingt* gebietend gefasst, es setzt also die Bestimmtheit des Willens durch das Gesetz als unbedingt gut, zugleich aber setzt es eine bestimmte Wirkung dieser Willensbestimmtheit als in derselben Hinsicht gut, also die Willensbestimmtheit zugleich als *Mittel* für die Erreichung eines Zwecks. — Indessen ist hierbei nicht zu leugnen, dass die Darstellung der Kr. d. pr. V. im Ganzen in entschiedenem Widerspruch zu der der Kr. d. r. V. steht. Die obige Darlegung dürfte das klargestellt haben[2].

---

[1] Siehe z. B. S. 136 und oben S. 472 ff.

[2] Man beachte besonders Vorr., S. 2! — Wir haben hiermit nun auch eine Erklärung für die oben S. 474 berührte Zweideutigkeit bei Kant.

Was nun die Kr. d. Urt. betrifft, so könnte man auf Grund gewisser Stellen derselben zweifelhaft sein, ob nicht Kant auch hier gewisse Reste des alten Standpunkts bewahrt hat. Wie wir oben gesehen[1], kommen auch hier Ausdrücke vor, wie dass es Pflicht ist, das höchste Gut *hervorzubringen*. Es wird hier aber doch (was in der Kr. d. pr. V. nicht der Fall ist) rein negativ gegenüber einer anderen Auffassung hervorgehoben, dass das Gewicht nur auf der *Absicht*, es zu bewirken, liegt. Das geschieht sogar an einer Stelle[2], unmittelbar nachdem gesagt worden ist, dass es Pflicht ist, die Verwirklichung des höchsten Gutes zu *befördern* (relativ hervorzubringen). Weiter scheint ein Rest des alten Standpunktes vorzuliegen, wenn in der Kr. d. Urt. (wie auch in anderen späteren Schriften, in denen das höchste Gut behandelt wird) bisweilen betont wird, dass, wenn das höchste Gut ein realitätsloser Begriff wäre, das Sittengesetz, das ja dieses Gut zum Endzweck giebt, einen Betrug enthielte. Indessen braucht das an und für sich nicht das Vorhandensein eines solchen Restes zu bedeuten. Möglich ist, dass es nur bedeutet, dass der vom moralischen Interesse bewirkte und für dessen praktische Kraft unumgängliche *Glaube* an die Realität des höchsten Guts, sofern er letzthin seinen Grund im Sittengesetz hat, *Giltigkeit* haben muss[3]. Andernfalls wäre das Sittengesetz selbst ein Betrug. *Damit* wird durchaus nicht wie in der Kr. d. r. V. gesagt, dass das Sittengesetz *an sich selbst* die Verwirklichung des höchsten Gutes verheisst, so dass die Realität dieser Verheissung ein *Moment* seiner eigenen Giltigkeit wäre. Es wird nur gesagt, dass das Sittengesetz bei uns einen *Glauben* an die Realität des Zweckes hervorruft, und dass dieser Glaube wegen der Giltigkeit des Sittengesetzes an und für sich auch Giltigkeit haben muss. Es ist das nur ein Schluss von der Realität des Grundes auf die der Folge, wobei die Realität der Folge nur insoweit die des Grundes bedingt, als, wenn die Folge nicht Realität hätte, auch für den Grund nicht Realität angenommen werden könnte, nicht aber so, dass die Folge irgendwie dem Grunde Realität gäbe[4]. Wenn nun aber

---

[1] S. 473. [2] Anm. zu S. 372.

[3] Diese Frage von der Giltigkeit des Glaubens berühren wir hier nur antizipationsweise. Eine vollständige Erörterung wird später gegeben werden.

[4] Man beachte folgende Worte in der Kr. d. Urt., S. 373 Anm.: "Er (der Glaube) ist ein Vertrauen auf die Verheissung des moralischen Gesetzes; aber

eine solche Deutung sehr wohl möglich und mit Rücksicht auf den übrigen Inhalt der Kr. d. Urt. notwendig ist, so braucht man nicht das Vorhandensein von Resten eines früheren Standpunktes anzunehmen. Das Gleiche kann auch von dem Inhalt ähnlicher Äusserungen in anderen späteren Schriften gesagt werden.

121. *Indessen findet sich in Kants späteren Schriften eine Lehre, die als ein Analogon zu der in der Kr. d. r. V. gegebenen Lehre vom höchsten Gut zu betrachten ist,* doch aber nicht als der Rest eines überwundenen Standpunktes angesehen werden darf, da die Gründe für dieselbe völlig unabhängig von den Gründen für Kants Lehre vom höchsten Gut in der Kr. d. r. V. sind. Wir meinen hiermit die Lehre von der moralischen inneren Notwendigkeit, dass das moralisch Böse *bestraft* werde. Am einfachsten ist diese Lehre in der Kr. d. pr. V.[1] dargestellt. »Endlich ist noch etwas in der Idee unserer praktischen Vernunft, welches die Übertretung eines sittlichen Gesetzes begleitet, nämlich ihre *Strafwürdigkeit*». Dass die Strafe ein *physisches Übel* sein soll, und dass das moralisch Böse in sich *selbst* die Verwirkung der Glückseligkeit, wenigstens zum Teil, enthält, wird auch ausdrücklich gesagt. Sie braucht nicht als eine *natürliche* Folge mit dem moralisch Bösen verbunden zu sein, sie muss aber doch damit »als Folge nach Prinzipien einer sittlichen Gesetzgebung» verbunden werden. Man beachte, dass jeder *Zweck* der Strafe als ursprünglich darin enthalten hier ausgeschlossen wird. Wenn auch der, der da straft, zugleich eine gütige Absicht damit haben mag, so müsste doch die Strafe zuvor *als Strafe,* d. i. als blosses physisches Übel für sich selbst gerechtfertigt sein. Hiermit ist die Stelle in der Rel.[2] zu vergleichen, wo gesagt wird, dass die göttliche *Gerechtigkeit absolut* verlangt, dass dem Verbrechen die Strafe folge, und wo die Strafe auch als ein physisches Übel dargestellt wird. Ausserdem ist eine Stelle in der Met. d. S. zu beachten. Es heisst dort[3], dass wir uns die göttliche Gerechtigkeit als strafend und daher notwendigerweise Gottes

---

nicht als eine solche, die in demselben enthalten ist, sondern die ich hineinlege, und zwar aus moralisch hinreichendem Grunde . . .". Im Sittengesetz *selbst* liegt nicht die Verheissung eingeschlossen, ich aber (der moralische Glaube) lege sie hinein.

[1] S. 45. [2] S. 74 ff. [3] R. IX, S. 358—359.

Wirksamkeit für die Glückseligkeit der Menschen einschränkend denken müssen. Und zwar, heisst es weiter, muss die als strafend wirksame Gerechtigkeit *über* Gott als individuellem Wesen stehend gedacht werden, sodass er nur deren Diktate ausführt[1]. D. h. die Idee von der Notwendigkeit, dass das moralisch Böse bestraft werde, hat an sich selbst, d. h. absolut Giltigkeit[2].

Die eben referierte Lehre ist als ein Analogon zu der Darstellung zu betrachten, wie sie die Kr. d. r. V. von dem physisch Guten als einer mit dem Sittengesetz gegebenen notwendigen Folge des moralisch Guten giebt. Hier wird das physisch Böse in entsprechender Weise als eine mit den »Prinzipien einer moralischen Gesetzgebung» gegebene notwendige Folge des moralisch Bösen betrachtet. Doch sind die *Gründe* für die beiden Lehren ganz verschiedener Natur. In der Kr. d. r. V. wird die Glückseligkeit als eine notwendige Folge des moralisch Guten betrachtet, weil sonst die Befolgung des Sittengesetzes nicht die Verwirklichung des *gesamten* von der Vernunft anerkannten Zwecks mit sich führen und die Sittlichkeit *deshalb* nicht ein absolut Gutes sein würde. Es findet sich hier auch nicht eine Andeutung davon, dass die *Gerechtigkeit* die Glückseligkeit zu einer notwendigen Folge machte. Noch weniger ist natürlich der Grund für die Lehre von der moralischen Notwendigkeit der Strafe den in den späteren Schriften angegebenen Gründen für die Erwartung der Glückseligkeit unter Voraussetzung der Würdigkeit gleichzusetzen. Überhaupt ist für Kant der Begriff *belohnende Gerechtigkeit* auf dem moralischen Gebiet ein Widerspruch. Wir sehen dieses

---

[1] Vgl. R. VII, 1, S. 426.

[2] Hiergegen kann nicht als Gegengrund aufgestellt werden, dass Kant nach den "Vorlesungen Kants aus der Metaphysik" (hrsg. von *Max Heinze*) in einer Vorlesung aus den 90:er Jahren (S. 723): sagt: "Alle poenae sind a) pragmatisch . . ., b) moralisch, d. i. wer ein Verbrechen begangen hat, verdient Strafe". Es heisst nämlich gleich darauf: "Jede Strafe muss erst an sich gerecht sein (d. i. notwendig), ehe sie pragmatisch gebraucht wird", so dass der Sinn des vorher Gesagten gleichbedeutend wird mit dem aus der Kr. d. pr. V. über die Strafe Angeführten. — Man beachte übrigens, dass Kant auch die Berechtigung der juristischen Strafe auf die absolute Forderung der *Gerechtigkeit* gründet, und dass also die Strafe als eine "Wiedervergeltung" ohne jede Rücksicht auf die Erreichung eines Zwecks zu betrachten ist. Man beachte die starken Worte in der Darstellung des Strafrechts: "Wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, dass Menschen auf Erden leben" (R. IX, S. 181).

besonders aus der Met. d. S. Denkt man sich eine göttliche Gerechtigkeit als das personifizierte Sittengesetz, so muss man sich als *eitel* Pflichten, aber *keine* Rechte derselben gegenüber besitzend denken. Da hat man auch kein *Recht* auf Belohnung dafür, dass man seine Pflicht erfüllt[1]. Man vergleiche hiermit eine andere Stelle in der Met. d. S.[2], wo es heisst, dass der freisprechende Richterspruch des Gewissens niemals »eine *Belohnung* (praemium) als Gewinn von etwas, was vorher nicht sein war, beschliessen kann, sondern nur einen *Frohsinn*, der Gefahr, strafbar befunden zu werden, entgangen zu sein, enthält u. s. w.»[3].

---

[1] R. IX, S. 358. [2] S. 296.

[3] Auch sei auf die Kantvorlesung aus dem Anfang der 90:er Jahre, *Max Heinze*, a. a. O., S. 641, hingewiesen: "Es sei ausserordentliche Gnade, dass Gott das, was Pflicht sei, noch belohnen wolle" und S. 723: "Gott kann keine justitia remunerativa beigelegt werden, so ketzerisch es klingt. Denn wenn die Menschen alle ihre Pflichten gethan haben, so können sie doch aus ihrem Recht nicht die Glückseligkeit von Gott dafür erwarten, sondern von der Güte und nicht von der Gerechtigkeit Gottes u. s. w.". "Die göttliche (Gerechtigkeit) ist jederzeit punitiv". Vgl. S. 654. Siehe auch Lose Bl. II, S. 16 und 150: "In Ansehung dessen, was zur ethischen Pflicht gehört, kann niemand auf Belohnung Anspruch machen: denn die trifft nur den, welcher einem anderen mehr geleistet hat, als er ihm schuldig war; oder aus der Konvention". Vgl. ausserdem Rel. S. 158, Anm. — Gegenüber diesen *bestimmten* Äusserungen dürfte bezüglich der Meinung Kants einer vereinzelten Äusserung in der Schrift: Über philosophische Versuche in der Theodicee, 1791, keine Beweiskraft beigemessen werden können. Er spricht dort an einer Stelle davon, dass das Missverhältnis zwischen Tugend und Glückseligkeit in Streit stände mit Gottes Gerechtigkeit (R. VII, 1, S. 395). Teils ist der *Ausgangspunkt* selbst in der Schrift (S. 390) der, dass das Missverhältnis zwischen *Schuld* und *Strafe* gegen Gottes Gerechtigkeit zu streiten schiene (siehe übrigens auch die ersten Worte in dem Abschnitt selbst!), teils ist zu beachten, dass Kant hier von den *gewöhnlichen* Versuchen zur Theodicee ausgeht und sich mithin auf dieselbe Basis wie diese stellt, ohne dass man deshalb hierin seine eigene Meinung zu sehen braucht, teils hat endlich die Äusserung eben keine Bedeutung für die Darstellung im Ganzen, sondern steht ganz vereinzelt da. — Noch weniger ist Kants Darstellung des sog. theoteleologischen Beweises für die Unsterblichkeit der Seele hier in Rücksicht zu ziehen. In einer Vorlesung wird dieser Beweis zwar darauf gestützt, dass jedermann, was er verdient und was er verschuldet, erhalten müsse, Kant selbst aber scheint den Beweis für bedeutungslos anzusehn, *Max Heinze*, S. 690; vgl. S. 650. — Übrigens ist zu beachten, dass man die von Kant in der Met. d. S. (R. IX, S. 237) erwähnte ethische Belohnung für die "verdienstliche" Pflicht (Tugendpflicht), die in der mit ihr verbundenen moralischen *Zufriedenheit* liegen soll, nicht verwechseln darf mit der Art von Belohnung, die Gott aus *Gnade* dem ihrer Würdigen giebt, der physischen Glückseligkeit. Die moralische Lust ist nicht etwas, das zur Tugend hinzukommt, sondern sie liegt unmittelbar in der Tugend eingeschlossen und ist nur die subjektive Seite derselben.

122. Indessen hat diese Lehre insofern Kants Lehre vom höchsten Gut beeinflusst, als dadurch *ein anderer Grund hinzukommt, weshalb man sich nicht Gott als in seiner Eigenschaft eines absolut moralischen Wesens Glückseligkeit anders denn unter der Voraussetzung der Würdigkeit gebend denken darf* — ein anderer Grund, sage ich, als der, welcher in der Lehre selbst vom höchsten Gut liegt. Dieser letztere Grund ist, dass die Glückseligkeit nur unter der Bedingung der Würdigkeit von der Vernunft als ein wirkliches Gut anerkannt werden kann, und dass also Gott, von der Idee des höchsten Gutes bestimmt, den vernünftigen Wesen die Glückseligkeit nicht anders als unter der Bedingung der Würdigkeit geben kann[1]. In der Met. d. S.[2] kommt nun der Grund hinzu, dass er als das absolut moralische Wesen auch als Träger der an und für sich notwendigen *Gerechtigkeit* betrachtet werden muss, die für Verbrechen unbedingt Strafe verlangt[3].

123. Als Ergebnis dieser Untersuchung lässt sich nun feststellen, dass man scharf zu unterscheiden hat zwischen der Lehre vom höchsten Gut, wie sie in der Kr. d. r. V., und derjenigen, die in den späteren ethischen Schriften vorkommt, obwohl *einerseits* Reste der ersteren in der Grundl. und der Kr. d. pr. V. vorhanden sind, *andererseits* eine Lehre, die der ersteren analog ist, aber auf ganz anderen Gründen als die Lehre vom höchsten Gut überhaupt ruht, in allen späteren Schriften vorkommt. Sehen wir nun zu, ob *die Anmerkung gegen Kant, er sei durch seine Lehre vom höchsten Gut zum Eudämonismus gekommen,* indem

Wird sie als Lohn der Tugend betrachtet, so bedeutet das nichts anderes, als dass "die Tugend in diesem Bewusstsein ihr eigner Lohn sei".

[1] In diesem Sinne heisst es Kr. d. pr. V., S. 157, dass, wenn Gott als Weisheit, d. h. als Erkenntnis des höchsten Guts und zugleich eine volle Übereinstimmung des Willens mit demselben besitzend betrachtet werden soll, man ihm nicht einen Zweck zuschreiben kann, der bloss auf die Güte (den Willen, Glück zu bereiten) gegründet wäre. "Denn dieser ihre Wirkung (in Ansehung der Glückseligkeit der vernünftigen Wesen) kann man nur unter den einschränkenden Bedingungen der Übereinstimmung mit der *Heiligkeit* seines Willens, als dem höchsten ursprünglichen Gute angemessen, denken. Daher diejenigen, welche den Zweck der Schöpfung in die Ehre Gottes . . . setzten, wohl den besten Ausdruck getroffen haben." Geehrt wird Gott nur durch die Achtung vor seinen Geboten.

[2] R. IX, S. 358.

[3] Auch darin berührt sich die Lehre von der absoluten Notwendigkeit der Strafe mit der Lehre vom höchsten Gut, dass Kant aus der Notwendigkeit der Strafe auf ein kommendes Leben schliessen zu können meint.

diese zur Folge haben müsse, dass Glückseligkeitsmotive bei der Sittlichkeit sich geltend machen, *hinsichtlich der in der Kr. d. r. V. gegebenen Darstellung berechtigt ist.* Dass sie *nicht* berechtigt ist hinsichtlich der in den späteren Schriften vorkommenden Darstellung des höchsten Guts, ist bereits nachgewiesen worden. Nun ist überhaupt die Lehre vom höchsten Gut in der Kr. d. r. V. als eine direkte Aufnahme der in dem Fragment 6 der Losen Bl. gegebenen Lehre vom höchsten Gut zu betrachten, in welch letztere Lehre der Eudämonismus in der durch Kants Kritizismus bedingten Form sich eingedrängt hat. Jedoch ist er dadurch modifiziert, dass die reine Vernunft als in der Sittlichkeit selbst praktisch angesehen wird. Man darf daher annehmen, dass der Eudämonismus nicht überwunden ist. Weiter ist zu beachten, dass das ethische Prinzip selbst hier widersprechend ist. Es ist der Begriff der Verwirklichung der Moralität, sofern er an sich selbst objektiver Bestimmungsgrund ist. Kant hat selbst später mit der grössten Schärfe hervorgehoben, dass jeder zu verwirklichende Zweck insofern etwas *Äusseres* für den Willen ist und daher nur durch eine Affektion desselben, d. h. durch die Lust, die die Verwirklichung erweckt, Wert für ihn haben *kann.* Er kann mithin nicht an sich selbst, sondern nur als zur Glückseligkeit führend, objektiver Bestimmungsgrund sein. D. h. in dem Prinzip selbst sind eudämonistische und rationalistische Elemente auf widersprechende Weise mit einander verbunden. Es ist nun anzunehmen, dass ein ähnlicher Widerspruch sich in der Ausführung des näheren Verhältnisses zwischen Moralität und Glückseligkeit geltend machen wird, da ja dieses Verhältnis im engsten Zusammenhang mit der Formulierung des Prinzips steht. Es wird gesagt, dass der wirkliche Eintritt der Glückseligkeit eine *notwendige Bedingung* für die Giltigkeit des Sittengesetzes ist, weil sonst die Befolgung des letzteren nicht die Verwirklichung des ganzen von der Vernunft erkannten Zweckes nach sich ziehen und daher nicht uneingeschränkten Wert haben würde. Betrachten wir nun den objektiven Bestimmungsgrund der sittlichen Handlung oder ihren objektiven Wert vor der Vernunft des Handelnden, so muss dieser in ihrer Eigenschaft liegen, zur Verwirklichung des *ganzen* Endzwecks, also auch zur Glückseligkeit zu führen. Doch aber darf die Handlung als sittlich von nichts anderem als dem eigenen Wert der Moralität be-

stimmt sein. (Man beachte: nach der letzteren Darstellung hat die Giltigkeit des Sittengesetzes *in keiner Weise* ihren Grund in der Eigenschaft der Moralität, Glückseligkeit mit sich zu führen. Daher kann nach ihr der Wert der sittlichen Handlung unmöglich als davon bedingt angesehen werden, dass die Sittlichkeit Glückseligkeit mit sich führt). — Betrachten wir ferner den subjektiven Bestimmungsgrund, so soll dieser das Interesse für die Moralität sein. Wenn aber dieses, wie wir gesehen, unmittelbar verknüpft ist mit der Hoffnung, Glückseligkeit zu erlangen, so setzen beide einander voraus. Unter solchen Verhältnissen ist es unmöglich, dass nicht die Hoffnung sich in den Bestimmungsgrund eindrängte. Also kommt hier wie vorher eine Vermengung eudämonistischer und rationalistischer Elemente vor. (Man beachte: nach der letzteren Darstellung ist die Erwartung sekundär im Verhältnis zum moralischen Interesse, und *dieses* ist *völlig* unabhängig von ihr. Es muss daher *Kraft* besitzen, das Gefühlselement aus dem Bestimmungsgrund auszusondern, und als durchweg vom Sittengesetz konstituiert muss es dieses auch *wirklich* thun[1]).

124. Sehen wir nun weiter zu, *wie es sich mit Kants Lehre von der Strafe verhält, welche Lehre analog der in der Kr. d. r. V. gegebenen Darstellung vom höchsten Gut ist,* da sie ein physisches Übel als moralisch notwendige Folge mit dem moralisch Bösen verknüpft. Stellen wir zunächst fest, dass die Annahme einer *moralischen* Unzufriedenheit als einer notwendigen Folge des moralisch Bösen keinen Eudämonismus in sich schliesst. Die Furcht vor dieser Unzufriedenheit *kann* nicht die Sittlichkeit verunreinigen, weil jede solche Furcht nur eine Form des moralischen Interesses oder ein Ausdruck desselben ist. Die Unzufriedenheit selbst ist ja nur das Gefühl des Missfallens an sich selbst bei dem Gedanken, die Forderung der Pflicht gekränkt zu haben, und ist also ganz und gar von dem *Interesse* für die Moralität abhängig. Die *Furcht* aber vor der Unzufriedenheit beruht wieder ganz auf dem Missfallen in dem genannten Gefühl und ist also auch von dem moralischen Interesse durchweg abhängig[2]. Hätte also Kant die mora-

[1] Siehe oben S. 517.

[2] Siehe oben S. 495 (1). Man beachte: die *Furcht* vor dem Missfallen an sich selbst ist um so stärker, je *mehr* Missfallen an sich selbst man bei der Immoralität erfahrt, je *stärker* also das moralische *Interesse* ist.

lische Unzufriedenheit als die notwendige Strafe für das moralisch Böse betrachtet, so könnte man nicht sagen, dass er durch seine Lehre von der Notwendigkeit der Strafe eudämonistische Elemente aufgenommen habe[1]. Nun verhält es sich ja aber so, dass Kant in einem entsprechenden *physischen* Übel die moralisch notwendige Strafe erblickt, wie sie von dem *Gerechtigkeit* fordernden moralischen Bewusstsein verlangt wird. Ist aber die Notwendigkeit einer solchen Strafe unmittelbar verknüpft mit dem Sittengesetz oder mit »den Prinzipien einer moralischen Gesetzgebung», so ist auch die Notwendigkeit des Sittengesetzes von der Notwendigkeit der Strafe bedingt, wie auch umgekehrt, oder besser: sie stellen Momente oder Seiten desselben Ganzen dar. Die Notwendigkeit des Sittengesetzes aber ist dasselbe wie der unbedingte Wert des gesetzmässigen Willens. Dieser Wert ist also bloss eine andere Seite der notwendigen Strafbarkeit der Immoralität und damit der Straflosigkeit der Moralität. Daher liegt in dem Begriff des Wertes der Sittlichkeit eingeschlossen der Begriff der Befreiung von sonst notwendigem physischem Übel. D. h. wir kommen bezüglich des objektiven Bestimmungsgrundes zu einer ähnlichen Vermengung eudämonistischer und rationalistischer Elemente, wie bei Kants Lehre vom höchsten Gut in der Kr. d. r. V. — Ebenso ist es klar, dass das moralische Interesse nach dieser Lehre unmittelbar verknüpft ist mit der Furcht vor einem physischen Übel, und dass dieses heterogene Element notwendig in den subjektiven Bestimmungsgrund sich eindrängen muss[2]. Wieder dieselbe

[1] Überhaupt wäre dann die Strafe auch nicht als eine *unbedingte Forderung* des Sittengesetzes zu betrachten, sondern bloss als eine notwendige Folge des moralischen Interesses, und damit auch als ein Mittel zur *Berichtigung* des vom moralischen Interesse beeinflussten Willens.

[2] Man denke nur daran, was in der Met. d. S. gesagt wird von dem befreienden Richterspruch des Gewissens, der eine Freude darüber mit sich führt, dass man als *straffrei* befunden wird! Hier ist in die moralische Selbstzufriedenheit selbst, die bloss ein subjektiver Ausdruck für das moralische Interesse ist, ein ihr gänzlich fremdes Element aufgenommen. In der Schrift *Das Ende aller Dinge*, R. VII, 1, S. 425, sagt Kant von der von ihm verteidigten christlichen Anschauungsweise, dass nach dieser die Strafverkündigung nicht so betrachtet werden dürfe, als gäbe sie die Triebfeder ab, sondern bloss "als liebreiche, aus dem Wohlwollen des Gesetzgebers entspringende Warnung, sich vor dem Schaden zu hüten, welcher unvermeidlich aus der Übertretung des Gesetzes entspringen müsste u. s. w." Man beachte: wenn die Warnung nicht als Triebfeder dienen darf, hat sie auch keine praktische Bedeutung. Wenn sie aber Triebfeder sein

Vermengung! Indessen ist bei all diesem in Erinnerung zu behalten, was wir oben gezeigt haben, dass die Straftheorie an einen von der Lehre vom höchsten Gut völlig unabhängigen Gedankenweg anknüpft[1], obwohl sie, in Gemässheit ihrer Analogie mit dieser Lehre in der Kr. d. r. V., zu ähnlichen Konsequenzen führt. Es ist notwendig, dieses in Betracht zu ziehen, um rein und klar Kants Lehre vom höchsten Gut nach ihrer Übereinstimmung mit dem Prinzip des Systems beurteilen zu können.

125. Sieht man nun zu, *wie Kants Lehre vom höchsten Gut gewöhnlich dargestellt und beurteilt wird*, so frappiert einen der kritiklose Mangel jeder Unterscheidung einerseits zwischen der Kantischen Lehre vom höchsten Gut in der Kr. d. r. V. und derselben Lehre in den ethischen Schriften (welche Unterscheidung um so notwendiger ist, als die erstere und die letztere dem *Prinzip* nach verschiedene Gesichtspunkte darstellen), andererseits zwischen seiner Lehre von der moralischen Notwendigkeit der Strafe und seiner Lehre vom höchsten Gut. Im allgemeinen bemerkt man einen Mangel an genügender Berücksichtigung aller Umstände, die hier von Bedeutung sind. Lesen wir z. B. *K. Fischer*, Kritik der Kantischen Philosophie[2]: »Es heisst zwar: trachtet vor allem nach der Lauterkeit der Gesinnung, so wird euch die Glückseligkeit von selbst kraft der göttlichen Gerechtigkeit zufallen. Ihr sollt die letztere nicht begehren und fordern, wohl aber dürft ihr sie *hoffen!* Als ob diese Hoffnung nicht auch ein stilles Erwarten, Begehren und Fordern wäre! Mit einer solchen Hoffnung verhalten wir uns zu der künftigen Glückseligkeit, wie die wohlgearteten Diener, die nichts fordern, auch versichern, dass sie nichts nehmen, aber dabei die Hand verstohlen öffnen»[3]. Und sodann heisst es, dass ein πρῶτον ψεῦδος darin liege, »dass die göttliche Gerechtigkeit nach dem Muster der *zeitlichen* gefasst und in die *Vergeltung* gesetzt wird . . . Auf die Notwendigkeit der Vergeltung gründete Kant die strafende Gerechtigkeit, die der Staatsgewalt zu-

darf, verunreinigt sie die sittliche Triebfeder, sofern vor einem *physischen* Übel gewarnt wird.

[1] Wahrscheinlich hat er seinen Grund in theologischen und juridischen Einflüssen.

[2] Gesch. der n. Phil., V, S. 31.

[3] Vgl. *Schopenhauer*, Die Welt als Wille und Vorstellung II, S. 621.

kommt; auf denselben Begriff gründet er nun die lohnende Gerechtigkeit, deren vollkommene und unfehlbare Ausübung nur durch Gott möglich ist und erst im jenseitigen Leben». 1:o Wo steht es in Kants Schriften, die *Gerechtigkeit* fordere, dass die Glückseligkeit der Sittlichkeit als Belohnung folge? Wird nicht statt dessen gesagt, dass der Begriff »lohnende Gerechtigkeit» ein Widerspruch ist? 2:o Wo findet man bei Kant eine so absurde Behauptung, wie dass die Hoffnung, Glückseligkeit zu erlangen, nicht zugleich auch ein Begehren derselben oder ein Interesse für dieselbe in sich schlösse? 3:o Möglicherweise sind die Worte bei K. Fischer ein inadäquater Ausdruck dafür, dass die genannte Hoffnung nach Kant sich nicht in den *Bestimmungsgrund* des Willens eindrängen darf. In solchem Falle hätte erörtert werden müssen, inwieweit die Erwartung eigener Glückseligkeit, im Verhältnis zu welcher die *Hoffnung* nur das begleitende Gefühl ist, irgendwie das moralische Interesse bedingt wie in der Kr. d. r. V. oder durchweg davon konstituiert ist wie in den ethischen Schriften. Erst auf der Basis einer solchen Untersuchung hätte eine Kritik unternommen werden können. — Dieselbe Oberflächlichkeit der Kritik findet man bei *E. Adickes*[1]. Besondere Aufmerksamkeit verdient *E. Arnoldt*[2]. Wie K. Fischer vermengt er die Frage von der göttlichen Gerechtigkeit mit der vom höchsten Gut. Er erhebt auch gegen Kant den Einwand, dass, da ja der Mensch niemals zu vollständiger moralischer Reinheit gelangt, die Wirksamkeit der göttlichen Gerechtigkeit hiernach eigentlich nur im Strafen bestände. D. h. die ganze, oft wiederholte Darlegung, nach welcher die Gesinnung die *That* vertritt, und vor der reinen Vernunft die gute Willensrichtung oder das beständige Streben zur Heiligkeit als Heiligkeit gilt und daher Straffreiheit besitzt, geht dem Verfasser spurlos vorbei. Weiter ist zu bemerken, dass es sich empfohlen hätte, auf jene Stelle in der Rel.[3] Rücksicht zu nehmen, wo Kant selbst die Schwierigkeit zur Lösung aufstellt, wie der Mensch, wenn er (faktisch, nicht notwendig) von einer bösen Gesinnung ausgeht, sich als schuldfrei oder straflos betrachten könne, auch wenn er die gute Gesinnung habe. Das Böse *muss* auf Grund der

[1] Kantstudien I, Die bewegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwicklung, S. 395.

[2] Über Kants Ideen vom höchsten Gut, S. 7—13.

[3] Rel., S. 74.

Gerechtigkeit Gottes bestraft werden. Und da die böse Gesinnung eine Unendlichkeit von Gesetzeskränkungen, also eine unendliche Schuld mit sich führt, so scheint es, als ob der Mensch unendliche Strafe und unendliche Verstossung aus Gottes Reich zu erwarten hätte. Insofern der Mensch aber durch Bekehrung eine gute Gesinnung besitzt, ist er, obwohl er damit nicht das Ideal, die Heiligkeit, erreicht hat, straffrei, weil die Gesinnung die That vertritt. Man beachte hier, dass es sich durchaus nicht um die Eigenschaft des Willens handelt, dass er in seinem sittlichen Handeln nicht völlig rein von sinnlichen Motiven ist, sondern um die, dass er *ursprünglich* eine *böse Gesinnung* hat oder böse ist rücksichtlich der *Maxime* selbst. Der Weg, den Kant zur Lösung der Schwierigkeit geht, ist sehr verwickelt, läuft aber letzthin darauf hinaus, dass der Mensch als neuer Mensch die Leiden auf sich nimmt, die als Strafe für die Schuld des alten Menschen zu betrachten sind, Leiden, die in der Aufopferung liegen, die das Betreten eines neuen Weges in sich schliesst. Durch diese wird der göttlichen Gerechtigkeit Genüge gethan. Jedoch rechnet sie der neue Mensch sich nicht als Strafe an, weil er die Personifikation der guten Gesinnung, »Gottes Sohn», als einen Vertreter der Menschheit betrachtet, der durch sein Leiden Gottes Gerechtigkeit in Ansehung aller Menschen, die sich wirklich bekehren, erfüllt hat. D. h. Gottes Gerechtigkeit wird befriedigt teils rücksichtlich des alten Menschen, indem der neue Mensch die Leiden auf sich nimmt, die als Strafe für des vorigen Schuld zu betrachten sind, teils rücksichtlich des neuen Menschen, soweit dieser durch die Bekehrung mit dem alten Menschen in Verbindung steht, dadurch, dass Gottes Sohn die Schuld sühnt. Auf diese Weise kann der neue Mensch sich als schuldfrei betrachten. Sehen wir von dem theologischen Anhange ab, so läuft das Ganze darauf hinaus, dass, wie die gute Gesinnung im Ganzen die That vertritt und den Menschen trotz seiner Unvollkommenheit vollkommen macht, sie die göttliche Gerechtigkeit auch rücksichtlich der *bösen* Gesinnung, die faktisch beim Menschen die ursprüngliche ist, befriedigt.

126. Wir gehen nun weiter. Obwohl man nicht sagen kann, dass Kants Theorie vom höchsten Gut als Glückseligkeit nach Würdigkeit in sich schliessend in den späteren ethischen Schriften eine Verunreinigung des rationalistischen Gesichts-

punktes insofern in sich schlösse, als dadurch eudämonistische Momente in den moralischen Bestimmungsgrund eingeführt würden, *so ist damit nicht gesagt, dass er nicht überhaupt Momente enthielte, die dem Prinzip des Systems fremd sind.* Man muss sich daran erinnern, dass der Begriff des höchsten Guts selbst, so wie ihn Kant bestimmt, aus seiner eudämonistischen Periode übernommen ist. Er zeigt den Charakter, den das höchste Gut für ihn erhielt, als sein Eudämonismus sich in den Gesichtspunkt, zu dem sein Kritizismus Anlass gab, d. h. in die Relationsbegriffe apriorische Form und aposteriorische Materie, eindrängte. Die apriorische Form wurde die Moralität, die aposteriorische Materie die Glückseligkeit. Das lässt natürlich vermuten, dass wirklich Schwierigkeiten bei der Einfügung von derartigem in ein rein rationalistisches System sich einstellen würden.

Um den Fehler, der sich eingeschlichen, aufzudecken, folgen wir Kants Darstellung vom höchsten Gut in der Kr. d. pr. V. Es heisst hier, dass die reine Vernunft die Moralität als das höchste Gut feststellen muss. Ferner aber muss die reine Vernunft die Glückseligkeit als etwas Gutes für den empirischen Willen feststellen. Hierin ist (aus rationalistischem Gesichtspunkt) kein Fehler aufzuweisen, sofern man überhaupt den Kantischen Satz anerkennt, dass der empirische Wille als empirisch mit sinnlichen Neigungen behaftet ist. Hieraus aber wird der Schluss gezogen, dass der Endzweck des empirischen Willens die Moralität *und* die Glückseligkeit unter der Bedingung der ersteren ist. Man beachte nun, dass das oberste Moment des Endzwecks, die Moralität, nicht bloss von der reinen Vernunft als ein Gut für den Willen *erkannt wird,* sondern ein Gut nur *ist durch* und *für* die reine Vernunft als praktische. Sie ist also ein Gut nur für den *reinen* Willen *als* reinen. Umgekehrt verhält es sich mit dem andern Moment, der Glückseligkeit. Dieses wird von der Vernunft als ein Gut *nur erkannt,* ist aber ein Gut *durch* das pathologische Interesse und *für* den empirischen Willen, sofern er mit einem solchen Interesse behaftet ist. Nun ist es allerdings richtig, dass es sich in beiden Fällen um *realiter denselben* Willen handelt, da aber im ersteren Falle dieser Wille als *rein* betrachtet wird, im letzteren als mit sinnlichen Neigungen behaftet, so handelt es sich doch um verschiedene

Seiten desselben Willens. Für den Willen als reinen kann die Glückseligkeit nicht ein Gut sein, und für den Willen als von Neigungen bestimmten kann nicht die Moralität ein Gut sein. Wenn nun Kant die beiden Momente vereinigt und sie als zusammen ein einziges Ganzes, den Endzweck ausmachend ansieht und dabei das zweite Moment als gut nur unter der Bedingung des ersten betrachtet, so lässt er sich von dem Umstand bestechen, dass es sich in beiden Fällen um denselben *Willen* handelt, denkt aber nicht daran, dass es sich um verschiedene Seiten dieses Willens handelt. Wegen dieses letztgenannten Umstandes können sie nicht in *einem* Endzweck als Gegenstand einer einheitlichen Willensrichtung zusammengefasst werden. Und die reine Vernunft muss anerkennen, dass die Glückseligkeit unter allen Verhältnissen ein Gut für den mit Neigungen behafteten empirischen Willen ist, also ganz unabhängig davon, ob dieser Wille moralisch ist oder nicht. Es ist allerdings wahr, dass die reine Vernunft als praktische das unbedingte Gut für den Willen aufstellt, damit er sein Streben nach Glückseligkeit dem Sittengesetz unterordne. In dieser Vergleichbarkeit der Werte, die jeder für sich ihre Bedeutung im Verhältnis zu verschiedenen Willensrichtungen haben, tritt der Wille selbst als die Einheit hervor. Der eine Wert wird nämlich als *unbedingt* und damit ohne Einschränkung geltend gesetzt, weil er eine Autonomie des Willens in sich schliesst, während der andere, der Heteronomie und daher Abhängigkeit des Willens von etwas Äusserem in sich schliesst, nur bedingt gesetzt werden kann, d. h. nicht ein Ausdruck des Wesens des Willens ist. Damit aber wird ja nur der Wert der Glückseligkeit als dem Wert, den die Moralität besitzt, untergeordnet gesetzt. Keineswegs ist damit gesagt, dass der Wert der Glückseligkeit durch die Unterordnung unter die Autonomie bedingt wäre. Ihr Wert ist völlig unabhängig von dem der Moralität und beruht nur auf der Eigenschaft des Willens, von pathologischem Interesse bestimmt zu sein, obwohl dieser so bestimmte Wert vor der reinen Vernunft ein *niedrigerer* Wert ist, für den der Wert der Moralität nicht geopfert werden darf. — Man muss indessen zugeben, es liegt etwas Bestechendes darin, dass es sich in beiden Fällen doch um denselben Willen handelt. Das scheint zu der Massnahme zu berechtigen, sie zu einem einzigen Endzweck zu vereinigen und,

wegen der untergeordneten Stellung des zweiten Moments, dieses als durch das erste Moment bedingt zu betrachten. Hierzu kommt, als Erklärungsgrund für *Kants* Irrtum, dass er von der Form, die das höchste Gut für ihn auf eudämonistischer Basis unter Einwirkung des Kritizismus erhielt, hier nicht loskommen kann und von ihr irregeführt wird.

Wir gehn nun, Kant folgend, weiter. Der Endzweck, den wir bisher behandelt haben, ist der Endzweck, den der empirische Wille hat, sofern er zugleich vom Sittengesetz und von pathologischem Interesse bestimmt ist. Er ist also nur seinem einen Moment nach vom Sittengesetz gegeben. Nun aber hat der reine Wille als von einem universalen Gesetz bestimmt einen universalen Endzweck, d. h. er hat zum Endzweck das höchste Gut, das überhaupt durch Freiheit zu verwirklichen möglich ist. In dem moralischen Endzweck ist also der Endzweck *jedes* Willens enthalten, soweit er durch Freiheit zu verwirklichen möglich ist. Wenn nun der Endzweck jedes gegebenen Willens die Moralität und die Glückseligkeit unter der Bedingung der ersteren ist, so ist in dem *moralischen* Endzweck des Willens die Moralität in Verbindung mit Glückseligkeit überhaupt für jeden Willen unter der Bedingung seiner Moralität enthalten. Hierzu gelangt nun Kant durch seine ursprüngliche Annahme, dass die Moralität und die Glückseligkeit in einer bestimmten Ordnung ein zusammenhängendes Ganzes darstellen: den Endzweck des empirischen Willens. Es ist nun aber klar, dass, wenn (in Übereinstimmung mit dem vorher Gezeigten) die beiden Werte nicht als ein zusammengehöriges Ganzes bildend betrachtet werden können, auch die Universalität des moralischen Endzwecks nicht bedeuten kann, dass er Moralität in Verbindung mit allgemeiner Glückseligkeit unter der angegebenen Bedingung in sich schlösse. Es ist überhaupt klar, dass die Universalität des moralischen Endzwecks nichts anderes bedeuten kann, als dass er das höchste Gut für jeden Willen als *reinen* Willen, d. h. Moralität überhaupt und nichts anderes in sich schliesst. Für das sinnlich Gute kann der vom Sittengesetz bestimmte Wille kein Interesse hegen.

Zu weiterer Beleuchtung unserer Frage fügen wir Folgendes hinzu. Welchen Fehler hierbei auch Kant begangen hat, nicht hat er in die reine Willensrichtung selbst Momente aufgenommen, die sie verunreinigen müssten. 1:o Wenn er

den Endzweck überhaupt für den empirischen Willen so darstellt, dass er *sowohl* Moralität *als auch* die eigne Glückseligkeit unter der Bedingung der ersteren in sich schliesst, so hat er damit nicht diesen Endzweck zum moralischen gemacht. Es ist Kants oft ausgesprochene Meinung, dass der *moralische* Endzweck das höchste in der Welt mögliche Gut überhaupt ist, also Moralität und *allgemeine* Glückseligkeit unter der Bedingung der ersteren. Der erstgenannte Endzweck ist der, den der Wille hat, sofern er *sowohl* reiner, d. h. vom Sittengesetz bestimmter Wille *als auch* ein mit Neigungen behafteter Wille ist. Durch die erstere Eigenschaft hat er zunächst *nur* das oberste Moment zum Endzweck, durch die letztere das andere. Nur das bedeutet einen Fehler, dass er die Momente zu einem einzigen Ganzen vereinigt, obwohl sie Gegenstände verschiedener Willensrichtungen sind. 2:o Wenn er die allgemeine Glückseligkeit in den *moralischen* Endzweck aufnimmt, betrachtet er die Bestimmtheit des Willens durch dieselbe als an sich selbst, nicht in Beziehung auf ein pathologisches Interesse wertvoll. Die unparteiisch urteilende reine Vernunft stellt die Glückseligkeit als wertvoll für den empirischen Willen auf, sofern er mit sinnlichen Neigungen behaftet ist. Dieser Gedanke kann nicht in seiner *Allgemeinheit* durch die Neigung praktische Realität haben. Diese kann nur ihm als die Idee des Wertes *meiner eigenen* Glückseligkeit einschliessend praktische Realität geben. Dagegen hat er praktische Realität in dem Gedanken an den durch das Sittengesetz von einem *universalen* Endzweck bestimmten Willen oder richtiger in dem von diesem Gedanken bewirkten Interesse für den Inhalt dieses Endzwecks. — Der Fehler aber liegt darin, dass der Gedanke an die Glückseligkeit, als überhaupt für den empirischen Willen wertvoll, in seiner Allgemeinheit überhaupt keine praktische Realität besitzen *kann.* Könnte er solche Realität haben, so müsste der von ihm bestimmte Wille ein reiner Wille sein, weil nur ein solcher über den Egoismus erhaben sein kann. Ein reiner Wille aber *kann* kein Interesse für die allgemeine Glückseligkeit haben, weil der Wert der Glückseligkeit disparater Natur ist im Verhältnis zum reinen Willen. Also: der Fehler liegt nicht darin, dass durch die Aufnahme der allgemeinen Glückseligkeit in den Endzweck der Bestimmungsgrund des reinen Willens unrein würde, sondern darin, dass das unparteiische Urteil über den Wert der Glückseligkeit für jeden

empirischen Willen, das hier Bestimmungsgrund in seiner Allgemeinheit sein sollte, überhaupt nicht den Willen bestimmen *kann.* Der so begangene Fehler hängt mit dem ursprünglichen Fehler zusammen, dass er meinte, der empirische Wille in seiner Gesammtheit, sowohl als reiner wie als mit Neigungen behafteter Wille, könne einen einheitlichen Endzweck besitzen.

127. *Aus der eben dargelegten Grundschwäche der Kantischen Lehre vom höchsten Gut ergeben sich einige andere Schwächen als Folgen.* — 1:o Wir haben gesehen, dass für die Möglichkeit der moralisch notwendigen Willensrichtung, der »Absicht» auf den Endzweck die *Annahme* der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele erforderlich ist. Wir haben auch darauf hingewiesen, dass eine solche Annahme mit jemands theoretischer Überzeugung in Streit kommen könnte und sogar, wenn Gottes Verleihung der Glückseligkeit und Unsterblichkeit auf eine intelligible Welt bezogen wird, mit der Vernunft selbst in Streit kommen muss. Einer, der eine solche theoretische Überzeugung hat, könnte danach unmöglich moralisch sein[1]. Dies beweist, dass fremde Elemente in die moralische Willensrichtung hineingekommen sind, welch letztere an und für sich für jedermann auf Grund des Wesens der Pflicht möglich sein muss. 2:o Das Gebot selbst, nach der Verwirklichung allgemeiner Glückseligkeit unter der Bedingung der Würdigkeit zu streben, ist widersinnig, da man nicht entscheiden kann, ob eine solche Bedingung vorhanden ist. Nur ein allwissendes Wesen kann dieses entscheiden. 3:o Auch wenn dieses möglich wäre, würde eine *andere* Norm für das Handeln als das Sittengesetz selbst hinzukommen. Der vom Sittengesetz gegebene Endzweck darf aber keine andere Norm als das Sittengesetz selbst enthalten. Sonst käme es zum Konflikt zwischen den beiden moralischen Bestimmungsgründen, dem Sittengesetz selbst und dem von ihm gegebenen Endzweck. Man beachte, dass alle diese Schwierigkeiten fortfallen, wenn der Endzweck nichts anderes als die Moralität in sich schliesst.

128. Nun dürften wir im Besitz des nötigen Materials sein, um Kants Lehre vom höchsten Gut sowohl hinsichtlich ihrer *Wurzel* als ihrer *Entwickelung* zu überschauen. Die Wurzel der Lehre liegt im Eudämonismus in der Form, wie sie auf Grund des Kritizismus notwendig wurde, und wie man

[1] Siehe oben S. 512 f.

sie im Fragment 6 der Los. Bl. findet. Sie tritt in anderer Gestalt in der Kr. d. r. V. auf, wo das Prinzip selbst wohl rationalistisch, aber nicht rein ist, weil es sich auf einen Zweck bezieht, der verwirklicht werden soll, wenn auch dieser von der reinen Vernunft gegeben ist. Das Sittengesetz, als überhaupt von einem Zweck bedingt, kann uneingeschränkte Giltigkeit nur besitzen, sofern es notwendig zur Verwirklichung des *ganzen* Zwecks führt. Jedoch soll die Moralität ihren Wert an sich selbst besitzen. Hier bekommt der Endzweck in der Form von Moralität *und* Glückseligkeit unter der Bedingung der ersteren grundlegende Bedeutung für die Moral, also: Eudämonismus. Die Moralität soll aber Wert an sich selbst besitzen, also: Rationalismus. Mithin ein Widerspruch. Reste dieser Anschauung finden sich noch in der Grundl. und Kr. d. pr. V. In den späteren ethischen Schriften aber, wesentlich auch in der Kr. d. pr. V., ist der Rationalismus rein, und der Endzweck hat keine grundlegende Bedeutung. Jedoch wird hier die in der Kr. d. r. V. gegebene Form des Endzwecks übernommen. Die allgemeingiltige Einsicht in den Endzweck eines empirischen Willens wird dem Endzweck zu Grunde gelegt, den das Sittengesetz in seiner Universalität dem bei all seinem Handeln einen Endzweck brauchenden empirischen Willen giebt. Damit wird der Bestimmungsgrund nicht verunreinigt. Aber die Einsicht in den Wert der Glückseligkeit für den empirischen Willen überhaupt kann in ihrer Allgemeinheit keine praktische Realität haben. Die Ursache dieser Fehlerhaftigkeit liegt darin, dass die beiden Zwecke, die der empirische Wille von verschiedenen Gesichtspunkten aus hat, zu einem einheitlichen Endzweck vereinigt werden. Der Ursprung dieses Fehlers liegt in der Wurzel des Begriffes selbst.

Ergebnis: Kant hatte einmal unter dem Einfluss des englischen Eudämonismus und seines eigenen Kritizismus den Begriff des höchsten Gutes fixiert. Von diesem Begriff konnte er trotz seiner eudämonistischen Wurzel nicht loskommen. Als er nun in den ethischen Schriften zu einem reinen Rationalismus gekommen war, galt es den Begriff in das System so einzufügen, dass der Rationalismus damit nicht verunreinigt wurde. Zu diesem Zwecke konstruierte Kant ein Interesse, das zwar als *rein* anerkannt werden muss, aber jeder Realität ermangelt, weil es andere Momente enthält, als was in der einzigen ethischen Realität, der Pflicht, liegt.

129. Fragen wir weiter, *weshalb Kant das eudämonistische Moment, das er einst aufgenommen, nicht fallen lassen konnte*, so ist wohl der Grund dafür nicht allein in der Festigkeit der eingewurzelten Vorstellungsweise zu suchen. Hat doch Kant in anderen Hinsichten sich als mächtig erwiesen, von der Anschauungsweise seiner Zeitgenossen sich loszureissen. Man hat hier das oft bewiesene Interesse in Betracht zu ziehen, wissenschaftlich den Glauben an die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele zu stützen, was nun nicht anders geschehn konnte als im Zusammenhang mit dem Begriff des höchsten Guts. Der tiefste Grund aber dafür, dass er an diesem Begriff festhielt, als er zu einer rein rationalistischen Theorie gekommen war, ist vielleicht in der inneren Beschaffenheit dieser Theorie zu suchen. Man beachte, dass Kant es nötig fand, dass das Sittengesetz, um den empirischen Willen bestimmen zu können, ihm einen Zweck gebe, für dessen Verwirklichung er in seinem moralischen Handeln sich interessiere. Dieser Zweck aber konnte eben des eingenommenen Standpunktes wegen zunächst kein anderer werden als die Heiligkeit des Willens. Nun aber kann die Heiligkeit, wie wir uns erinnern, nicht als ein Resultat der Handlung selbst erreicht werden, vielmehr lässt sie sich nur *in* einem progressus in infinitum erreichen, wie er durch eine gute Gesinnung bestimmt ist, wobei diese letztere die That vertritt. Daher ist der Zweck selbst insoweit nichts anderes als eben der Progress, nicht etwas, das als Resultat desselben gewonnen werden kann. Der sittliche Wille richtet sich zwar auf das Ideal der Heiligkeit, man sieht aber dabei ein, dass dieses Ideal nicht *durch*, sondern *in* einem unablässigen Progress verwirklicht wird. Damit aber das Bedürfnis des Willens nach einem Endzweck für sein Handeln befriedigt werde, ist natürlich erforderlich, dass der Endzweck auch etwas enthält, das *durch* das Handeln selbst als ein Resultat desselben erreicht werden kann. Auf diese Weise versteht man, wie Kant dazu kommt, den in der Kr. d. r. V. formulierten Begriff des höchsten Gutes zu übernehmen. Das zweite Moment derselben kann einen Ersatz für das bieten, was in dem ersten fehlt.

130. Wir haben den kategorischen Imperativ nach seinem allgemeinen Ausdruck und nach seinen speziellen Formulierungen, jeder für sich und in ihrem Verhältnis zu einander und

zur allgemeinen, untersucht. Auf diese Weise sind wir zu dem adäquaten Ausdruck für das Prinzip der Sittlichkeit gelangt — der Autonomie als der Eigenschaft, die der Sittlichkeit ihren hohen Wert giebt. Als einen Anhang hierzu haben wir eine Untersuchung der Kantischen Lehre vom höchsten Gut eingeschoben.

Nachdem Kant in der Grundl. zur Autonomie als dem Prinzip der Moral gekommen ist, wendet er sich (S. 66) zum Ausgangspunkt, der Verpflichtung, zurück und erklärt diese aus dem so gewonnenen Prinzip. Wir haben nun, um dem Gedankengang der Grundl. zu folgen, *zu einer Untersuchung der Pflicht zurückzukehren und sie im Lichte des gewonnenen Ergebnisses zu betrachten.*

Erinnern wir uns deshalb zunächst *der Grundzüge der oben gegebenen Darstellung des Faktums der Pflicht.* Die Verbindlichkeit wird danach von folgenden Momenten konstituiert. Zuerst »nötigt» die Idee von dem unbedingten Werte eines durch das reine Gesetz bestimmten Willens das Begehrungsvermögen, welches in der Weise geschieht, dass die Übermacht der Neigungen vernichtet wird. Dieses schliesst in sich, dass die Idee eine natürliche Kausalität in demselben bewirkt. Da die Idee dabei als Bestimmungsgrund einer natürlichen Kausalität zu Grunde liegt, ist sie damit zugleich ein *reiner* Wille. Dieser Wille ist aber wirklich nur als Gegenstand einer Schätzung der reinen Vernunft, wodurch er über jeden von Neigungen bestimmten Willen erhoben wird. Da die reine Vernunft eben als praktische (als reiner Wille) Werte schätzt, ist die Schätzung, deren Gegenstand der reine Wille ist, nur eine andere Seite desselben Aktes, in dem der reine Wille wirklich ist. Der reine Wille giebt, als in der Schätzung enthalten, dieser ihre Realität. Die Schätzung des Willens, als im Willen enthalten, hält ihn rein von allen fremden Bestimmungsgründen[1]. Wir können nunmehr das Gesagte näher beleuchten und bestimmen. Untersuchen wir die Sache, so finden wir, dass der Begriff des *reinen* Willens identisch ist mit dem Begriff des *autonomen.* Dem letzteren gehört wesentlich eine Willensrichtung an, in welcher das Prinzip — die allgemeine Gesetzmässigkeit —, das Objekt der Richtung und die Richtung selbst völlig identisch sind. Das Ganze ist eine in sich selbst zurückkehrende Willens-

[1] Siehe oben S. 223 f.

thätigkeit. Diese gehört wesentlich zusammen mit einer von ihr bewirkten natürlichen Kausalität[1]. Ebendieselben Bestimmungen kennzeichnen aber den reinen Willen. Das hat sich aus unserer obigen Erörterung über den reinen Willen als ein ursprüngliches praktisches Selbstbewusstsein ergeben[2]. Wir können demnach die moralische Verpflichtung auch auf folgende Weise darstellen. Die Idee von dem unbedingten Werte eines autonomen Willens (sofern er durch seine praktische Gesetzgebung Prinzip alles Wertes ist) »nötigt» das Begehrungsvermögen in oben angegebener Bedeutung. Damit ist die reine Vernunft praktisch, d. h. ein autonomer Wille. Dieser Wille existiert nur als Gegenstand einer Schätzung seitens derselben Vernunft. Diese Schätzung ist nur eine andere Seite der Thätigkeit, durch welche der autonome Wille konstituiert wird, und hält den Willen unabhängig von allen fremden Bestimmungsgründen, während der Wille selbst der Schätzung objektive Realität giebt.

Nun haben wir oben gesehen, dass der reine Wille als oberes Begehrungsvermögen auch der Wille ist, der die *Macht* hat, sein *Handeln* nach dem Prinzip der Autonomie zu bestimmen, und dazu auch *verpflichtet* ist. So haben wir bereits als Bedingung für die Sittlichkeit einen autonomen Willen, der zugleich das mögliche und verpflichtete Subjekt einer Autonomie im Handeln ist. Da nun Kant auch eine ideale Autonomie als die vollständige Verwirklichung der Autonomie oder die vollständige Durchführung der natürlichen Kausalität derselben annimmt, haben wir also drei Arten von Autonomie zu unterscheiden. Der Spezifizierungsgrund liegt in der natürlichen Kausalität, die in jedem Fall durch die Autonomie konstituiert wird. In der ersten Autonomie ist diese Kausalität die Vernichtung der Übermacht der Neigungen, in der zweiten ein Progress in der Richtung auf die völlige Unabhängigkeit von Neigungen, ein *Handeln* also, das diese Unabhängigkeit zum Zwecke hat, in der dritten endlich diese völlige Unabhängigkeit, d. h. ein Handeln, *in* welchem die sittliche Maxime realisiert ist. Die erste Autonomie giebt das mögliche verpflichtete Subjekt für die Sittlichkeit ab, die zweite ist die Sittlichkeit selbst, die dritte ist das Ideal der Sittlichkeit.

131. Es ist besonders das Verhältnis zwischen der ersten

[1] Siehe oben S. 370 f. [2] Siehe oben S. 276.

und der zweiten Autonomie, das Schwierigkeiten darbietet. *Untersuchen wir etwas näher dieses Verhältnis.* Es ist dazu nötig, den Charakter der ersteren genauer zu bestimmen. Zunächst sei daran erinnert, dass die Selbstthätigkeit, die den autonomen Willen auszeichnet, praktisch d. h. eine Willensrichtung nur ist, indem sie als ein bestimmtes Denken eine natürliche Kausalität konstituiert. Daher ist dieser Wille nicht etwas, das hinter der moralischen Nötigung liegt, sondern er ist Wille nur *in* diesem Akt. Ohne diesen ist er nur ein Denken, eine reine Vernunft überhaupt. So existiert die zweite und dritte Autonomie auch nur in dem *Handeln*, dem jede derselben zu Grunde liegt. Wir wollen nun zur Beleuchtung des Gegenstandes der Untersuchung eine von unserer eigenen abweichende Meinung betrachten.

Wir lesen bei *Burman*[1]: »Der Wille giebt sich selbst das Gesetz in dem Sinne, dass er es zu seinem wirklichen Bestimmungsgrunde nimmt, als möglicher Bestimmungsgrund aber ist es unabhängig vom Willen gegeben, weil es die Voraussetzung für das Wollen als freies und moralisches bildet. . . . Hiergegen (gegen Schleiermachers Kritik an Kant in diesem Punkt) gilt jedoch von Kants Seite, dass es etwas Verschiedenes ist, ein Motiv als einen gegebenen Bestimmungsgrund zu unterscheiden und durch Entschluss dieses Motiv zur Willensmaxime zu machen. In beiden Fällen ist eine bestimmte Richtung beim Willen vorhanden, aber im ersteren Falle als möglich, im letzteren als wirklich. Derjenige, der in seinem Innern für sich selbst die Pflicht ausspricht, hat sich damit nicht entschlossen, aber er hat das Gesetz, das den Entschluss möglich macht, und den Zug zum Rechten, den das Gesetz von selbst ausübt, und der seitens des Willens Widerstand oder Entgegenkommen erfahren kann.« — Offenbar ist hier der sittliche Entschluss gefasst als eine *Aktualisierung* einer potentiellen Willensrichtung — des Zuges zum Rechten. Das Gesetz ist vor dem sittlichen Entschluss als ein potentieller Bestimmungsgrund des Willens vorhanden, der von dem handelnden Subjekt als gegebenes Motiv unterschieden wird und damit auch zum wirklichen Bestimmungsgrund *genommen* werden kann. Die Selbstgesetzgebung ist nur ein Aktualisierungsakt, durch den das Gesetz *wirklich*

[1] Über Schleiermachers Kritik der Kantischen und Fichteschen Sittenlehre, S. 148.

meinen Willen bestimmt. Wirkliches *Gesetz* für den Willen ist es schon vorher in und mit dem »Zuge», den es ausübt. Vollständig durchgeführt bedeutet dieses, dass das in der potentiellen Willensrichtung vorkommende Gesetz das wirkliche Prinzip für den sittlichen Entschluss ist: es ist das Prinzip seiner eigenen Aktualisierung in dem freien Willen und für denselben, obwohl diese Aktualisierung, wegen der Freiheit des Willens, nicht mit Notwendigkeit geschieht.

Hierbei ist zunächst zu beachten, dass die Willensrichtung auf das Gesetz, die das obere Begehrungsvermögen auszeichnet, nicht bloss mögliche, sondern wirkliche Autonomie ist, indem eine wirkliche natürliche Kausalität damit konstituiert wird — die Vernichtung der Übermacht der Neigung. *Mögliche* Autonomie ist sie nur insofern, als sie die Möglichkeit einer *anderen* Autonomie in sich schliesst, in welcher das Gesetz Bestimmungsgrund des *Handelns* wird. Auch ist zu beachten, dass es nach Burmans Darstellung notwendig wird, das Gesetz als in einem Gefühl gegeben zu fassen. Der subjektive Ausdruck für eine *potentielle* Willensrichtung auf das Gesetz — den »Zug» — ist wohl eben ein *Gefühl*. Wie entschieden aber Kant die Auffassung, das Gesetz sei in einem Gefühl gegeben, abweist, wissen wir[1]. Überhaupt ist wohl der von Burman urgierte Gedanke von dem Gesetz als den Willen »ziehend» oder »lockend» Kant vollständig fremd. Die ursprüngliche Bestimmtheit des Willens durch das Gesetz ist nach Kant die *Achtung* vor dem Gesetz, die wesentlich eine *Schätzung* der Gesetzmässigkeit des Willens ist, welche Schätzung einen realen reinen Willen in sich schliesst, indem sie die Übermacht der Neigung vernichtet. Der subjektive Ausdruck dafür ist das Gefühl, das durch seine notwendige Verbindung mit der Schätzung ein Gefühl der Erhebung wird.

Ausserdem kann in Frage gesetzt werden, ob das Gesetz nach Kant als mehr oder minder *aktuell* betrachtet werden kann. Der Klarheit wegen stellen wir eine Untersuchung über den Begriff Gesetz überhaupt an, so wie er bei Kant vorhanden ist[2]. Gesetz ist das Konstitutive in einem Bewusstseinsakt, das demselben Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit oder Objektivität giebt. Dieses Konstitutive ist so weit

---

[1] Siehe oben S. 221 (4). [2] Vgl. hierzu oben S. 351.

davon entfernt, etwas Sensibles oder etwas zu sein, das Objekt des inneren Sinnes sein kann, dass es vielmehr den Erscheinungen des inneren Sinnes ihre Realität giebt. Erst durch das Gesetz kann ich mit meinen inneren Zuständen Objekt für mich werden. Das Gesetz ist also rein *intellektueller* Natur. Es ist nur in dem Gedanken seiner selbst und für diesen Gedanken vorhanden. Damit ist es auch klar, dass jeder Unterschied zwischen mehr oder weniger aktuellem Bewusstsein desselben völlig undenkbar ist. Dieser Unterschied setzt nämlich unbedingt ein Unterscheiden zwischen der Form des Bewusstseins und seinem Inhalt voraus. Der Inhalt ist konstant, während die Form wechselt. Der Inhalt ist daher nicht identisch mit dem Bewusstsein, zu welchem er gehört. Diese Bezeichnungen in Beziehung auf das Gesetz anzuwenden, so wie Kant den Begriff desselben fasst, wäre dasselbe, als wollte man der Sittlichkeit eine bestimmte Länge zuschreiben. — Das Gesetz ist nun nach Kant von zweierlei Art: Naturgesetz und praktisches Gesetz. Ersteres ist letzthin die Kategorie. Sie ist Gesetz als die Form, durch die der sensible Inhalt des Bewusstseins in seiner Einheit zusammengehört, womit erst die Natur als Objekt der Erkenntnis wirklich ist. Dieses Gesetz ist nicht in seiner Reinheit vor dem Bewusstsein als Erkenntnissubjekt *gegeben,* weil zu dem Gegebensein auf dem theoretischen Gebiete notwendig die Anschauung gehört. Rein ist es nur in dem Gedanken seiner selbst vorhanden, zu welchem man bei einer Analyse der wirklichen Erkenntnis gelangt, die man zur Feststellung des Konstitutiven in derselben vornimmt. Das praktische Gesetz ist hingegen das Konstitutive in einer *praktischen* Thätigkeit, das derselben einen objektiven oder allgemeingiltigen und notwendigen Wert giebt. Der Gedanke aber, in dem das Gesetz da ist, ist wirklich als das Konstitutive in der Thätigkeit dem praktischen Erkenntnisvermögen gegeben, nämlich in dem Faktum der Pflicht. Indem ich mich verpflichtet weiss, konstituiert dieses Wissen eine natürliche Kausalität bei dem Begehrungsvermögen, wodurch die Übermacht der Neigung vernichtet wird. Damit enthält das Wissen eine reine Willensrichtung, die jedoch nur in der Schätzung derselben als über jede andere erhaben vorhanden ist. Diese reine in der Schätzung vorhandene Willensrichtung ist das praktische Gesetz. Dass dieses Gesetz ein Freiheitsgesetz ist, bedeutet keineswegs, wie Schleiermacher

meint, dass es Gesetz ist, auch wenn es nicht wirklich eine praktische Thätigkeit konstituiert. Sondern es bedeutet nur, dass es als Gesetz, also insofern es die natürliche Kausalität, die Nötigung, konstituiert, der dazu gehörigen *Schätzung* objektive Realität giebt. Diese Schätzung enthält eine Forderung, dass der Wille — jener, der in der Nötigung wirklich ist — bei seinem Handeln die Idee der Autonomie zum Bestimmungsgrunde hat. Da diese Forderung objektive Realität hat, hat auch ihr Korrelat — die Idee von der *Freiheit* des Willens oder seiner *Macht,* sich nach der Idee zu bestimmen — objektive Realität.

Dass das praktische Gesetz ursprünglich Gesetz für den Willen in der Achtung ist, bedeutet, dass der Wille autonom ist, *nicht* bezüglich des Handelns, sondern in dem Akt, in dem er erst als freier Wille wirklich ist. Die Autonomie aber schliesst den durch sie Realität besitzenden Gedanken des unbedingten Wertes der Autonomie in sich. Für den Willen als *handelnden* ist also kein wirkliches *Gesetz* vorhanden, dem er unterworfen wäre, obwohl die genannte *Idee* auch für ihn gilt. Gesetz für den *handelnden* Willen ist also das Sittengesetz bloss in seinem *freien* Entschluss. Verwirrung entsteht, wenn man nicht klar unterscheidet zwischen dem *Gesetz* selbst und der *Forderung,* die in und mit demselben Realität hat. Zwar ist diese Forderung eine gewisse Seite des Gesetzes selbst, der *Gedanke,* der dazu gehört, zum Gesetz aber gehört doch ausserdem etwas anderes, nämlich die Konstituierung einer praktischen Thätigkeit — die reale Seite desselben. Die Forderung ist bezüglich des handelnden Willens nur ein auf ihn Anwendung findender objektiv giltiger Gedanke, nicht aber ein wirkliches Gesetz, denn sie konstituiert nicht notwendig bei ihm eine praktische Thätigkeit. Sie ist also für ihn auch keine wirkliche Autonomie. Dass der freie Wille einen sittlichen Entschluss fasst, bedeutet keineswegs, dass er ein bereits *gegebenes* Gesetz durchführt, sondern dass er die *Idee* der Autonomie zum wirklichen Bestimmungsgrund für sein Handeln macht. Zwar hat er die *Macht* zu dieser neuen Autonomie durch die bereits gegebene Autonomie, durch die er erst freier Wille ist. Er ist aber nicht als *sittlicher* Wille von *dieser* Autonomie, sondern er ist von dem reinen *Gedanken* der Autonomie bestimmt. Man denke an die dritte Formel für den kategorischen Imperativ: »Handle so,

dass du dich als allgemein gesetzgebend *betrachten* kannst», d. h. handle nach der *Idee* der Autonomie.

Schliesslich sei gegen Burmans Auffassung folgender Gegenbeweis angeführt. Kant wiederholt oft den Satz, dass das Gesetz durch sich selbst, unabhängig von jedem Gefühl oder Interesse, in der sittlichen Handlung den Willen bestimmt. Wenn es sich um ein *vor* der Handlung wirkliches Gesetz für dieselbe handelte, hätte er sich unmöglich so haben ausdrücken können. Denn das schon in der moralischen Nötigung wirkliche Gesetz ist wirkliches Gesetz nur so, dass die Idee bei dem Willen eine natürliche Kausalität konstituiert, deren subjektiver Ausdruck das Gefühl ist. Wenn daher *dieses* Gesetz Bestimmungsgrund des handelnden Willens sein soll, muss unbedingt zu dem Bestimmungsgrunde ein Gefühl gehören. Oder allgemeiner ausgedrückt: wenn Kant mit dem Bestimmungsgrund des sittlichen Willens eine Realität meinte, die über dem Willen stände, so müsste zum Bestimmungsgrunde ein Gefühl gehören. Denn eine solche Realität könnte für den Willen Bedeutung nur dadurch haben, dass sie ihn »zieht», »lockt», weil sie für ihn stets ein Äusseres bleibt. Dadurch, dass man die Realität als das eigene Wesen des Willens ausmachend betrachtet, wird dieses Verhältnis nicht beseitigt. Denn hier gilt es nur, wie sie dem Willen *erscheint*, nicht in welchem Verhältnis sie an sich oder metaphysisch zu ihm steht. Nur die Idee des Handelns als eine Selbstgesetzgebung in sich schliessend kann als Bestimmungsgrund den Willen über jede Abhängigkeit vom Interesse erheben. — Wie monströs wäre nicht auch die Ausdrucksweise, hätte Kant unter Selbstgesetzgebung den Entschluss verstanden, einem bereits *gegebenen* Gesetze zu *folgen* oder *sich* nach ihm zu *bestimmen*.

Was bedeutet es aber da, dass der ursprüngliche autonome Wille oder das ursprüngliche wirkliche Gesetz das *Subjekt* der sittlichen Thätigkeit ist, wenn es *nicht* bedeutet, dass er *Gesetz* dieser Thätigkeit ist? Es bedeutet 1:o, dass es dieselbe Vernunft ist, die in beiden Fällen durch die Idee der Selbstgesetzgebung die Autonomie des Willens konstituiert, *und* dass diese Vernunft, sofern sie die moralische Thätigkeit konstituiert, sekundär ist im Verhältnis zu derselben Vernunft als Grund für die ursprüngliche Autonomie. Es bedeutet 2:o, dass ich mich als denselben *weiss*, indem ich mich *verpflichtet* und indem ich

mich *sittlich thätig* weiss — also eine Identität des Selbstbewusstseins — *und* dass ich mich verpflichtet wissen muss, um mich sittlich thätig zu wissen. Diese beiden Momente machen die ursprüngliche Autonomie zum Subjekt für die sekundäre mit Hinsicht auf die in beiden wirksame Vernunft, von ihrer realen und idealen Seite gesehen. 3:o aber bedeutet es auch, dass die neue natürliche Kausalität — der Progress — an die zur ursprünglichen Autonomie gehörige Kausalität anknüpfen muss. Dadurch wird diese Autonomie Subjekt auch hinsichtlich ihrer Naturseite.

132. Wir wenden uns nun einer näheren Untersuchung zu über *das Verhältnis zwischen dem Prinzip der Autonomie und der Pflichthandlung selbst. Es gilt zu untersuchen, ob das Prinzip in jedem Fall ein bestimmtes Handeln als zum guten Willen gehörig bestimmt, oder ob es überhaupt nur eine generelle Regel für das Handeln ist.* Dass es in Ansehung der *Zwecksmaxime* positiv bestimmend ist, haben wir bereits oben gesehn. Wie aber verhält es sich mit der Handlung selbst? Es scheint zunächst, als wenn es diese nicht positiv bestimmte, wenn man von Kants Einteilung der Pflichten in vollkommene und unvollkommene ausgeht. In ersteren ist nun zwar die Handlung völlig bestimmt, aber nur negativ, d. h. so, dass völlig bestimmt ist, was *nicht* geschehen soll. In letzteren wieder würde nur ein positiver Zweck als Pflichtmaxime bestimmt sein, nicht aber die *Art,* wie oder der *Grad,* in dem der sittliche Wille die Maxime realisiert[1]. Die *Art* wird nicht vollständig bestimmt, weil die Verwirklichung eines Zwecks von Umständen bedingt ist, die nur empirisch bestimmt werden können. Daher kann auch nur die technisch praktische, nicht die reine praktische Vernunft die Mittel bestimmen, die anzuwenden sind[2]. Sehen wir näher zu, was dieses bedeutet, so zeigt es sich indessen, dass damit keineswegs gesagt ist, es sei aus moralischem Gesichtspunkt gleichgiltig, wie man für den Zweck wirkt. Wenn das Sittengesetz auch nicht a priori die Art bestimmt, kann es doch wohl bestimmen, dass man vor allen Dingen unter Anwendung der technisch praktischen Vernunft die besten Mittel ausfindig zu machen sucht und danach, so gut man es versteht,

[1] Siehe oben S. 446 (2 u. 3).

[2] Lose Bl. II, S. 14.

handelt. Dass aber dabei alle Mittel, deren Anwendung mit den Rechtspflichten, inneren oder äusseren, in Streit steht, ausgeschlossen sein müssen, versteht sich von selbst. Es scheint auch das Gesagte Kants Ansicht zu entsprechen, da er besonders bezüglich des Endzwecks oder höchsten Guts für die Pflicht, dafür zu wirken, den Ausdruck gebraucht, man habe aus allen Kräften dessen Verwirklichung zu befördern[1]. Es kann daher wohl nicht gesagt werden, dass rücksichtlich der *Art* der Realisierung der Maxime, moralisch gesehn, Willkür herrschen darf. — Betrachten wir ferner den *Grad,* in dem man für den pflichtmässigen Zweck zu wirken hat, so finden wir, dass die Einschränkung hierin nach der Met. d. S. dadurch gegeben ist, dass eine Pflichtmaxime rücksichtlich ihrer Realisierung durch eine *andere,* die allgemeine Menschenliebe z. B. durch die Familienliebe, eingeschränkt werden muss[2]. Nach der Grundl. hingegen würde die Einschränkung darin liegen, dass die unvollkommene Pflicht eine Ausnahme zu Gunsten der *Neigung* zuliesse[3]. Es wäre also hiernach die Maxime der eigenen Glückseligkeit, die die Realisierung des moralischen Zwecks einschränkte. Indessen findet sich auch in der Met. d. S. etwas Ähnliches insofern, als gesagt wird, die Maxime der allgemeinen Menschenliebe würde nicht tauglich sein, als allgemeines Gesetz zu dienen, wenn nicht darin auch die Liebe zu mir selbst enthalten wäre. Da es nun aber überhaupt nicht Pflicht sein kann, mich selbst zu lieben, weil ja die Selbstliebe die bereits gegebene Maxime ist, die durch die Pflicht eingeschränkt wird, so ist das Sittengesetz in diesem Fall erlaubend. Also ist damit die Schuldigkeit, für das Wohl anderer zu wirken, stets eingeschränkt durch meine moralische Befugnis, *auch* für das eigene Beste zu wirken[4]. Da es nun wirklich eine *moralische* Befugnis ist, hierfür zu wirken, müssen wohl *alle* Pflichtmaximen rücksichtlich ihrer Realisierung moralisch dadurch eingeschränkt sein, soweit sie überhaupt eine Einschränkung zulassen, d. h. also diejenigen, die sich auf einen positiven Zweck beziehen. Wir können daher wohl ohne Gefahr die Äusserung in der Grundl. mit der in der Met. d. S. so zusammenstellen, dass der *Grad,* in dem wir für einen (moralischen) positiven Zweck wirken sollen, eingeschränkt ist *teils* durch andere *ähnliche* Maximen,

---

[1] Siehe oben S. 472. [2] R. IX, S. 235. [3] S. 44.
[4] R. IX, S. 311—312; vgl. auch S. 240.

teils durch die Glückseligkeitsmaxime. Da es nun selbstverständlich ist, dass der Grad (wie auch die Art) von allem eingeschränkt ist, was den Charakter von vollkommener Pflicht oder Rechtspflicht hat, und da die Glückseligkeitsmaxime *alle* Maximen in sich schliesst, die unabhängig vom Sittengesetz gegeben sind, so kann man sagen, dass die Pflichtmaximen, die sich auf unvollkommene Pflichten beziehen, rücksichtlich des Grades ihrer Durchführung von einander und von allen anderen moralisch möglichen Maximen eingeschränkt werden.

133. Es gilt nun zu entscheiden, *ob Kant bei der Bestimmung der Art und Weise, wie diese Einschränkung geschehen soll, etwas der Willkür überlässt, oder ob er meint, dass auch hier alles vom Sittengesetz bestimmt wird.* Dabei können wir indessen gleich von vornherein einen Fall ausscheiden, der ohne weiteres fest stehen muss. Er betrifft das Verhältnis zu den Rechtspflichten, äusseren wie inneren. Hier kann keine *gegenseitige* Einschränkung stattfinden, weil die Rechtspflichten vollkommene Pflichten sind. Daher ist das Verhältnis hier natürlich völlig vom Sittengesetz bestimmt[1]. Es gilt also eigentlich nur, das Verhältnis zwischen den auf unvollkommene Pflichten sich beziehenden Maximen selbst und ihr Verhältnis zur Glückseligkeitsmaxime hinsichtlich der Bedeutung zu untersuchen, die das Sittengesetz hierbei als bestimmendes hat. — Zu Beginn sei bemerkt, dass, wenn Kant von »moralischen Adiaphora« spricht, er offenbar damit solche Handlungen meint, die unterhalb der moralischen Wählbarkeitssphäre liegen, wie ob ich Fisch oder Fleisch essen soll u. dgl.[2]. Überhaupt versteht es sich ja auch von selbst, dass es solche Handlungen geben muss, wenn das Sittengesetz bezüglich alles Handelns, das von der Maxime der Selbstliebe ausgeht, nur einschränkend ist. Dieses beweist aber durchaus nicht, dass das Sittengesetz hinsichtlich der eigentlich ethischen Pflichten irgendwie eine generelle Regel wäre. Weiter ist darauf hinzuweisen, dass Kant in die Tugendlehre auch eine moralische Kasuistik auf-

---

[1] Wir haben zwar oben ein gewisses Schwanken bei Kant hierin nachgewiesen, zugleich aber Kants eigentliche Meinung unzweideutig gefunden. Siehe oben S. 447.

[2] R. IX, S. 258.

nimmt als »eine Übung darin, wie die Wahrheit gesucht werden soll»[1], oder genauer als eine Übung des moralischen Urteilsvermögens[2]. Das besagt ja, dass bei einem Konflikt zwischen moralischen Maximen doch ein *bestimmtes* Verhältnis zwischen ihnen das moralisch wahre ist, das durch das Urteilsvermögen gesucht werden soll.

Entscheidendere Gründe aber dafür, dass es wirklich Kants Meinung ist, dass das Sittengesetz innerhalb seiner Sphäre ein konstitutives Gesetz für das Handeln ist, finden wir anderwärts. Wir brauchen nur daran zu denken, was es ist, das dem sittlichen Willen als Bestimmungsgrund dienen soll — die Idee von dem Willen selbst als in einem möglichen Reich der Zwecke allgemein gesetzgebend. Wir haben oben erörtert, dass der Wille in und mit dieser Selbstgesetzgebung die systematische Verbindung mit allen anderen selbstgesetzgebenden Willen und damit innerhalb des Willens selbst ein System von Maximen konstituiert, von denen jede im Verhältnis zu den andern völlig bestimmt ist. Auch sind durch diese alle subjektiven Zwecke völlig begrenzt. D. h. Bestimmungsgrund des sittlichen Willens ist die Idee seiner selbst als der konkreten und in sich völlig bestimmten Einheit aller selbstgesetzgebenden Willen. Hierin liegt unbestreitbar, dass in dem Bestimmungsgrund des sittlichen Willens das Verhältnis zwischen den verschiedenen Pflichtmaximen untereinander und zwischen ihnen und der Glückseligkeitsmaxime völlig bestimmt ist, wozu dann auch gehört, dass die Handlung, die Pflicht ist, in jedem Fall völlig bestimmt ist. Die Voraussetzung hierfür ist indessen, dass ursprünglich unabhängig von dem sittlichen Entschluss bei dem Willen eine wirkliche Autonomie vorhanden ist, wodurch er erst konkrete und individuelle Einheit aller selbstgesetzgebenden Wesen ist und damit für sich ein System von Pflichtmaximen konstituiert, die im Verhältnis zu einander und zu der Glückseligkeitsmaxime völlig bestimmt sind. Auch nimmt ja Kant an, dass der Wille, der Subjekt einer möglichen sittlichen Thätigkeit ist, an sich selbst, obwohl nicht notwendig in seinem Handeln, autonom ist, indem er selbst als Gesetz die moralische Nötigung konstituiert.

Von besonderer Bedeutung für das rechte Verständnis der Meinung Kants in diesem Punkt ist der *Parallelismus,* den

[1] R. IX, S. 261. [2] Lose Bl. II, S. 154 und 194.

er zwischen dem *reinen Willen* als der Einheit des Bewusstseins aus *praktischem* Gesichtspunkt und dem *reinen Verstande* als derselben Einheit aus *theoretischem* Gesichtspunkt aufstellt. Wir haben bereits oben auf diesen Parallelismus hingewiesen[1]. Hier halten wir uns besonders an eine Stelle in der Kr. d. pr. V., die sich darauf bezieht. Sie findet sich in der allgemeinen Darstellung der *Freiheitskategorien*[2]. Es heisst hier, dass die Kategorien der reinen praktischen Vernunft sich zwar auf Phänomene — »Begebenheiten in der Sinnenwelt» — beziehen, weil die Handlungen stets eine Naturseite haben, dass sie aber doch nicht, wie die Kategorien des Verstandes, dazu dienen, »das Mannichfaltige der (sinnlichen) *Anschauung* unter ein Bewusstsein a priori zu bringen, sondern nur, um das Mannichfaltige der *Begehrungen* der Einheit des Bewusstseins einer im moralischen Gesetze gebietenden praktischen Vernunft, oder eines reinen Willens a priori zu unterwerfen, statthaben können». Sodann heisst es, dass diese Kategorien nicht auf Anschauungen zu warten brauchen, um Erkenntnis zu geben, gleich den Kategorien des Verstandes, »weil sie die Wirklichkeit dessen, worauf sie sich beziehen, (die Willensgesinnung) selbst hervorbringen, welches gar nicht die Sache theoretischer Begriffe ist». Was damit gemeint ist, ist ja klar. Die reine Vernunft als praktisch bringt durch ihre ursprünglichen Bestimmungen das Begehrungsvermögen (als ein Naturvermögen), »das Mannichfaltige der Begehrungen», dadurch unter die Einheit des Bewusstseins, dass sie *selbst* bei ihm eine Willensrichtung konstituiert, die es von dem Sittengesetz bestimmt macht, *obwohl* diese Willensrichtung als eine Richtung des natürlichen Begehrungsvermögens eine Richtung auf *empirische* Zwecke ist. Sie konstituiert also *selbst* Bestimmungen bei dem empirischen Begehrungsvermögen, obwohl diese Bestimmungen als Bestimmungen bei ihm zugleich sich auf einen sinnlichen Inhalt beziehen. Der reine Verstand bringt durch die Kategorien der Natur auf entsprechende Weise die theoretische Sinnlichkeit, »das Mannichfaltige der Anschauungen», unter die Einheit des Bewusstseins und konstituiert damit Objekte der Erkenntnis. Der Verstand aber braucht hier eine Mannichfaltigkeit von Anschauungen als Material, um die Erkenntnis konstituieren

---

[1] S. 276. [2] S. 79.

zu können. In der theoretischen Erkenntnis müssen daher Anschauungen *empirisch* gegeben sein. Der Verstand muss hier auf solche »warten», damit wirkliche Erkenntnis vorhanden sei. Auf dem praktischen Gebiete hingegen bedarf es keines gegebenen Materials, in welchem die Erkenntnis konstituiert würde. Daher brauchen die Freiheitskategorien nicht auf etwas empirisch Gegebenes zu warten. Vielmehr tritt das sinnliche Element hier als von den Kategorien selbst bestimmt auf. Die Erkenntnis bezieht sich nicht auf etwas empirisch Gegebenes, sondern ist rational.

Es muss indessen beachtet werden, dass obgleich die Einheit des Bewusstseins auf dem theoretischen Gebiete auf Anschauungen »warten» musste, um Erkenntnis geben zu können, sie doch auch hier für sich selbst bestimmt und bestimmend ist. Dies gilt zwar nicht rücksichtlich des Gegebenen *als* gegeben. Es gilt aber, wenn dieses in Rücksicht auf seine *logischen* Bedingungen betrachtet wird. Das Denken ist *für sich selbst* bei der theoretischen Erkenntnis das allein Bestimmende, obgleich der Gegenstand nicht als vom Denken bestimmt *gegeben* ist. Es ist allein bestimmend, *teils* insofern die *Anschauungen* als durch die transszendentale Synthesis der Einbildungskraft konstituiert betrachtet werden können, *teils* insofern das *Objekt*, welches in ihnen gegeben ist, für sich nur durch die Synthesis der Apprehension bestimmt wird. Nun ist aber dem Angeführten nach der Unterschied zwischen der theoretischen und der praktischen Einheit des Bewusstseins nur der, dass die Kategorien der ersteren bloss in Rücksicht auf gegebene Anschauungen objektive Realität haben können, während die der letzteren direkt objektive Bedeutung besitzen. Darum tritt auch die von diesen konstituierte Realität, »das Mannichfaltige von Begehrungen», unmittelbar als von der reinen Vernunft durchaus konstituiert hervor, welches nicht auf dem theoretischen Gebiete stattfindet. Wenn nun schon die *theoretische* Einheit an sich selbst bestimmt ist und dadurch dem Objekte konkrete Bestimmtheit geben kann, um wie viel mehr ist da nicht die *praktische* Einheit als an sich selbst bestimmt zu betrachten? Hier fällt ja jeder Schein, dass die Einheit abstrakt wäre und daher eine von aussen kommende Bestimmtheit brauchte, fort, da sie ja unmittelbar als selbst ihren Inhalt konstituierend erscheint. Dann ist auch das Mannichfaltige von »Begehrun-

gen», das dadurch konstituiert wird, als ein vollständiges System zu betrachten, wo jedes Moment völlig bestimmt ist im Verhältnis zu jedem andern.

134. Da nun der reine Wille in unserem Pflichtbewusstsein als Gegenstand einer Schätzung unmittelbar gegeben ist, muss auch das System seiner Maximen *in unserem Pflichtbewusstsein gegeben sein*, mithin jede geforderte Maxime im Verhältnis zu jeder anderen für uns völlig bestimmt sein. Dieses bedeutet wieder, dass *für uns in jedem Falle eine besondere Handlung als allein pflichtmässig bestimmt ist.* — Es sei hierbei daran erinnert, was oben nachgewiesen ist, dass Kant die reine *praktische* Vernunft als identisch mit dem moralischen Erkenntnisvermögen betrachtet[1]. Damit ist gesagt, dass sie selbst moralisches Urteilsvermögen ist. Da nun der Akt, in dem die reine Vernunft praktisch ist, nach Kant teils die Konstituierung eines *Systems* moralischer Maximen in sich schliesst, teils dieselbe *Unmittelbarkeit* hat wie ein Faktum, so ist es klar, dass die praktische Vernunft der moralischen Beurteilung eine unmittelbare Evidenz geben muss, durch die die rechte Handlung von uns positiv völlig bestimmt werden kann. Hiermit ist auch zuzammenzustellen, was Kant von der menschlichen gemeinen Vernunft auf dem moralischen Gebiet im Gegensatz zu derselben Vernunft auf dem theoretischen Gebiet sagt. Während die letztere, wenn sie sich von der Stütze der sinnlichen Erfahrung losmacht, dialektisch ist und in Widerspruch mit sich selbst gerät, kann die erstere in demselben Fall leicht zu grosser »Richtigkeit und Ausführlichkeit» gebracht werden, ja kann bis zu der Subtilität des Unterscheidens zwischen recht und unrecht gelangen[2]. Weiter ist darauf hinzuweisen, wie Kant als einen der Hauptunterschiede zwischen den Regeln, die auf das Prinzip der Autonomie sich gründen, und den Glückseligkeitsregeln den hervorhebt, dass jedermann nach den ersteren leicht für sich selbst entscheiden kann, was zu thun ist, nicht aber nach den letzteren[3].

135. Die genannte Unmittelbarkeit in der Erkenntnis von der in jedem Falle rechten Handlung wird auf das *Gewissen* bezogen. Wir versuchen nun die Hauptpunkte der Kantischen Lehre von demselben darzulegen. Am besten dürfte es hierbei sein, sich zunächst an die Darstellung des

---

[1] Siehe oben S. 272 u. 277 f. [2] Grundl., S. 8 und 23.

[3] Kr. d. pr. V., S. 44.

Gewissens bei Kant zu halten, in welcher dasselbe im Zusammenhang mit der allgemeinen Darstellung der »Ästhetischen Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe überhaupt» in der *Met. d. S.* zum Gegenstand einer selbständigen Untersuchung gemacht wird[1]. »Es sind solche moralische Beschaffenheiten, die, wenn man sie nicht besitzt, es auch keine Pflicht geben kann, sich in ihren Besitz zu setzen. — Sie sind das *moralische Gefühl*, das *Gewissen*, die *Liebe* des Nächsten und die *Achtung* für sich selbst . . . Sie sind insgesammt *ästhetisch* und vorhergehende, aber natürliche Gemütsanlagen (praedispositio), durch Pflichtbegriffe affiziert zu werden . . . Das Bewusstsein derselben ist nicht empirischen Ursprungs, sondern kann nur auf das eines moralischen Gesetzes, als Wirkung derselben auf das Gemüt folgen.» Hiermit ist auch die allgemeine Bedeutung des Gewissens bestimmt. Auf der einen Seite gehört es zu der Naturseite der Sittlichkeit als eine natürliche Anlage, vom Pflichtbegriff affiziert zu werden, auf der andern Seite kommt diese Anlage zum Vorschein nur als eine Wirkung des apriorischen Bewusstseins vom Sittengesetz auf das Gemüt. Erinnern wir uns nun, dass das Faktum der Pflicht in einer natürlichen von dem Pflichtbewusstsein konstituierten Kausalität — der moralischen Nötigung — vorkommt und stellen wir damit zusammen, dass nach dem Gesagten keine Pflicht möglich ist, wenn nicht das Pflichtbewusstsein die erwähnte Naturanlage auslöst, indem es auf das Gemüt einwirkt, so ist es klar, dass das Gewissen *eine* Seite der moralischen Nötigung ist, d. h. dass es eine Seite der Realität ist, in der *die reine praktische Vernunft* wirklich ist.

Welche Seite aber? Wir folgen Kants Darstellung. Er sagt: »Ebenso ist das Gewissen nicht etwas Erwerbliches, und es giebt keine Pflicht, sich eines anzuschaffen; sondern jeder Mensch, als sittliches Wesen, hat ein solches ursprünglich in sich. Zum Gewissen verbunden zu sein würde so viel sagen als die Pflicht auf sich haben, Pflichten anzuerkennen. Denn das Gewissen ist die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurteilen vorhaltende praktische Vernunft. Seine Beziehung ist also nicht die auf ein Objekt, sondern bloss aufs Subjekt (das moralische Gefühl durch ihren Akt zu affizieren); also eine unaus-

[1] R. IX, S. 246 ff.

bleibliche Thatsache, nicht eine Obliegenheit und Pflicht.» Wir sehen hieraus, dass das Gewissen die reine praktische Vernunft selbst ist, sofern sie das moralische Gefühl affiziert, worunter nach dem vorhergehenden Abschnitt »die Empfänglichkeit für Lust oder Unlust bloss aus dem Bewusstsein der Übereinstimmung oder des Widerstreits unserer Handlung mit dem Pflichtgesetze» zu verstehen ist. Schon aus dieser Definition des moralischen Gefühls folgt, dass es sich um eine Affektion der Sinnlichkeit handelt, die sich auf eine einzelne Handlung als recht oder unrecht bezieht. Zu demselben Ergebnis kommt man, wenn man die *Art und Weise* betrachtet, wie die Affektion vor sich geht. Das geschieht so, dass die praktische Vernunft dem Menschen seine Pflicht »zum Lossprechen oder Verurteilen» vorhält. Dieser Akt wird von Kant als ein Urteilsspruch über den Handelnden mit Rücksicht auf ein bestimmtes Thun geschildert. Weiter ergiebt sich aus dem Dargestellten, verglichen mit dem, was weiter unten auf derselben Seite steht, dass das Gewissen sich untrüglich als ein notwendiges Faktum in jedem Fall äussert, wo es zur That kommt oder gekommen ist. Es heisst nämlich in dem Angeführten, dass das Gewissen sich »in jedem Fall eines Gesetzes» äussert, und weiter unten heisst es: »Wenn es aber zur That kommt oder gekommen ist, so spricht das Gewissen unwillkürlich und unvermeidlich». Es ist hiernach klar, dass das Gewissen ein *unmittelbarer* Bewusstseinsakt ist. — Weiter aber geht aus dem Angeführten hervor, dass die praktische Vernunft im Gewissen sich *nach innen* auf das Subjekt richtet, insofern als dieses, wenn es im Begriff steht, eine Handlung vorzunehmen, oder sie wirklich vornimmt, nach dem Verhältnis der Handlung zum Sittengesetz losgesprochen oder verurteilt wird. Dieses setzt natürlich voraus, dass das Verhältnis der Handlung in der betreffenden Hinsicht durch ein Urteil bestimmt ist. Dieses Urteil wird nicht von der praktischen Vernunft als im Gewissen wirksam gefällt. Es ergiebt sich uns das deutlich aus dem, was weiter unten auf der Seite von dem »irrenden Gewissen» gesagt wird. Ein irrendes Gewissen ist ein Unding. »Denn in dem objektiven Urteile, ob etwas Pflicht sei oder nicht, kann man wohl bisweilen irren; aber im subjektiven, ob ich es mit meiner praktischen (hier richtenden) Vernunft zum Behuf jenes Urteiles verglichen habe, kann ich nicht

irren, weil ich alsdann praktisch gar nicht geurteilt haben würde . . .» Hieraus geht ja klar hervor, dass das Gewissen ein Bewusstsein von einem von meiner richtenden Vernunft gefällten Urteil über das, was Pflicht ist, in sich schliesst.

Zu weiterer Klarheit kommen wir, wenn wir die Darstellung in Betracht ziehen, die an einer andern Stelle in der Met. d. S. vorkommt, und die *»von der Pflicht des Menschen gegen sich selbst als den geborenen Richter über sich selbst»* handelt[1]. »Ein jeder Pflichtbegriff enthält objektive Nötigung durchs Gesetz (als einen moralischen, unsere Freiheit einschränkenden Imperativ) und gehört dem praktischen Verstande zu, der die Regel giebt; die innere *Zurechnung* aber einer That, als eines unter dem Gesetz stehenden Falles, gehört zur *Urteilskraft,* welche, als das subjektive Prinzip der Zurechnung der Handlung, ob sie als That (unter einem Gesetze stehende Handlung) geschehen sei oder nicht, rechtskräftig urteilt; worauf denn der Schluss der *Vernunft* (die Sentenz), d. i. die Verknüpfung der rechtlichen Wirkung mit der Handlung (die Verurteilung oder Lossprechung) folgt . . . Das Bewusstsein eines *inneren Gerichtshofes* im Menschen . . . ist das *Gewissen.»* Man beachte, wie hier das Urteilsvermögen als Prinzip des rechtskräftigen Urteils über die Handlung betrachtet wird. D. h. es entscheidet, ob die Handlung als eine unter dem Gesetz stehende That zu betrachten ist, worunter die Entscheidung darüber zu verstehen ist, ob die handelnde Person als freie Ursache derselben[2] zu betrachten ist, und in welchem Verhältnis die Handlung dann zum Gesetz steht. Hierzu kommt der Spruch der Vernunft, womit der rechtliche Effekt mit der Handlung verknüpft wird, d. h. die Lossprechung oder Verurteilung geschieht je nach der Entscheidung des Urteilsvermögens. Da Kant die praktische Vernunft überhaupt als das moralische Erkenntnisvermögen betrachtet, so ist es klar, dass der praktische Verstand, der das Gesetz giebt, das Urteilsvermögen, das die Handlung unter das Gesetz subsumiert, die Vernunft, die den Spruch selbst fällt, nur verschiedene Seiten der praktischen Vernunft in ihrer Thätigkeit sind. Das Gewissen ist nun nach dem Dargestellten das Bewusstsein von dem seitens der Vernunft gefällten Spruche. Es ist klar, dass dieses Bewusstsein

[1] R. IX, S. 293. [2] S. 24.

selbst der Vernunft inhäriert. Das Gewissen ist also ein Selbstbewusstsein der Vernunft bezüglich ihrer eigenen richtenden Thätigkeit. Aus subjektiv logischen Gründen wird jedoch nach Kant in dem Gewissen die richtende Vernunft zu einem allmächtigen und allsehenden moralischen Wesen — Gott — objektiviert[1]. Dieses aber hebt natürlich nicht auf, dass es die eigene praktische Vernunft ist, die den Spruch fällt. Wenn es nun nach der ersten Definition heisst, dass das Gewissen die praktische Vernunft ist, sofern sie in jedem Falle eines Gesetzes dem Menschen seine Pflicht zur Lossprechung oder Verurteilung vorhält, so liegt darin, dass das Gewissen das Bewusstsein eines in dem bestimmten Falle gefällten Spruchs über den Handelnden rücksichtlich der Handlung ist, die er vorzunehmen im Begriff steht oder wirklich vornimmt. Der Spruch schliesst in sich, dass an die Handlung, beurteilt teils hinsichtlich ihrer Zurechnung, teils hinsichtlich ihres Verhältnisses zum Gesetz, ein rechtlicher Effekt geknüpft wird. (Ist die Handlung nur etwas, das man im Begriff steht zu thun, so wird natürlich der Spruch antezipationsweise gefällt). So betrachtet, hält ja das Gewissen dem Menschen in dem bestimmten Fall seine Pflicht vor. Es ist ferner zu beachten, dass der objektive Spruch einen mittelbaren Akt in sich schliesst: einen Schluss, aber das Gewissen ist nach dem zuvor Dargestellten ein *unmittelbares* Bewusstsein von diesem Akt, das unwillkürlich in jedem Fall sich einstellt. Fügen wir hinzu, dass dieses Bewusstsein zugleich eine Affektion des moralischen Gefühls als der Empfänglichkeit für Lust und Unlust bei Übereinstimmung oder Widerspruch einer Handlung mit dem Sittengesetz in sich schliesst, so sind alle konstitutiven Bestimmungen des Gewissens nach der Darstellung in der Met. d. S. gegeben.

Es ist nun auch klar, welche Stellung das Gewissen zu der Realität der reinen praktischen Vernunft in der moralischen Nötigung und dem Bewusstsein davon, der Achtung vor dem Gesetz, einnimmt. Der ursprüngliche Akt der reinen praktischen Vernunft, durch den diese erst wirklich ist, ist die moralische Nötigung, deren subjektiver Ausdruck ein Gefühl ist. Das Bewusstsein der reinen praktischen Vernunft von sich selbst als Prinzip der Nötigung ist das Pflichtbe-

[1] S. 294 f.

wusstsein überhaupt. Nach der Darstellung des Prozesses in der Met. d. S. ist die praktische Vernunft insofern als *Verstand* thätig. Ferner aber wirkt auch die praktische Vernunft als *richtende* Vernunft, insofern als sie in jedem Falle einem auf das Subjekt gehenden Spruch über die Handlung zu Grunde liegt. Dieser ist natürlich nur eine Fortsetzung der moralischen Nötigung, ohne welche diese dem sittlichen Bewusstsein nicht konkrete Realität geben könnte. Und die ideale Seite der Beurteilung — entsprechend der Achtung als der idealen Seite der Nötigung — ist das Gewissen[1]. In diesem ist die Vernunft sich unmittelbar des gefällten Spruches bewusst und hält ihn dem Willen vor, womit auch eine Affektion des moralischen Gefühls eintritt. Das Gewissen ist daher nur das Pflichtbewusstsein in concreto oder das Pflichtbewusstsein bei einer bestimmten vorliegenden Handlung. Ohne dasselbe würde das Pflichtbewusstsein nicht wirken können, weil zu sittlichem Handeln erforderlich ist, dass in dem besonderen Falle die besondere Pflicht auf eine unmittelbare Weise dem Willen vorgehalten wird. — Hiermit wird auch erklärlich, weshalb Kant als widerspruchsvoll den Satz ablehnen muss, man habe die Pflicht, nach dem Gewissen zu handeln. In solchem Fall wäre nämlich ein zweites Gewissen erforderlich, das in dem besonderen Falle dem Willen als Pflicht vorhielte, was das Gebot des ersten Gewissens bildet. »Nach Gewissen zu handeln, kann also selbst nicht Pflicht sein, weil es sonst noch ein zweites Gewissen geben müsste, um sich des Akts des ersteren bewusst zu werden«[2]. Andererseits ist es auch klar: »wenn jemand sich bewusst ist, nach Gewissen gehandelt zu haben, so kann von ihm, was Schuld oder Unschuld betrifft, nichts mehr verlangt werden«[3]. Ich habe natürlich in letzter Linie keine andere Richtschnur als das Gewissen. Ebenso folgt daraus von selbst, dass es kein irrendes Gewissen geben kann, teils deshalb, weil das Gewissen die letzte entscheidende Instanz ist, teils weil das Gewissen bloss das Bewusstsein des von meiner eigenen Vernunft in jedem Falle gefällten Spruches ist[4].

[1] Vgl. oben S. 224. [2] S. 248 unten. [3] A. a. O.

[4] Ganz unerklärlich ist es, wie *Wohlrabe,* Kants Lehre vom Gewissen, aus Kants Darstellung in der Met. d. S. herauslesen kann, das Gewissen sei ein Richter über das Urteil selbst, das ich in ethischer Hinsicht gefällt habe, darüber, ob dieses Urteil von wirklicher Überzeugung ausgegangen ist (S. 7). Nach der

136. Wenden wir uns nun einer Untersuchung von *ein paar anderen Stellen* in Kants Schriften zu, wo gleichfalls das Gewissen behandelt wird. Es sind in der Rel. ein Stück »Vom Leitfaden des Gewissens in Glaubenssachen»[1] und die Schlussanmerkung zu der kleinen Schrift: »Über philosophische Versuche in der Theodicee»[2]. Hierbei ist indessen zu beachten 1:o, dass diese beiden Schriften vor der Met. d. S. (Rel. 1793, Versuche 1791, Met. 1796) verfasst sind, weshalb die Darstellung in der Met. d. S. wohl als die Kants Meinung am besten ausdrückende zu betrachten ist, 2:o dass in beiden die Bedeutung des Gewissens von einem *bestimmten* beschränkten Gesichtspunkt aus untersucht wird. Damit ist nun gegeben, dass man nur mit Vorsicht diese Darstellungen einer Auffassung von Kants Lehre vom Gewissen im Allgemeinen zu Grunde legen darf. — Wir untersuchen zunächst Kants Darstellung in der Rel. Man beachte da vor allem, dass es sich hier um das Gewissen als Leitfaden in *Glaubenssachen* handelt. Man sieht hieraus, und die ganze Darstellung bestätigt es auch, dass es sich um die *theoretische* Bedeutung des Gewissens handelt, d. h. um die Bedeutung des Gewissens bei der moralischen *Beurteilung* von recht und unrecht. Dieses deutet darauf hin, dass die Beurteilung selbst von Kant als eine *Handlung* betrachtet wird, über welche ihrerseits ein Urteil von der praktischen Vernunft gefällt wird hinsichtlich des Verhältnisses der Beurteilung zu dem auch in Bezug auf sie fordernden Sittengesetz. Diese Annahme wird

---

Met. d. S. scheint ja offenbar Kants Meinung die zu sein, dass das Gewissen das Bewusstsein eines von der Vernunft gefällten Spruches über die Handlung ist, die vorzunehmen ich im Begriff stehe oder die ich wirklich vornehme — ein Spruch, gefällt hinsichtlich des Verhältnisses derselben zum Sittengesetz und ihrer Zurechnungsfähigkeit. — *Hegler* hat sich unkritisch Wohlrabes Auffassung zu eigen gemacht (a. a. O., S. 243 f.) und legt ohne weiteres dem R. IX, S. 293 erwähnten Spruch des Urteilsvermögens, in dem dieses über das Verhältnis der Handlung zum Gesetz und mein eigenes zur Handlung urteilt, die künstliche Bedeutung bei, dass es darüber urteile, ob das Subjekt die Überzeugung moralisch zu handeln habe. Eine gewaltsamere Konstruktion ist nicht gut möglich. Nun ist es richtig, dass Hegler (wie Wohlrabe) auch sich auf die Darstellung des Gewissens beruft, die in anderen Schriften beiläufig gegeben wird. Wie es sich mit der letzteren verhält, soll später gezeigt werden. *Wenn* aber auch H.'s und W.'s. Auffassung in Übereinstimmung mit ihr stehen sollten, sicherlich hat sie nichts mit der in der Met. d. S. zu schaffen, die unter allen Umständen die vollständigste Darstellung ist.

[1] Rel., S. 201 ff. [2] R. VII, 1, S. 403.

sich auch bestätigen. Folgen wir hier nur der Darstellung. Es heisst: »Das Gewissen ist ein Bewusstsein, das für sich selbst Pflicht ist». Wie ist ein solches Bewusstsein möglich? Wie kann ein bestimmtes Bewusstsein vom Sittengesetz geboten sein? »Es ist ein moralischer Grundsatz, der keines Beweises bedarf: man soll *nichts auf die Gefahr wagen, dass es unrecht sei* . . . Das *Bewusstsein* also, dass eine Handlung, *die ich unternehmen will*, recht sei, ist unbedingte Pflicht. Ob eine Handlung recht oder unrecht sei, darüber urteilt der Verstand, nicht das Gewissen. Es ist auch nicht schlechthin notwendig, von allen möglichen Handlungen zu wissen, ob sie recht oder unrecht sind. Aber von der, die *ich* unternehmen will, muss ich nicht allein urteilen, oder meinen, sondern auch *gewiss* sein, dass sie nicht unrecht sei, und diese Forderung ist ein Postulat des Gewissens, welchem der *Probalismus* entgegengesetzt ist, d. i. der Grundsatz, dass die blosse Meinung, eine Handlung könne wohl recht sein, schon hinreichend sei, sie zu unternehmen». Hier wird nun offenbar das Gewissen in Verbindung gesetzt mit einer Pflicht, die die moralische Beurteilung einer Handlung betrifft, die ich im Begriff stehe zu unternehmen, der Pflicht nämlich, bevor man die Beurteilung abschliesst und zur Handlung schreitet, sich volle *Gewissheit* über die Richtigkeit des Urteils zu verschaffen. Dieses mit Rücksicht auf den moralischen Grundsatz, dass man nichts auf die Gefahr hin wagen darf, dass es unrecht sei. Wir sehen auch, dass das Wort Gewissen hier in zwei Bedeutungen angewendet wird. Auf der einen Seite wird es betrachtet als dem Menschen bei der eigenen Beurteilung seiner Handlung die Pflicht *vorhaltend*, sich völlige Gewissheit zu verschaffen, ehe er zur Handlung schreitet. Diese Bedeutung kehrt in der Fortsetzung wieder, wo Kant nachzuweisen sucht, dass der Ketzerrichter gewissenlos handelt. »Alsdann aber würde er es auf die Gefahr wagen, etwas zu thun, was höchst unrecht sein würde, und hierin eben handelt er gewissenlos»[1]. Auf der andern Seite aber bedeutet das Wort Gewissen nach dem Angeführten auch eben die absolute Gewissheit, die man sich zu erwerben die Pflicht hat. Vielleicht wird sich im Verlaufe der Unter-

[1] Rel., S. 203. — Merkwürdig formuliert *Wohlrabe*, a. a. O., S. 20, diese Bedeutung des Wortes "Gewissen": "Es ist das Bewusstsein der unbedingten Pflicht des Menschen, nur das Rechte zu thun."

suchung die Zusammengehörigkeit der beiden Bedeutungen ergeben. An der Stelle in der Rel. heisst es nun weiter: »Man könnte das Gewissen auch so definieren: es ist *die sich richtende moralische Urteilskraft* . . . Das Gewissen richtet nicht die Handlungen als Casus, die unter dem Gesetz stehen; . . . sondern hier richtet die Vernunft sich selbst, ob sie auch wirklich jene Beurteilung der Handlungen mit aller Behutsamkeit (ob sie recht oder unrecht sind), übernommen habe, und stellt den Menschen *wider* oder *für sich selbst* zum Zeugen auf, dass dieses geschehen oder nicht geschehen sei.» Was hier zunächst auffällt, ist, dass das Gewissen selbst als das Urteil fällend betrachtet wird. In der Met. d. S. wird bestimmt zwischen dem Gewissen und dem Urteil unterschieden, indem das Gewissen als das *Bewusstsein* eines gefällten Urteils betrachtet wird: offenbar um daran festzuhalten, dass die letzte Richtschnur für das Handeln ein *unmittelbares* Bewusstsein mit untrüglicher Deutlichkeit sein muss. Indessen ist es ja klar, dass es auch in der Met. d. S. dieselbe praktische Vernunft ist, die das Urteil fällt und die im Gewissen unmittelbares Bewusstsein von dem gefällten Urteil hat. Daher ist ja das Gewissen und die urteilende Vernunft im Grunde dasselbe, obwohl die Äusserung des Gewissens das Urteil vom formalen idealen Gesichtspunkt aus ist und das Urteil derselbe Akt vom materialen realen Gesichtspunkt aus. Daher hindert ja nichts zu sagen, dass die Darstellung in der Rel. und die in der Met. d. S. in der fraglichen Hinsicht sich nur darin von einander unterscheiden, dass das Gewissen in der ersteren bloss von dem Gesichtspunkt seiner Materie aus betrachtet wird. Indessen handelt es sich nun in der Rel., wie oben gezeigt, einseitig um die Bedeutung des Gewissens für die moralische *Beurteilung* als Leitfaden für das Handeln. Die Thätigkeit, über welche geurteilt wird, ist daher nicht die eigentliche Handlung, sondern die Beurteilung selbst. Natürlich wird damit die Beurteilung als ein Handeln (im weiteren Sinne) betrachtet, mithin als in gewisser Weise vom *Willen* abhängig, und damit als dem Pflichtgesetz unterstehend. Nach welchem Grunde urteilt nun die praktische Vernunft über die Beurteilung? Die Antwort ist nach dem Referierten: sie urteilt darüber, ob die Beurteilung mit der nötigen »Behutsamkeit» geschehen ist. Was dieses bedeutet, wird scharf durch das darauffolgende Beispiel von dem Ketzerrichter be-

leuchtet. Er hat darin gewissenlos gehandelt, dass er nicht auf das Gewissen gehorcht hat, das ihm die Pflicht vorgehalten, behutsam zu sein in seiner Beurteilung dessen, was recht oder unrecht sei. In welcher Hinsicht hat er nun nicht die nötige Behutsamkeit angewendet? Er ist bei einem statutarischen Glauben stehen geblieben, der doch falsch sein *kann*, und hat sich mit der Gewissheit begnügt, die dieser enthält. Er hat nicht, wie er gesollt, seine Sache vor dem untrüglich gewissen Gesetz geprüft, das er in seinem Innern hat, dem Sittengesetz, das die Kränkung der Religionsfreiheit verbietet. Diesen seinen Mangel an nötiger Behutsamkeit in seinem Urteil hielt ihm sein Gewissen vor. Wenn er nichtsdestoweniger an seinem Urteil festhielt, so handelte er damit gewissenlos. »Die Gefahr, aus der Unredlichkeit seines Vorgebens, *die Verletzung des Gewissens*, etwas selbst vor Gott für gewiss auszugeben, wovon er sich doch bewusst ist, dass es nicht von der Beschaffenheit sei» (man beachte den objektiven Gesichtspunkt!), »es mit unbedingtem Zutrauen zu beteuern, dieses alles *hält der Heuchler für nichts.*»[1] Dass das Gewissen über die nötige Behutsamkeit in dem eigenen Urteil urteilt, bedeutet also, dass es darüber urteilt, ob das Urteil an und für sich, objektiv mit Rücksicht auf die Forderung des reinen Pflichtgesetzes, von der Beschaffenheit ist, dass man unbedingt an dasselbe glauben kann. Und wenn der Mensch vor sich selbst (d. h. »vor Gott») sein Urteil als giltig aufstellt, obwohl das Gewissen eine lossprechende Entscheidung nicht geben kann, so ist er gewissenlos und zwar in der Form der Heuchelei. Es ist also ein schweres Missverständnis, wenn man nach der Darstellung in der Rel. lehrt, das Gewissen urteile nach Kant über die Beurteilung und damit über die dadurch bestimmte Handlung mit Rücksicht darauf, ob es aus voller Überzeugung, subjektiv und formal gesehen, hervorgegangen sei[2]. Das Gewissen urteilt darüber, ob das Urteil rücksichtlich *seines Inhalts* so beschaffen ist, dass es vor »Gottes Angesicht», d. h. vor dem reinen Sittengesetz aufrecht erhalten werden kann. Nun ist es natürlich klar, dass das Gewissen mittelbar das Handeln verurteilt, wenn man bei demselben nicht auf dieses Urteil des Gewissens Rücksicht nimmt, sondern handelt, bevor es bezüglich der nötigen Behutsamkeit der Beurteilung ein lossprechendes Urteil fällen

[1] Rel., S. 205. [2] So *Wohlrabe* und *Hegler*.

kann, d. h. bevor die volle Überzeugung von der moralischen Richtigkeit der Beurteilung gewonnen ist. In solchem Fall aber geschieht natürlich das Urteil nicht hinsichtlich des subjektiven Vorhandenseins der Überzeugung überhaupt, sondern mit Hinsicht darauf, ob eine solche Überzeugung vorhanden ist, die ein Bewusstsein davon enthält, dass man die erforderliche Vorsicht beobachtet hat, d. h. dass man die Handlung dem Sittengesetz in seiner Reinheit unterstellt hat. Und zunächst ist immer das Urteil des Gewissens eine materiale Beurteilung meines Urteils, rücksichtlich seines Inhalts[1].

Völlige Bestätigung findet unsere Darstellung in dem, was in den »Versuchen» (Schlussanmerkung) vom Gewissen gesagt wird. Es ist zu beachten, dass das Gewissen hier wie in der Rel. aus dem eingeschränkten Gesichtspunkt seiner Bedeutung für das moralische Urteil selbst behandelt wird. Gewissenhaftigkeit besteht in subjektiver Wahrhaftigkeit. Auch ganz dieselben Ausdrücke werden angewendet wie in der Rel. Wir können daher diese Darstellung als erklärend und beleuchtend für die in der Rel. betrachten. Es heisst hier[2]: »Man kann diese Wahrhaftigkeit die *formale Gewissenhaftigkeit* nennen; die *materiale* besteht in der Behutsamkeit: nichts auf die Gefahr, dass es unrecht sei, zu wagen: da hingegen jene in dem Bewusstsein besteht, diese Behutsamkeit im gegebenen Falle angewandt zu haben.» Nach diesen Bestimmungen bestände die formale Gewissenhaftigkeit in Wahrhaftigkeit. Diese wieder besteht darin, dass man nicht — auch nicht vor Gott — etwas als gewiss ausgiebt, von dessen Gewissheit man nicht völlig überzeugt ist, oder, wie es weiter unten heisst, in der »Sorgfalt, dieses Glaubens oder Nicht-Glaubens bewusst zu werden und nicht ein Fürwahrhalten vorzugeben, dessen man sich nicht bewusst ist.» Was das

---

[1] *Hegler*, a. a. O., S. 255, wendet eine eigentümliche kritische Methode an. Nachdem er ohne weitere Prüfung der Quelle nach *Wohlrabe* ganz einfach festgestellt hat, dass das Gewissen (nach Kant) nur formal beurteilt, ob das Handeln aus moralischer subjektiver Überzeugung hervorgegangen sei, ohne Rücksicht auf den Inhalt dieser Überzeugung, weist er darauf hin, dass Kant in seinem Beispiel in der Rel. selbst materiale Gesichtspunkte anwendet. Dieses beweist nach Hegler die Unmöglichkeit, den rein formalen Gesichtspunkt festzuhalten. Es beweist aber für Hegler nicht, dass seine Auffassung von Kant möglicherweise einer Korrektur zu unterziehen sei.

[2] R. VII, 1, S. 403—404.

aber bedeutet, völlig überzeugt zu sein oder zu glauben, ersieht man aus der nachfolgenden Bestimmung der formalen Gewissenhaftigkeit: man solle sich dessen bewusst sein, dass man im gegebenen Falle die nötige Behutsamkeit in seinem Urteil angewandt habe. Es handelt sich also nicht um eine bloss subjektive Überzeugung. Nun kann wohl Kant mit formaler Gewissenhaftigkeit nichts anderes meinen als die Eigenschaft, dass man überhaupt auf sein Gewissen hört. Dann ist es auch klar, dass das Gewissen ein Urteil darüber enthalten soll, ob bei der Beurteilung die nötige Behutsamkeit beobachtet worden sei. Bin ich in dem moralischen Urteil nicht behutsam, so wage ich etwas auf die Gefahr hin, Unrecht zu thun, und dieses Wagnis wird von dem Gewissen verurteilt. Man hört auf das Urteil des Gewissens formal, wenn man die Beurteilung nicht als wahr feststellt, sofern nicht das Gewissen ein lossprechendes Urteil darüber abgiebt, d. h. sofern nicht die Überzeugung, die nötige Behutsamkeit angewendet zu haben, eintritt. Das Gesagte wird entschieden durch das bestätigt, was gleich darauf von der materialen Gewissenhaftigkeit gesagt wird. Im allgemeinen kann wohl mit dieser Gewissenhaftigkeit, im Gegensatz zur formalen, nur die Sorge gemeint sein, überhaupt das objektiv Rechte zu thun, so dass das Gewissen über das Handeln ein freisprechendes Urteil fällen kann. Da es nun heisst, die materiale Gewissenhaftigkeit bestehe darin, nichts auf die Gefahr hin zu wagen, dass es unrecht sei, mithin die nötige Behutsamkeit im Urteil zu beobachten, so ist ja damit gesagt, dass es eben das Verhältnis der Beurteilung zu dieser Pflicht ist, worüber das Gewissen urteilt. — Es heisst weiter in den »Versuchen» von der Möglichkeit eines »irrenden Gewissens»: »Moralisten reden von einem irrenden Gewissen. Aber ein irrendes Gewissen ist ein Unding . . . Ich kann zwar in dem Urteile irren, *in welchem ich glaube* Recht zu haben: denn das gehört dem Verstande zu, der allein (wahr oder falsch) objektiv urteilt; aber in dem Bewusstsein: *ob ich in der That glaube* Recht zu haben (oder es bloss vorgebe), kann ich schlechterdings nicht irren, weil dieses Urteil oder vielmehr dieser Satz bloss sagt; dass ich den Gegenstand so beurteile». Offenbar nähert sich hier Kant der Auffassung vom Gewissen, die er in der Met. d. S. ausspricht, wo dasselbe streng von dem von der Vernunft gefällten Urteil selbst unterschieden

und als ein unmittelbares *Bewusstsein* von diesem Urteil gefasst, d. h. streng von seiner Materie unterschieden wird. Es ist auch natürlich, dass Kant zu dieser Unterscheidung geführt werden musste, wenn er die Untrüglichkeit des Gewissens als Leitfaden für die sittliche Thätigkeit hervorheben wollte. Das Urteil kann ja, objektiv gesehen, unrichtig sein, aber das Bewusstsein davon, dass ich nämlich den Gegenstand so oder so beurteile, kann keinen Irrtum in sich bergen. An der hier vorliegenden Stelle aber, wo die Materie des Gewissens in ein Urteil über die Beurteilung selbst hinsichtlich ihrer erforderlichen Behutsamkeit verlegt wird, erhält das Urteil den speziellen Charakter, entweder volle Überzeugung von der Giltigkeit eines festgestellten Urteils (Lossprechen) oder Mangel der Überzeugung von der Giltigkeit eines solchen Urteils (Verurteilen) in sich zu schliessen. Daher ist das Gewissen, als subjektives Bewusstsein von dem gefällten Urteil, Bewusstsein davon, ob volle Überzeugung von der Richtigkeit der Beurteilung vorhanden ist oder nicht. Dann ist es auch klar, dass mit dieser Überzeugung nicht eine beliebige subjektive Überzeugung gemeint ist, sondern nur die, welche auf ein Urteil darüber sich stützt, ob die Beurteilung selbst mit der nötigen Behutsamkeit vorgenommen worden ist. Ebenso ist es klar, dass das Urteil, das hier die Materie des Gewissens ausmacht, nicht ein Urteil über die betreffende Überzeugung ist, sondern über das Urteil hinsichtlich der Art, wie man zu ihm gelangt ist, also hinsichtlich der Gründe seiner Aufstellung.

Durch diese Untersuchungen haben wir nun Klarheit über die Bestimmungen gewonnen, die Kant in der Rel. dem Gewissen beilegt. Auf der einen Seite soll es ein Bewusstsein davon sein, dass man nichts auf die Gefahr hin wagen darf, dass es unrecht sei, auf der andern Seite die sittliche Überzeugung, die man sich zu verschaffen die Pflicht hat. Wenn das Gewissen formaliter das Bewusstsein eines Urteils über die Beurteilung hinsichtlich ihrer verlangten Behutsamkeit enthält, so ist es klar, dass das Gewissen so auftreten wird, dass es in dem besonderen Falle dem Menschen diese Behutsamkeit als Pflicht vorhält. Enthält das Gewissen materialiter ein solches Urteil wie das eben genannte, so ist klar, dass das Gewissen als freisprechend eine volle Überzeugung von der Richtigkeit der Beurteilung in der erwähnten Hinsicht enthält. Nun hat offenbar der Mensch die Pflicht, ein mora-

lisches Urteil aufzustellen, dieses aber darf nicht geschehen, sofern nicht das Gewissen zugleich ein freisprechendes Urteil über die Behutsamkeit des ersteren fällt, also sofern nicht volle Überzeugung hiervon vorliegt. Daher ist es Pflicht, Gewissen in dem Sinne zu haben, dass man in seiner moralischen Beurteilung fortfahren muss, bis man das Urteil mit dem Beifall des Gewissens, d. h. mit voller Überzeugung in der erwähnten Hinsicht aufstellen kann. Es ist klar, dass diese Pflicht mit der in der Met. d. S. betonten zusammenzustellen ist, der nämlich, überhaupt sein Gewissen *wach* zu halten, oder überhaupt auf solche Weise thätig zu sein, dass das Gewissen stets klar zum Ausdruck kommen kann[1]. Man lässt diese Pflicht ausser Acht, wenn man wie der Ketzerrichter sich so fanatisieren lässt, dass das Urteil des Gewissens über das gefällte praktische Urteil sich nicht geltend machen kann. — Unsere Untersuchungen ergeben aber auch, dass Kants Lehre vom Gewissen nach den beiden Darstellungen in der Rel. und in den Vers. sich gut in die vollständigere Darstellung desselben in der Met. d. S. einfügen lässt, mit dem alleinigen Unterschied, dass das Gewissen in der letzteren nicht als das Urteilsvermögen selbst, sondern nur als das subjektive Bewusstsein von einem gefällten Urteil gefasst, d. h. streng von seiner Materie unterschieden wird, was in den anderen Darstellungen nicht geschieht. Sonst wird das Gewissen überall auf dieselbe Weise gefasst, wenn es auch in der Rel. und den Vers. rücksichtlich seiner Äusserung innerhalb einer bestimmten, beschränkten Sphäre, der moralischen Beurteilung, als in gewissem Grade vom Willen abhängig und damit unter dem Sittengesetz stehend behandelt wird. Nach der vollständigen Darstellung ist das Gewissen das Bewusstsein des von meiner richtenden Vernunft gefällten Spruches über mich selbst hinsichtlich einer Handlung, die vorzunehmen ich im Begriff stehe oder die ich vornehme. Der Grund, nach dem der Spruch geschieht, ist teils das Verhältnis der Handlung zum Subjekt, teils das Verhältnis derselben zum Gesetz. Nach den beiden andern Darstellungen urteilt die Vernunft über mich selbst hinsichtlich der speziellen Handlung, die in der moralischen Beurteilung besteht. Der Grund für die Beurteilung ist speziell das Verhältnis der Beurteilung zu der Seite des Sittengesetzes, welche verlangt,

[1] R. IX, S. 259.

dass man die nötige Behutsamkeit beobachte oder dass man seine Handlung dem *reinen* Pflichtgesetz in seinem eigenen Innern unterstelle und sich nicht auf statutarische Bestimmungen über das objektiv Rechte verlasse. Es ist klar, dass das Gewissen in dieser seiner speziellen Funktion das erste Moment in seinem Hervortreten darstellt. Erst wird natürlich über die moralische *Beurteilung* selbst geurteilt. Dann, wenn das Gewissen hierin das Bewusstsein eines freisprechenden Urteils giebt, über das Verhältnis der *Handlung* zu dem festgestellten Urteil.

137. *Prüfen wir nun genauer Kants Lehre von der Möglichkeit eines »irrenden Gewissens»*. An und für sich ist ja Kants Meinung hierüber sehr klar. Da das Gewissen nur das Vorhalten eines von der eigenen Vernunft gefällten Spruches vor dem Willen ist, so ist offenbar jeder Irrtum desselben unmöglich. Hier aber besteht eine grosse Schwierigkeit. Wenn das Gewissen die entscheidende Richtschnur für sittliches Handeln ist, so ist klar, dass das Handeln, das in Übereinstimmung mit ihm steht, als absolut moralisch recht betrachtet werden muss. Wäre nun aber das Urteil selbst, von dem der Mensch im Gewissen unmittelbares Bewusstsein hat, materialiter unrichtig, was nach Kants eigener Behauptung wenigstens möglich ist, so stände ja die Handlung nichtsdestoweniger materialiter in Streit mit dem Sittengesetz. Was für einen Sinn aber kann das haben, wenn das Handeln trotzdem absolut moralisch ist? Dass Kant eine befriedigende Lösung dieser Schwierigkeit gegeben hätte, kann nicht mit Fug behauptet werden. Indessen ist es klar, dass er wenigstens versucht hat, zwischen der subjektiven moralischen Überzeugung und dem material Rechten eine Verbindung zu schaffen, wenn er die subjektive Beurteilung als selbst dem Urteil der Vernunft unterstehend und das Gewissen als dem Willen dieses Urteil vorhaltend betrachtet. Folgt man seinem Gewissen, so nimmt man stets Rücksicht auf das Urteil, das die Vernunft über die Beurteilung hinsichtlich ihrer Behutsamkeit fällt, und handelt nicht eher, als man die volle Überzeugung gewonnen, dass man in seinem Urteil behutsam gewesen sei. Nun bedeutet ja die Behutsamkeit in diesem Fall, dass man unter Ausschluss aller anderen aus moralischem Gesichtspunkt mehr oder weniger unsicheren Überzeugungsgründe sein Handeln dem reinen Sittengesetz im

eigenen Innern unterstellt. Kants Meinung scheint nun auch wirklich die zu sein, dass man, wenn man das Bewusstsein einer solchen Behutsamkeit hat, nicht etwas für recht erachten kann, das dem Sittengesetz geradezu widerstreitet, d. h. dass das Urteil über die Behutsamkeit der Beurteilung unbedingt richtig wird. Das ergiebt sich ja offenbar aus seinem Beispiel vom Ketzerrichter. Man beachte nur die Problemstellung selbst: »und nun frage ich, ob . . . man sagen könne, er habe seinem (obzwar irrenden) Gewissen gemäss gerichtet, oder ob man ihm vielmehr schlechthin Gewissenlosigkeit Schuld geben könne, er mag geirrt oder mit Bewusstsein unrecht gethan haben?» Es versteht sich von selbst, dass das mögliche Irren hier dem praktischen Urteilsvermögen in seinem Innern zugeschrieben wird. Die Frage gilt da, ob dieses sich geirrt, oder ob es den Spruch über sein eigenes Urteil oder direkt über die Handlung selbst (letzteres unter der Voraussetzung, dass sein Wille direkt darauf gerichtet ist, unrecht zu thun) richtig gefällt hat. Die letztgenannte Annahme ist wohl sofort auszuschliessen. Es gilt dann die Frage, ob es den Spruch über sein eigenes Urteil richtig gefällt hat, obwohl er diesen Spruch ausser Acht gelassen und darin gewissenlos gehandelt hat. Diese Frage aber fällt mit der anderen zusammen, ob er wirklich bei seinem Handeln die volle Überzeugung von der Behutsamkeit in seinem Urteilen gehabt hat. Hat er diese gehabt, so hat der höchste Richter selbst unrichtig geurteilt. Nun aber will Kant beweisen, dass er diese Überzeugung nicht hat haben können, ohne dass der Richter in seinem Innern ihm die Unbehutsamkeit im Urteil habe vorhalten müssen. Hieraus scheint ja zu folgen, dass Kant auch den Spruch, der, da er das Urteil selbst betrifft, die Materie des Gewissens ausmacht, für unfehlbar ansieht, und dass also ein objektiv unrechtes Handeln (soweit es überhaupt nicht auf einer direkten Willensrichtung auf das Böse beruht) Gewissenlosigkeit in dem Sinne bedeutet, dass man nicht auf den Spruch über sein eigenes Urteil hört.

Sehen wir nun zu, was von anderer Seite (aus dem empiristischen Lager) hiergegen angeführt wird. Als typisches Beispiel nehmen wir *v. Gizycki*, Die Ethik David Humes[1]. »Das Gewissen irrt nie und kann nie irren, und dieses Dogma

[1] S. 331. Das Zitat nach *Wohlrabe*, a. a. O., S. 12.

will Kant auch speziell der Handlungsweise jenes alten Weibes gegenüber, das auf Huss' Scheiterhaufen noch ein Stück Holz legte, aufrecht zu erhalten suchen. Wenn man ihr vorgehalten hätte, ob sie ihre ewige Seligkeit wohl auf die Moralität jener Handlung verwetten wollte, so würde sie jene Handlung, meint Kant, gewiss nicht gewagt haben, und daraus folge, dass es im Grunde nie ein irrendes Gewissen geben könne. Fichte führt diese Argumentation mit Beifall an. Allein man wird es zunächst sehr wahrscheinlich finden dürfen, dass im Gegenteil jenes alte Weib die Wette unbedenklich und in aller Gewissensruhe eingegangen wäre.» Hier scheint v. G. Kant gegenüber Recht zu haben. Kant nimmt unrichtig an, dass der Ketzerrichter der Rechtmässigkeit seiner Handlung nicht von *seinem* Standpunkte aus absolut sicher — nicht überzeugt sein konnte, dass er bei seiner Beurteilung der Handlung die nötige Behutsamkeit angewendet hatte —, weil das Urteil aus dem Gesichtspunkte des reinen Sittengesetzes unrichtig war. Dass dieses ein unpsychologisches Räsonnement ist, versteht sich von selbst, und v. G. hat unbestreitbar recht darin, dass das alte Weib ohne Zögern die Wette gewagt haben würde. — Andererseits aber dürfte es doch als zweifelhaft zu bezeichnen sein, ob damit der Kern von Kants Räsonnement angegriffen ist. Man hat wohl zu beachten, dass Kant unter der absoluten Gewissheit des Gewissens absolute Gewissheit über das Verhältnis einer Handlung zum reinen Pflichtgesetz versteht, d. h. ob die Handlung pflichtmässig ist, so dass sie um ihrer selbst willen vorgenommen werden muss oder müsste, oder ob sie pflichtwidrig ist, so dass sie wegen ihres Widerspruchs zu der *unbedingten* Forderung des Sittengesetzes unterlassen werden muss oder müsste. Daher ist die absolute Gewissheit des Gewissens von Kants Gesichtspunkt aus etwas, das nur unter der Voraussetzung besessen werden kann, dass man sich als einem *unbedingt* geltenden Gesetze der Handlungen unterstehend erkennt und seine Handlungen diesem Gesetze unterstellt. Wenn man das thut, meint Kant, könne man niemals aus einem statutarischen Glauben absolute Gewissheit über die Rechtmässigkeit seiner Handlung haben. Denn eben in der Subsumption der Handlung unter ein absolutes Gesetz liegt, dass man sich nicht mit der Kenntnis der Aufstellungen seitens einer, sei es auch angenommenen, moralischen Autorität begnügt. Denn man *könnte* sich doch irren,

und man *fürchtet* von diesem Standpunkt aus nichts so sehr, als das Rechte zu verfehlen. Man sucht statt dessen die Norm aus dem Gesetz selbst zu gewinnen. Und da das Gesetz als in sich eine *unbedingte* Forderung schliessend eine Erhebung über alle privaten Interessen verlangt, wird man dadurch notwendig zur Idee des vernünftigen Wesens als Zweckes an sich geführt und fasst diese Idee als oberstes Prinzip des Willens auf. Niemals kann daher derjenige, welcher sein Handeln dem reinen Sittengesetz unterstellt, absolute Gewissheit darüber besitzen, dass Kränkung der Religionsfreiheit moralisch recht ist. Dass dieses Kants Ansicht vom Gewissen ist, steht nun unzweifelhaft fest. Das liegt ja schon in seiner positiven Darstellung des Gewissens. Im übrigen bedenke man nur, dass Kant bei dem Faktum des Pflichtbewusstseins, das ja grundlegend für alle ethischen Begriffe sein soll, eben das Bewusstsein eines *absoluten Gesetzes* für den Willen im Auge hat. Der Fehler bei Kants Beispiel besteht aber nun darin, dass er zu meinen scheint, der Ketzerrichter habe nicht von *seinem* Standpunkt aus absolute Gewissheit über die Rechtmässigkeit seines Handelns gehabt, und sein Gewissen habe ihm den Mangel an Behutsamkeit in seinem Urteil vorgehalten. Man hat zu beachten, dass für *ihn* die Rechtmässigkeit der Handlung in ihrer Übereinstimmung mit dem statutarischen Glauben *lag*. Er hatte ganz einfach kein Bewusstsein von einem absolut geltenden Gesetze, das daher um seiner selbst willen befolgt werden müsste, sondern nur das Bewusstsein von einem göttlichen Befehl, dem mit Rücksicht auf mögliche Belohnungen oder Strafen gehorcht werden müsste. Oder hatte er auch irgendwie ein rein sittliches Bewusstsein gehabt, so hatte es sich zum mindesten nicht klar geltend gemacht, sondern wurde von stärkeren Impulsen erstickt. Ihm hat daher das Räsonnement, das Kant anstellt, dass nämlich der statutarische Glaube nicht hinreichend sichere Norm wäre, nie einfallen können. Er hatte kein Bewusstsein von einer Pflicht, sich auf einen solchen Glauben nicht zu verlassen. Sagt man, er handelte gewissenlos, so liegt darin kein Sinn, sofern man Gewissenlosigkeit in der Kantischen Bedeutung nimmt, nicht auf sein Gewissen zu hören. Es kann das nur in der uneigentlichen Bedeutung gesagt werden, dass er kein Gewissen in eigentlichem Sinne *hatte*, wenn er auch ein Äquivalent dafür in der absoluten

Gewissheit von der Rechtmässigkeit seines Handelns von seinem Standpunkt aus besass.

Kant hat sich hier von dem Gattungsbegriff *Mensch* verwirren lassen und ohne weiteres das Pflichtbewusstsein so verallgemeinert, dass es auf den Menschen als Menschen bezogen wird. Es ist dies ja aber offenbar auch Kants eigenen Prinzipien nach übereilt. Zunächst ist ja das Faktum der Pflicht ein Faktum der reinen praktischen Vernunft. D. h. das Faktum besteht darin, dass die reine Vernunft durch sich selbst den Willen bestimmt. Es setzt darum voraus, dass wirklich eine rein moralische Nötigung gegeben ist. Und die Ethik ist nur dadurch möglich, dass das Denken sich in die hier thätige praktische Reflexion hineinversetzt. Nun hat zwar die Idee, welche für diese Reflexion den Willen bestimmt, eben damit objektive Realität. Und da diese die Idee von der unbedingten Giltigkeit des Gesetzes für jedes *vernünftige Wesen* ist, so ist wirklich jedes vernünftige Wesen verpflichtet, insofern eine moralische Nötigung wirklich gegeben ist. Dieses aber bedeutet nichts anderes, als dass es für jeden Willen unbedingt gut ist, gesetzesbestimmt zu sein, was wieder in sich schliesst, dass das *Gesetz* die Form des innersten Wesens des Willens ist. Darin liegt auch, dass jeder Wille sich nach dem Gesetz bestimmen *kann*. Deshalb ist es aber nicht sicher, dass das Gesetz dem vernünftigen Wesen selbst als Form seines innersten Wesens *erscheint*, und dass das »Können» *für dasselbe* Realität hat. Ob dem so ist, kann hinsichtlich eines besonderen Individuums nur empirisch und indirekt entschieden werden. Man kann aus gewissen empirischen Phänomenen, hervortretender Achtung vor sittlichen Geboten, Reue, Bewusstsein der Verantwortlichkeit u. s. w., schliessen, dass bei ihm die moralische Nötigung wirklich ist. Man kann also, von dem Faktum der reinen praktischen Vernunft überhaupt ausgehend, aus der objektiven Realität des Pflichtbewusstseins nur schliessen, dass jedes vernünftige Wesen *objektiv* unter dem Gesetz als der Form seines eigenen Wesens steht, und dass es also für dasselbe unbedingt gut ist, einen gesetzmässigen Willen zu haben. Man kann aber nicht damit sagen, dass jedes vernünftige Wesen für sich oder *subjektiv* verpflichtet ist, so dass es zurechnungsfähig ist, wenn es sich nicht von der Sinnlichkeit bestimmen lässt. In diesem Punkt ist nun indessen Kant nicht zu völliger Klarheit mit sich selbst gekommen. Ob aber die obige

Darstellung eine konsequente Entwickelung von Kants Ansicht ist, möge im Anschluss an die ganze vorhergehende Erörterung der Kantischen Pflichtlehre geprüft werden! — Es sei hier indessen darauf hingewiesen, dass Kant in der Met. d. S. in der Darstellung der »ästhetischen» Bedingungen der Empfänglichkeit für das Sittengesetz selbst von der Voraussetzung ausgeht, dass die subjektive Bedeutung des Sittengesetzes für das Individuum von empirischen Bedingungen abhängt. Hielte er nun diese selbst für etwas, worauf man aus dem Faktum der reinen praktischen Vernunft überhaupt schliessen könnte, würde er ja mit seiner ganzen Erkenntnistheorie in offenbaren Widerspruch geraten. Ebenso sei darauf hingewiesen, dass Kant auf ähnliche Weise, offenbar unter Hinweis auf die *Erfahrung* in der Rel.[1], eine Darstellung »der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur» giebt. Er unterscheidet dabei zwischen der Anlage 1:o zur *Tierheit* beim Menschen als einem lebendigen Wesen, 2:o zur *Menschheit* als einem lebendigen und zugleich *vernünftigen* Wesen, 3:o zur *Persönlichkeit* als einem vernünftigen Wesen, das zugleich der Zurechnung fähig ist. Die Anlage zur *Persönlichkeit* wird weiter unten[2] als »die Empfänglichkeit der Achtung vor dem moralischen Gesetze, *als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür*», definiert. Von Bedeutung ist besonders die Anmerkung, die Kant zu der Darstellung der drei Anlagen hinzufügt — dass man nicht sagen könne, es gehöre zu einem vernünftigen Wesen als solchem, Empfänglichkeit für Bestimmtheit durch das Sittengesetz zu besitzen. »Wäre dieses Gesetz nicht in uns gegeben, wir würden es als ein solches durch keine Vernunft herausklügeln oder der Willkür anschwätzen . . .». Da nun indessen Kant zugleich mit der grössten Bestimmtheit die Allgemeingiltigkeit der Pflicht betont, sodass es zu dem Willen *als* Willen gehöre, vom Sittengesetz bestimmt zu sein, lässt es sich fragen, ob man nicht, wenn man Kants Gedankengang konsequent verfolgt, absolut notwendig zur Unterscheidung der objektiven Verpflichtung als notwendig und der subjektiven als zufällig gelangen muss. Es erklärt sich nun auch auf diese Weise, wie Kant zu der gegen alle Erfahrung streitenden Behauptung kommen kann, dass die Empfänglichkeit für Bestimmtheit durch das reine Sittengesetz bei jedem Menschen sich finde. Die Ursache ist

[1] S. 24 f. [2] S. 26.

eben die, dass er, obwohl er auf dem Wege dazu ist, nicht scharf zwischen der objektiven und der subjektiven Verpflichtung unterscheidet. Daneben macht sich hier indessen offenbar ein mangelndes Bewusstsein von der Genauigkeit, die zur Konstatierung eines *Faktums* erforderlich ist, geltend. Offenbar verallgemeinert er vorschnell, was er bei einzelnen Menschen gefunden, zur Giltigkeit für *jeden* Menschen.

Nach dem oben Gesagten ist es nun unmöglich, dass das zum Gewissen gehörige Urteil zur Annahme der Moralität einer Handlung führen könne, die in geradem Widerspruch zu den im reinen Gesetz enthaltenen Grundsätzen steht. Die Vernunft verurteilt nämlich auf dem moralischen Gebiet jedes Urteil, das nicht dem reinen Gesetz unterstellt wird. Wenn aber auch der im Gewissen wirksame' Richter untrüglich solche Handlungen verurteilt, die in direktem Widerspruch zu den Grundsätzen des Sittengesetzes stehn, so ist es doch wohl nicht sicher, dass der Richter recht führt, wenn es sich um die Abwägung der praktischen Bedeutung dieser Grundsätze im besonderen Fall, um das »wieviel», handelt. Vermutlich bezieht sich auch Kant hierauf, wenn er meint, das objektive Urteil könne irren. Dann kehrt aber die obengenannte Schwierigkeit wieder, dass eine Handlung als von dem Gewissen bestimmt absolut recht, gleichwohl aber materialiter unrecht sein könne. Was kann dies für einen Sinn haben? Hier lässt uns Kant unleugbar im Stich. Indessen scheint es auch hier möglich zu sein, Kants Gedankengang auf eine mit seinen Aussagen im übrigen völlig übereinstimmende Weise zu vervollständigen, sodass man eine Lösung der Schwierigkeit erhält. Es ist zu dem Behufe nur zu beachten, dass Kant keine allgemeine Regel annimmt, nach welcher das gegenseitige moralische Verhältnis der Maximen bestimmt werden könne. Natürlich ist das Sittengesetz selbst für jeden einzelnen Fall normgebend, eine allgemeine Regel aber, die die *Art* dieser Normierung bestimmte, scheint Kant nicht anzunehmen. Wir ersehen das daraus, dass er die Kasuistik, in welcher es eben gilt, das gegenseitige moralische Verhältnis der Maximen im besonderen Fall zu entscheiden, nicht als eine *Lehre,* sondern als eine *Übung* betrachtet [1]. Es scheint daher, als wenn nach Kant das Gewissen, als das Bewusstsein der Vernunft von dem von ihr selbst gefällten Urteil, selbst hier die einzige zu-

[1] Siehe oben S. 565 (1 u. 2).

gängliche Norm ist, so dass das objektiv Rechte in diesem Fall nur so bestimmt werden kann, dass es darin bestehe, seinem Gewissen zu folgen. Was aber bedeutet dann hier die mögliche materiale Unrichtigkeit des Urteils? Die Antwort findet man, wenn man die Frage so formuliert: welche Bedeutung hat die *Übung,* die Kasuistik genannt wird, wenn doch jedermann in seinem Gewissen die Norm hat? Man hat hierbei zu beachten, dass Kant in der Met. d. S.[1] eine Pflicht auch bezüglich des Gewissens annimmt, die nämlich, dasselbe zu pflegen, welches bedeutet, dass man sich darin üben solle, auf seine Entscheidung zu *hören,* sodass man diese genau von fremden sinnlichen Elementen unterscheidet. Die kasuistische Übung ist wohl völlig identisch mit dieser Pflege. Und die *Entwickelung* hierin ist wohl ein Moment in der moralischen Entwickelung. Die materiale Unrichtigkeit des moralischen Urteils bedeutet dann nicht einen Widerspruch desselben zu einer objektiven Norm, sondern nur, dass das Urteil von einem höheren moralischen Standpunkte aus anders gefällt werden würde. Dann kann ja das Handeln, das in dem niederen Stadium als das rechte beurteilt wird, eben *in diesem Stadium* das material Rechte sein, obwohl in einem *höheren* Stadium, also unter diesbezüglich veränderten, im übrigen aber gleichen Verhältnissen, dasselbe Handeln material unrecht ist. Die Unrichtigkeit desselben hat ja auf diese Weise bloss eine relative Bedeutung — gilt im Verhältnis zu einem höheren Entwickelungsstadium.

138. In Bezug auf die Kantische Gewissenslehre haben wir noch *eine Schwierigkeit in derselben* zu beachten, *die mit dem dem System überhaupt fremden Element zusammenhängt, das Kant durch seine moralische Straftheorie hineingebracht hat.* Zur Erkennnis dieser Schwierigkeit kommen wir, wenn wir die rechtlichen Folgen betrachten, die durch den Urteilsspruch mit der Handlung verknüpft werden, wodurch das Gewissen als Bewusstsein davon eine Affektion des moralischen Gefühls in sich schliessen würde. Diese Folgen sollen »Elend» als Strafe für die böse Handlung und Frohsein darüber, nicht als strafbar befunden zu sein, als Lohn der guten Handlung sein. Wenn nun Kant mit dem Elend, das als Strafe folgen soll, die moralische Selbstverachtung oder etwas dem

[1] Siehe oben S. 581 (1).

Ähnliches meinte, wäre dagegen nichts zu sagen. Die Furcht vor einem solchen Elend und die Freude, ihm zu entgehen, könnte wohl als eine Affektion des moralischen Gefühls, d. h. der Empfänglichkeit für Lust und Unlust bei positivem bezw. negativem Verhältnis des Handelns zum Sittengesetz, betrachtet werden können. Eine solche Furcht oder Freude würde bloss eine gewisse Weise der Wirksamkeit des moralischen Gefühls ausdrücken. Nun aber verhält es sich so, dass Kant unter Strafe ein rein physisches Elend versteht[1]. Wie das Gewissen als Bewusstsein der Freisprechung oder Verurteilung unter solchen Verhältnissen, wie Kant meint, das moralische Gefühl affizieren könnte, ist völlig unbegreiflich. Eine Affektion des moralischen Gefühls muss natürlich selbst moralischer Natur sein, mithin eine reine Bestimmtheit der Sinnlichkeit durch die praktische Vernunft in sich schliessen. Die Furcht aber vor einem rein physischen Leiden und die Freude, ihm zu entgehen, ist eine Affektion, die sinnlichen Ursprungs ist und in das Gebiet des niederen Begehrungsvermögens fällt. Wir sehen es also hier in einem speziellen Fall wieder, wie Kants moralische Straftheorie ihn in die Schwierigkeiten führt, die, wie oben gezeigt, sein ethisches System überhaupt beschweren, indem er in dieses dem Ganzen inadäquate Elemente aufnimmt.

139. Was nun indessen als *Resultat der gegebenen Darstellung der Kantischen Gewisssenslehre* sich ergiebt, ist dies, dass die reine praktische Vernunft, gleichwie sie überhaupt ein unmittelbares Bewusstsein ihrer selbst in ihrer Reinheit als Gesetz in der Achtung, so auch ein unmittelbares Bewusstsein von dem von ihr konstituierten Akt mit sich führt, durch den im besonderen Falle eine bestimmte Handlung beurteilt wird, d. h. dass sie nicht bloss im allgemeinen dem Willen seine Bestimmtheit durch das Gesetz als unbedingte Pflicht, sondern auch im besonderen Falle ihm die bestimmte Pflicht vorhält. Daraus, dass die reine praktische Vernunft in ihrem eigenen Selbstbewusstsein dem Willen nicht nur Verpflichtung überhaupt, sondern im Gewissen auch die im besonderen Falle vorhandene Pflicht vorhält, folgt, dass die Pflicht sowohl überhaupt als im besonderen Falle *a priori* gegeben ist.

---

[1] Siehe oben S. 538.

140. Bevor wir Kants Lehre vom Gewissen verlassen, *müssen wir der Klarheit wegen eine andere Lehre des Philosophen in Betracht nehmen, die in geradem Widerspruch mit dieser Lehre zu stehen scheint.* An ein paar Stellen in der Met. d. S.[1] und an einer Stelle in der Schrift gegen Garve »Es mag in der Theorie u. s. w.»[2] wird ausdrücklich gesagt, dass der Mensch nicht unmittelbar sich dessen bewusst sein könne, ob nicht andere Triebfedern als die reine Pflichtvorstellung bei seinem Handeln sich geltend gemacht haben. *Hegler*[3] hat aus diesem Anlass einen starken Selbstwiderspruch bei Kant feststellen wollen. Man würde danach, meint H., niemals ein Bewusstsein davon haben können, recht gehandelt zu haben. Aber nach Kants Gewissenslehre ist das Gewissen eine untrügliche und zwar auch notwendige Richtschnur hierfür. Deutlicher als anderwärts tritt hier das wissenschaftlich Ungenügende in der Methode hervor, Zitate aus ihrem Zusammenhang herauszureissen. Es zeigt sich, wenn man alle drei Stellen genauer betrachtet, dass Kant das Gesagte anführt, um seinen Satz zu begründen, dass die vollkommene Reinheit der Handlung *nicht* eine vollkommene, sondern nur eine unvollkommene Pflicht ist, d. h. dass dies bezüglich in dem *Streben* zur Willensreinheit die einzige Pflicht liegt. Unmittelbar vor der ersten der fraglichen Stellen in der Met. d. S. wird dieses erörtert. Und darauf heisst es: »Denn es ist dem Menschen nicht möglich, so in die Tiefe seines eigenen Herzens einzuschauen, dass er jemals von der Reinigkeit u. s. w.». »Denn» drückt natürlich aus, dass damit der Grund für das Vorhergehende angegeben wird. Ebenso verhält es sich mit den anderen Stellen. In welcher Hinsicht da *diese* Stellen in Streit mit Kants Gewissenslehre stehen sollten, ist durchaus unmöglich zu begreifen. *Recht* handle ich nach diesen Stellen, wenn ich die vollkommene Reinheit zur Maxime habe oder danach strebe, mit welcher natürlich auch andere Maximen, wie z. B. Glückseligkeit anderer, organisch verbunden sind. Und der Spruch des Gewissens kann ja und muss wohl so aufgefasst werden, dass er bestimmt, ob eine gewisse Handlung als aus diesem Maximensysteme hervorgehend betrachtet werden kann.

Es finden sich aber auch Stellen in der Rel., wo es

---

[1] R. IX, S. 239 und 305. [2] R. VII, 1, S. 190.

[3] A. a. O., S. 257 ff.

heisst, dass ich nicht einmal mir dessen unmittelbar bewusst sein kann, ob ich die moralisch rechte *Gesinnung* habe. Wenn Hegler *diese* Stellen als Beweis für einen Selbstwiderspruch bei Kant anführt, ist wenigstens ein Schein von Berechtigung vorhanden. Untersuchen wir den Satz näher. In der Rel. hebt Kant hervor, dass der von dem Bösen in seinem Innern faktisch ausgehende Mensch, um gut zu werden, eine vollständige Sinnesänderung oder Revolution der »Denkweise», d. h. des intellektuellen Grundes selbst für die moralische Beschaffenheit des Willens durchmachen muss. Diese Revolution muss sich äussern in einem während des ganzen Lebens beständigen Fortschreiten zur Überwindung der Tendenz, den Willen nach der Neigung zu bestimmen, welche Tendenz hier als ein »Hang des Bösen» gefasst wird, der seinen Grund in einer »intelligibeln That» hat[1]. Der Grund hierfür ist, dass die reine Willensrichtung an und für sich betrachtet als intellektuell nicht in Zeitabschnitte teilbar gedacht werden kann, sondern sich auf das Leben im Ganzen als eine einzige Zeiteinheit beziehen muss[2]. Es ist nicht genug mit dem Vorsatze, zur Heiligkeit fortzuschreiten. Sie muss auch absolut fest sein. Da nun ein unmittelbares Bewusstein von dem inneren Grunde des Strebens — der intellektuellen Willensbestimmtheit — unmöglich ist, kann niemand absolut sicher sein, ob sein Vorsatz diesen Charakter hat, also auch nicht des moralischen Wertes seines Willens sicher sein[3]. Dieses ist von um so grösserer Bedeutung, als es nicht ein medium zwischen moralisch gutem und moralisch bösem Willen giebt[4]. Will man, wie man das auch muss, zu relativer Gewissheit kommen, so muss man an seine eigenen Thaten sich halten. Über Stärke wie Reinheit des Vorsatzes kann nur nach den Thaten entschieden werden[5]. Und zwar gilt es hier, das ganze verflossene Leben in Betracht zu nehmen und zu untersuchen, ob es ein stetiges Fortschreiten zur Heiligkeit zeigt[6].

Alles dieses scheint auf den ersten Blick gegen die Lehre vom Gewissen in der Met. d. S. zu streiten, nach welcher man in jedem Fall, wo das Gesetz überhaupt Anwendung hat, unmittelbares Bewusstsein von dem moralischen Charakter der Handlung hat, welch letzteres natürlich stets ein unmittelbares Bewusstsein von dem moralischen Charakter des

---

[1] S. 49—50. [2] S. 73 Anm. [3] S. 70 ff. [4] S. 20 ff.
[5] S. 81. [6] S. 70 und 80.

Willens in sich schliesst. Indessen ist zu beachten, dass auch nach der Met. d. S. der moralische Wert einer Handlung *objektiv* danach beurteilt wird, ob sie einen Progress zur vollkommenen Reinheit des Willens bedeutet, und *subjektiv*, ob sie von einem Streben zur Heiligkeit ausgeht[1]. *Davon* also hat man im Gewissen unmittelbares Bewusstsein. Wird nun in der Rel. verneint, dass man unmittelbares Bewusstsein davon haben könne? Nicht mit einem Worte wird dieses angedeutet: nur der *Festigkeit* im Streben, der Möglichkeit eines Rückfalls ins Böse kann man sich nicht unmittelbar bewusst sein[2], und zwar aus dem Grunde, dass der intelligible Charakter nur durch einen Schluss aus dem empirischen erkannt werden kann. Dieses deutet entschieden darauf hin, dass es nicht derselbe Gesichtspunkt ist, von dem die beiden scheinbar entgegengesetzten Theorien vom unmittelbaren und mittelbaren Bewusstsein des moralischen Charakters des Willens in der Gewissenslehre der Met. d. S., resp. der Rel. ausgehn. Es bestätigt sich das auch entschieden bei näherer Untersuchung. In der ersteren Theorie handelt es sich um meinen Willen als immanent *in der einzelnen Handlung;* in der letzteren um meinen Willen an und für sich betrachtet als die über alle meine einzelnen Handlungen erhabene mit sich identische Wurzel ihrer aller oder um den Willen, betrachtet aus dem Gesichtspunkt des *Charakters*. Die Frage, ob ein Widerspruch vorliegt oder nicht, läuft so eigentlich auf die Frage hinaus, ob ich unmittelbar wissen kann, dass mein Wille als immanent in einer bestimmten Handlung absolut gut ist, dennoch aber ungewiss darüber sein kann, ob nicht derselbe Wille an und für sich in seiner Ganzheit betrachtet böse ist. Diese Frage kann nur dadurch beantwortet werden, dass man bestimmt, was Kant darunter versteht, der Wille als Ganzes sei böse. Vielleicht liegt darin bloss die Unterlassung des Willens, das Sittengesetz zur *absolut* festen Maxime des Handelns zu machen. In solchem Falle liegt durchaus kein Widerspruch vor. Es kann aber auch etwas Positiveres, die Aufnahme einer entgegengesetzten Maxime als Regel für das Handeln überhaupt, bedeuten. In diesem Falle wäre ein Widerspruch vorhanden. Die Untersuchung, wie Kant sich hierzu stellt, wie auch die bezüglich des Problems des Bösen überhaupt muss aufgeschoben werden, bis

[1] Siehe oben S. 214. [2] Siehe z. B. S. 70 ff.

wir zur Erörterung seiner Lehre von dem intelligiblen Charakter gelangen.

141. Im Übrigen ist es notwendig, dass man sich *des Verhältnisses der Kantischen Gewissenslehre zur Psychologie* bewusst ist. Wir haben schon angemerkt, dass der Ausgangspunkt der Ethik insofern psychologisch ist, als Kant von der im moralischen Gefühl thätigen praktischen Reflexion ausgeht. Er untersucht jedoch diese nicht in Bezug auf ihre psychologischen Voraussetzungen, sondern analysiert ihren *Gegenstand,* die Pflicht selbst. Dabei geht er von der Annahme aus, dass sie *objektive Giltigkeit* habe, und wird so über alle Psychologie zum Begriff einer reinen praktischen Vernunft geführt, in deren Selbstbewusstsein die Pflicht wirklich gegeben ist. Als für diese Vernunft gegeben, wird nun das moralische Gefühl selbst mit der in ihm thätigen praktischen Reflexion die Wirklichkeit, in welcher sie sich praktisch findet. Dabei wird es in seinem Gegebensein über das Empirische erhoben. Das *Gewissen* ist nun zunächst eine an das moralische Gefühl geknüpfte Reflexion, für welche die Pflicht in concreto unmittelbar gegeben ist. Insofern ist es zunächst eine psychische Realität, es wird aber nicht in Bezug auf seine psychologischen Voraussetzungen untersucht, sondern es dient in der Ethik als Sprungbrett zu der Annahme der reinen praktischen Vernunft als eine Erkenntnis der Pflicht in concreto gebend. Es wird dabei selbst als ein Gegenstand für die reine praktische Vernunft gefasst, in welchem diese sich selbst als praktisch findet, in Bezug auf ihr Vermögen die moralische Handlungsart in concreto zu bestimmen. Die psychologische Unmittelbarkeit des Gewissens ist da der subjektive Ausdruck der Unmittelbarkeit des Selbstbewusstseins der reinen praktischen Vernunft. Auf diese Art schimmert im Gewissen trotz seines empirischen (psychologischen) Charakters die reine Vernunft selbst durch.

142. Wir haben nun näher den Charakter der Thätigkeit, wodurch das in jedem Falle Rechte entschieden werden kann, d. h. *die moralische Beurteilung* zu erörtern. *Einleitungsweise ein paar Anmerkungen!* Von besonderem Gewicht ist es hierbei, das Verhältnis derselben zur Erfahrung zu bestimmen. Dabei ist nun als Grundlage für die nachfolgende Untersuchung kräftig zu betonen, dass einerseits die moralische Beurteilung zum Subjekt die reine praktische Ver-

nunft hat, welche das moralische Urteilsvermögen ist, dass sie andererseits aber zugleich ein empirischer (dem inneren Sinne gegebener) Akt ist, also zu der natürlichen Kausalität gehört, die von der reinen praktischen Vernunft als solcher konstituiert wird. Weiter ist zu betonen, dass die Prinzipien für die moralische Beurteilung ursprünglich bei jedem Menschen als sittlichem Wesen vorhanden sind, und dass er nur nötig hat, sie zur Klarheit zu erheben. In der Einleitung zur Met. d. S. heisst es: »Eine solche (Metaphysik der Sitten) zu *haben* ist selbst *Pflicht*, und jeder Mensch hat sie auch, obzwar gemeiniglich nur auf dunkle Art in sich; denn wie könnte er, ohne Prinzipien a priori, eine allgemeine Gesetzgebung in sich zu haben glauben?»[1] Hierbei ist indessen an einiges zu erinnern. Das Gesagte darf nicht missverstanden werden, so, dass es bedeuten sollte, das *Gesetz* selbst sei auf dunkle Art im Bewusstsein des Menschen vorhanden. Das würde bedeuten, dass es ein empirisches Dasein (für den inneren Sinn) hätte, was, wie wir gesehn, völlig Kants Intentionen widerspricht. Man beachte, dass es sich hier um die zur Metaphysik der Sitten gehörigen moralischen Regeln für die Beurteilung des Thuns handelt. Nun ist es wohl klar, dass die Pflichtregeln, die Kant hier aufstellt, nicht das Gesetz selbst darstellen. Sie sind wohl nur abstrakte Formeln für dasselbe. Dann bedeutet das Angeführte auch nur, dass das Gesetz eine empirische Seite hat, wodurch nicht das Gesetz selbst, wohl aber die vom Gesetz bestimmten Regeln für die moralische Beurteilung empirisch (»obzwar gemeiniglich nur auf dunkle Art») in dem menschlichen psychologischen Bewusstsein gegeben sind. Der Anlass hierfür ist nach dem Angeführten, dass man andernfalls nicht eine allgemeine Gesetzgebung in sich selbst würde finden können, d. h. überhaupt sich nicht einem absoluten Gesetz unterstehend finden könnte. Das Gesetz muss natürlich, sofern es überhaupt Realität hat, sich empirisch äussern und dem Menschen Regeln für die Beurteilung geben. — Ferner ist hierbei zu betonen, dass man sich davor hüten muss, das Vorhandensein dieser Regeln in dem menschlichen Bewusstsein als einen Hinweis zu betrachten, dass Kant angeborene Ideen in Kartesianischer Bedeutung auf sittlichem Gebiete annähme. Dass das Gesetz selbst nicht als eine angeborene Idee zu betrachten ist, wenn es für den inneren Sinn nicht vorhanden ist, versteht sich

[1] R. IX, S. 16.

von selbst. Was aber die hier fraglichen Regeln betrifft, so besitzen sie ein »dunkles» Dasein im Menschen nur, sofern er *sittliches* Wesen ist. Insofern aber sind sie auch notwendig, weil ihr Dasein Bedingung für die Sittlichkeit ist. *Wie* sie in ihn hineingekommen sind, ob mit der Geburt selbst oder womöglich durch die Wechselwirkung zwischen den Menschen, ist eine Frage, die gar nicht hierher gehört, wo es sich nur darum handelt, den Begriff und die Realität der Sittlichkeit als eines Faktums der *reinen* praktischen Vernunft, keineswegs die psychologische Entstehung des Pflichtgefühls zu erörtern. Endlich ist hervorzuheben, dass wir hier dieselbe voreilige Verallgemeinerung hinsichtlich der Empfänglichkeit des Menschen für Bestimmtheit durch das Sittengesetz wiederfinden, wie wir sie bereits vorher als einen Mangel an genügender Genauigkeit bei Kant festgestellt haben[1].

143. Wenden wir uns nun der Frage nach der Natur der moralischen Beurteilung zu. Wir suchen da zunächst zu bestimmen, *in welchem Verhältnis die Erkenntnis der Prinzipien für die Beurteilung zur Erfahrung steht.* Dass die Erkenntnis des Gesetzes selbst oder das Pflichtbewusstsein, sowohl das allgemeine (in der Achtung) wie das besondere (im Gewissen), als Selbstbewusstsein der reinen praktischen Vernunft apriorischer Natur ist, versteht sich von selbst. Es gilt aber hier zu erörtern, wie sich zur Erfahrung der *empirische*[2] Erkenntnisakt verhält, in und mit welchem ich durch die reine praktische Vernunft zur Erkenntnis der letzten Regeln für die moralische Beurteilung, wie sie vom Sittengesetz gegeben sind, komme. Es ist nun unzweifelhaft Kants Meinung, dass auch dieses ganz unabhängig von der Erfahrung geschieht. Dies ist in Bezug auf die allgemeine Formel des kategorischen Imperativs von selbst klar, da diese nur den Begriff der allgemeinen Gesetzmässigkeit enthält. Sehen wir nun zu, ob er an der Apriorität auch festhalten kann, wo es die speziellen Formeln für das Pflichtgesetz gilt. Kann er es nicht, so ist unbestreitbar das

[1] Siehe oben S. 588.

[2] "Empirisch" bedeutet hier, dass der Erkenntnisakt für den inneren Sinn vorhanden ist. Darum ist die Aufstellung der Frage, ob der Fortgang in ihm unabhängig von der Erfahrung geschieht, nicht widersinnig. Es wird da nicht gefragt, ob das Dasein des Aktes für den inneren Sinn gegeben ist, sondern ob ich, der ich den Akt vollziehe, dabei der Erfahrung bedarf.

letzte Prinzip der moralischen Beurteilung a posteriori gegeben, und sie selbst ermangelt eines allgemeingiltigen und notwendigen Ausgangspunkts. Das Sittengesetz muss nämlich, wie wir oben gezeigt haben, um moralischer Beurteilung überhaupt zu Grunde liegen zu *können,* in den speziellen Formeln fixiert werden. Es scheint nun, als ob man schon, um zur Erkenntnis der zweiten Formel als Ausdrucks für das Sittengesetz zu gelangen, zum mindesten auf die Erfahrung Rücksicht nehmen muss, da sie ja das Gebot darstellt, den Menschen in meiner eigenen und in der Person anderer niemals bloss als Mittel, sondern stets zugleich als Zweck zu betrachten. Die Einsicht hierin scheint vorauszusetzen, dass Menschen und zwar *andere* Menschen als ich in der Erfahrung gegeben sind. In Wahrheit aber liegt in dem Begriff »Mensch» hier nichts anderes als der reine Begriff der vernünftigen Natur, und das Gebot besagt nichts anderes, als dass ich diese als Zweck an sich achten soll, ob sie in mir oder in anderen vorhanden ist. Die Einsicht setzt also nicht voraus, dass Menschen, *andere* Menschen, empirisch gegeben sind. Das Gebot sagt nur rein a priori etwas von der vernünftigen Natur aus, ob diese nun bloss in mir selbst oder womöglich auch bei anderen Wesen vorhanden ist. Dieses schliesst nicht aus, dass die Formel, soweit sie sich auf *andere* Menschen als mich selbst bezieht, keine Anwendung erhalten kann, sofern nicht solche in der Erfahrung gegeben sind. Eine Pflicht gegen andere setzt nach Kant notwendig voraus, dass diese anderen in der Erfahrung gegeben seien[1]. Dieses ist nicht merkwürdiger, als dass die allgemeine Pflichtformel keine Anwendung finden kann, wenn nicht ein Begehrungsvermögen, auf das sie sich beziehen kann, in der Erfahrung gegeben ist. Dasselbe gilt von der dritten Formel.

144. Ein anderes Verhältnis aber tritt unleugbar ein, wenn *wir von der letzten Pflichtregel herabsteigen zu den besonderen Pflichtregeln,* die Kant in der Met. d. S. aufstellt und klassifiziert, wie z. B. der Wahrhaftigkeit, Liebe, Achtung u. s. w. Diese Regeln bilden offenbar das System empirischer Pflichtmaximen (moralischer »Begehrungen»), die von der reinen praktischen Vernunft als Sittengesetz konstituiert werden und daher die Sittenregeln sind, die bei der Anwendung der Sittengesetzformel behufs der Entscheidung, was im

[1] Siehe oben S. 376.

besonderen Falle Pflicht ist, vermitteln. Zu ihnen gelangt man nach Kants ausdrücklicher Behauptung dadurch, dass man das Prinzip der Pflicht auf die in der Erfahrung gegebene Menschennatur anwendet[1]. Ebenso ist es klar, dass man hier davon *auszugehen* hat, dass andere Menschen in der Erfahrung gegeben sind. Die Forderung z. B., die Glückseligkeit anderer zu befördern, wäre ein leeres Wort ohne Sinn, wenn nicht andere Menschen mit dem Bedürfnis nach Glückseligkeit gegeben wären. — Es ist aber zu beachten, dass, obwohl die speziellen Pflichtregeln bloss durch Anwendung der allgemeinen Pflichtregel auf einen in der Erfahrung gegebenen Inhalt erhalten werden, doch die solchermassen erhaltenen Regeln keineswegs irgend welche der bereits gegebenen sinnlichen Maximen sind. Alle gegebenen sinnlichen Maximen beziehen sich auf das Glückseligkeitsstreben. Und keine Glückseligkeitsmaximen können nach Kant Pflichten sein, wenn sie auch moralisch *erlaubt* sein können. Wir erkennen dieses klar, wenn wir die beiden Arten von Pflichten, die vollkommenen und die unvollkommenen, in Betracht ziehen. Alle vollkommenen Pflichten bestehen als Pflichten durch die Erkenntnis, dass die Glückseligkeitsmaximen, also die gegebenen Maximen, von der Rücksicht auf die Verpflichtung begrenzt werden müssen, sich selbst und andere als Zweck an sich zu betrachten. Keine unabhängig vom Sittengesetz gegebene Maxime enthält an sich selbst eine Rücksicht hierauf. Nehmen wir z. B. die Pflichtmaxime der Wahrhaftigkeit. In dieser liegt nicht nur die äussere Wahrhaftigkeit, sondern Wahrhaftigkeit aus Achtung vor mir selbst als Zweck an sich ist die geforderte Maxime u. s. w. Die unvollkommenen Pflichten, die sich auf positive Zwecke, eigene Vollkommenheit und anderer Glückseligkeit, beziehen, enthalten die Forderung eines Strebens, das unegoistisch, also unabhängig von der Erlangung eigener Glückseligkeit ist. — Im Zu-

[1] R. IX, S. 16 und K. d. pr. V., S. 7: "Denn die besondere Bestimmung der Pflichten als Menschenpflichten, um sie einzuteilen, ist nur möglich, wenn vorher das Subjekt dieser Bestimmung (der Mensch) nach der Beschaffenheit, mit der er wirklich ist . . . erkannt worden . . . Die Einteilung gehört hier zum System der Wissenschaft, nicht zum System der Kritik". Offenbar versteht hier Kant unter "System der Wissenschaft" die systematische Darstellung der Pflichten auf der Grundlage der in der "Kritik" dargestellten Prinzipien dafür, d. h. wie er sie später in der Met. d. S. giebt. (Vgl. oben S. 244 (1).) Vgl. Grundl., S. 6 oben und 33 Mitte.

sammenhang damit ist hier wieder daran zu erinnern, dass die Norm selbst, nach welcher die Beurteilung geschieht, rein apriorischer und intellektueller Natur ist, so dass das Rechte in erster Linie rein logisch entschieden wird. Die Erfahrung hat hier ihre Bedeutung bloss darin, dass durch sie das Material, auf das die Norm Anwendung findet, — die Menschennatur — bestimmt wird. Aber nachdem dieses festgestellt ist, geschieht die Beurteilung rein logisch. Wir haben hinsichtlich der allgemeinen Formel und der Weise, wie sie von Kant als kritisches Prinzip angewandt wird, nachgewiesen, dass die entgegengesetzte Behauptung auf einem schweren Missverständnis der Formel beruht[1].

Man hat gegen Kant *die Anmerkung* gerichtet, *er hätte, da er in der Met. d. S. zu einer Spezifikation der Pflichten übergeht, eine vollständige psychologische Erörterung der Menschennatur geben müssen*[2]. Diese Anmerkung scheint wohl ihre Berechtigung zu haben, um so mehr als Kant selbst die Notwendigkeit anerkennt, bei der Aufstellung des Systems der speziellen Pflichten auf die besondere Natur des *Menschen* Rücksicht zu nehmen. Jedoch müssen wir die Einschränkung beachten, die Kant an der oben[3] angeführten Stelle in der Kr. d. pr. V. hierbei macht, dass man nämlich nicht auf mehr Rücksicht zu nehmen brauche, als was dabei von ethischer Bedeutung sein könne. Es ist da klar, dass die Grundlage, von der Kant bei seinen Einteilungen ausgeht, die Annahme ist, dass der Mensch ein sinnliches und vernünftiges Wesen ist, und dass es andere Menschen giebt, die in natürlicher Verbindung mit mir selbst stehen, endlich, dass das Kennzeichnende für den Menschen als sinnliches und formal vernünftiges Wesen aus praktischem Gesichtspunkt das ist, dass er nach eigener Glückseligkeit strebt. Betrachten wir zuerst die beiden unvollkommenen Pflichten, die sich auf die beiden positiven Zwecke, eigene Vollkommenheit und anderer Glückseligkeit, beziehen, so sind sie offenbar danach bestimmt. Als *vernünftiges* Wesen hat der Mensch mit Rücksicht darauf, dass er eben in dieser seiner Eigenschaft Zweck an sich ist, für eigene Vollkommenheit zu wirken — Erhebung aus der Tierheit zur Vernünftigkeit und letzthin zu realer Vernünftigkeit. Als *sinnliches* und zugleich formal vernünftiges Wesen strebt er naturnotwendig nach Glückseligkeit. Mit Rücksicht auf die

---

[1] Siehe oben S. 322 ff. [2] *Hegler*, a. a. O., S. 271. [3] S. 598 (1).

Eigenschaft anderer Menschen, Zwecke an sich zu sein, hat er dieses Streben so einzuschränken, dass es auch mit einem Streben nach *anderer* Glückseligkeit verbunden wird. Kant meint nun offenbar, dass diese Zwecke mit Rücksicht auf die Eigenschaft des Menschen, ein sinnliches und vernünftiges Wesen zu sein und in natürlicher Verbindung mit anderen Menschen zu stehn, die einzig möglichen positiven Zwecke vom ethischen Gesichtspunkt aus sein können. Mit Rücksicht auf seine vernünftige Natur ist das Sittengesetz an und für sich positiv bestimmend, indem es die Autonomie als Zweck giebt, welcher Zweck, auf die vernünftige Natur des Menschen angewendet, seine Erhebung aus der Tierheit zur realen Vernünftigkeit ist. Dass Kant hierbei nicht auch die Vollkommenheit anderer aufnimmt, ist nun gewisslich ein Mangel. Er hängt aber keineswegs mit einem Mangel seiner Psychologie zusammen, sondern beruht auf einer einseitigen Betonung des höchsten Moments der eigenen Vollkommenheit — der realen Vernünftigkeit. Mit Bezug aber auf das Streben des Menschen als sinnlichen Wesens (Naturwesens) kann das Sittengesetz nur einschränkend sein. Daher kann ein positiver Zweck hier nur mittelbar aufgestellt werden: dadurch, dass die Einschränkung eine positive Aufnahme der sinnlichen Zwecke anderer — die Glückseligkeit anderer — in sich schliesst. — Betrachten wir nun weiter die vollkommenen Pflichten oder solche, die nur die Forderung der Einschränkung in der Anwendung der Mittel für die Erreichung eines Zwecks mit Rücksicht auf die Verpflichtung, sich selbst oder andere niemals *bloss* als Mittel zu gebrauchen, in sich schliessen, so ist klar, dass das Vorhandensein derselben zunächst von der Eigenschaft des Menschen abhängig ist, dass er, trotzdem er unter dem Gesetz steht, doch ein sinnliches Wesen ist, das nach Glückseligkeit strebt. Mit Bezug auf dieses Streben muss das Sittengesetz zunächst als den Gebrauch von Mitteln einschränkend auftreten. Die Einteilung derselben in vollkommene Pflichten gegen mich selbst — innere Rechtspflichten — und in solche gegen andere — Achtungspflichten — bezieht sich auf das Faktum der Wirklichkeit anderer Personen in der Erfahrung des Menschen. Schliesslich ist zu beachten, dass die Einteilung der vollkommenen Pflichten gegen mich selbst mit Hinsicht auf die beiden Seiten des Menschen, Sinnlichkeit und Vernunft,

oder, wie Kant es ausdrückt: den Menschen als animalisches (physisches) und als moralisches Wesen[1], vorgenommen ist.

Prüfen wir nun die allgemeine Grundlage, auf welcher Kant seine Einteilung gemacht hat, so kann nichts anders gesagt werden, als dass jede ausführlichere psychologische Untersuchung von Kants Gesichtspunkt aus als überflüssig hierbei angesehen werden muss. Dass der Mensch ein *vernünftiges* Wesen ist, ist eine natürliche Voraussetzung für seine ethische Behandlung. Dass er zugleich ein sinnliches Wesen oder Naturwesen ist, folgt schon daraus, dass er überhaupt zur Natur oder Erfahrung gehört. Dass seine Sinnlichkeit aus praktischem Gesichtspunkt ein Streben nach Glückseligkeit in sich schliesst, kann von dem praktischen Gesichtspunkt aus überhaupt nicht als ein spezieller aus der Erfahrung geholter Satz betrachtet werden. Wie wir oben gesehen, betrachtet Kant diesen Satz als *notwendig*. Wir haben auch angedeutet, wo der tiefste Grund für diese seine Ansicht zu finden ist[2]. Dass ferner das ganze Wesen des Menschen durch die beiden Bestimmungen Sinnlichkeit und Vernunft erschöpft ist, versteht sich von selbst. Was nun endlich den dritten Grundsatz betrifft, dass es andere Menschen giebt, die in natürlicher Verbindung mit mir selbst stehen, so ist dies nun allerdings ein spezieller Erfahrungssatz, aber doch kein solcher, zu dessen Konstatierung eine besondere psychologische Untersuchung erforderlich ist.

Dagegen wird Kant unleugbar von der erwähnten Anmerkung getroffen, sobald er eine nähere Bestimmung der besonderen Pflichten innerhalb des angegebenen Rahmens ausführt, wenn er z. B. die vollkommenen Pflichten gegen mich selbst als moralisches Wesen in die Negationen von Lüge, Geiz und Hochmut einteilt[3]. Dazu wäre wohl eine besondere psychologische Untersuchung erforderlich gewesen. Nicht allerdings, als wenn bei Abwesenheit derselben eine Verwechselung zwischen recht und unrecht entstehen könnte. Was recht oder unrecht ist, wird nämlich a priori entschieden. Dass Lügenhaftigkeit z. B. ein Unrecht ist, wird a priori erkannt, indem sie die Würdigkeit des Menschen als Zweck an sich herabsetzt. Daher wird auch a priori erkannt, dass Wahrhaftigkeit als Negation der Lügenhaftigkeit Pflicht ist. Um aber zu entscheiden, ob eine bestimmte spezielle Pflicht *An-*

[1] R. IX, S. 270. [2] Siehe oben S. 498 (1). [3] R. IX, S. 271.

wendbarkeit auf den Menschen hat, ist notwendig eine psychologische Untersuchung seiner Natur erforderlich. Es könnte z. B. die Menschennatur so beschaffen sein, dass Lügenhaftigkeit ihr vollkommen fremd wäre, von der er sich daher keinen Begriff machen könnte. Es ist klar, dass unter solchen Verhältnissen auch der Begriff Wahrhaftigkeit jeder Realität für ihn entbehren und die darauf bezügliche Pflichtregel keine Anwendung haben würde. Erst die psychologische Thatsache, dass die Lügenhaftigkeit der Menschennatur nicht fremd ist, giebt der Pflicht zur Wahrhaftigkeit als einer Negation dieser möglichen Sinnesrichtung Anwendung und Bedeutung für den Menschen. Im übrigen ist es klar, dass zur Erkenntnis der Vollständigkeit der gegebenen speziellen Pflichteinteilungen natürlich eine nähere psychologische Erörterung notwendig gewesen wäre.

145. *Die spezielle Pflichtregel wird nun zur Beurteilung des besonderen Falles angewendet.* Es ist klar, dass auch hierzu Erfahrung erforderlich ist, nämlich zur Beurteilung der vorliegenden Umstände. Gleichwie aber die speziellen Pflichtregeln durch eine rein logische Untersuchung gewonnen wurden, in welcher die intellektuelle ursprüngliche Regel auf die gegebene Menschennatur angewendet wird, so wird auch der besondere Fall durch eine von aller Erfahrung unabhängige Subsumption des besonderen Falles unter die spezielle Pflichtregel beurteilt. Die moralische Beurteilung geschieht also durchaus unabhängig von der Erfahrung, insofern als eine rein intellektuelle Regel erst auf die gegebene Menschennatur und vermittelst der so gewonnenen speziellen Pflichtregel auf den besonderen Fall angewendet wird.

Bei der Beurteilung des besonderen Falles aus moralischem Gesichtspunkt ist nun ein Konflikt zwischen verschiedenen Pflichtregeln möglich[1]. Dabei gilt die Regel, dass die stärkst verpflichtende Regel die bestimmende sein soll[2]. Dass die vollkommenen Pflichten oder die Regeln, die diese bestimmen, im allgemeinen »stärkst verpflichtend» sind, ist klar. Wie aber im übrigen das Abwägen der einen gegen die andere vor sich gehn soll, dafür scheint Kant, wor-

[1] Natürlich ist ein Konflikt nur möglich zwischen abstrakten Pflichtregeln, nicht zwischen konkreten Pflichten, welch letzteres ein Widerspruch wäre. Siehe hierüber Met. d. S., R. IX, S. 25—26.

[2] A. a. O.

auf oben schon hingewiesen[1], keine objektive Norm anzunehmen. Die rechte Lösung liegt in der Entscheidung des Gewissens. Dass das Gewissen gepflegt oder richtiger die Aufmerksamkeit auf seine Entscheidung geschärft werden kann und soll, ist bereits erwähnt worden[2].

146. Es ist wohl zu vermuten, dass Kants Theorie von der moralischen Beurteilung, die von einer rein intellektuellen Regel ausgeht und auf rein logischem Wege zur Bestimmung eines gegebenen sinnlichen Inhalts fortgeht, in dieser Form *Anlass zu einer oft vorkommenden irrtümlichen Auffassung der Kantischen Lehre vom Sittengesetz* gegeben hat. Man fasst nämlich dieses Gesetz als eine abstrakte im psychologischen Bewusstsein liegende Form auf, die eines sinnlichen Inhalts bedarf, um zur Anwendung zu kommen und Realität zu erhalten. Die entsprechende Auffassung auf dem theoretischen Gebiet ist, dass die Kategorien leere Formen des psychologischen Verstandes sind, die empirischer Anschauungen zum Inhalt bedürfen. Nun ist es ja ganz klar, dass für das psychologische Bewusstsein, dessen Inhalt ja immer sensibel ist, das Sittengesetz nur als eine abstrakte Form gegeben sein kann. Die moralische Beurteilung muss dann auch als ein psychologischer Akt von einer abstrakten ethischen Formel ausgehn und diese auf den sinnlichen Inhalt anwenden. Auf gleiche Weise ist, theoretisch gesehen, für das psychologische Bewusstsein die sinnliche Anschauung das Reale, die Kategorie eine abstrakte Form, während die Anschauungen die diese Form ausfüllende Realität bezeichnen. *Hinter* der empirischen moralischen Beurteilung aber liegt die reine praktische Vernunft, die unabhängig von allem gegebenen sinnlichen Inhalt in dem Begehrungsvermögen durch die Freiheitskategorie etwas als *objektiv gut* konstituiert[3]. Dass das moralisch Gute ein objektives von der reinen praktischen Vernunft konstituiertes Gutes ist und mithin durch die subjektive moralische Beurteilung als solche nicht die Bedeutung der Pflicht erhält, ist ein Fundamentalsatz in Kants Ethik, für dessen von ihm angenommene Richtigkeit jeder Beweis überflüssig ist. Indem die empirische moralische Beurteilung in dem Selbstbewusstsein der reinen praktischen Vernunft und damit als von der reinen Vernunft

[1] Siehe oben S. 588—589. [2] Siehe oben S. 581.

[3] Siehe die Erörterung über die Freiheitskategorien in der Kr. d. pr. V.

als praktischer durchaus konstituiert gegeben, ist auch die bestimmte Handlung als *objektiv*, nur durch die reine Vernunft, gut gegeben. Die Abhängigkeit der Beurteilung von der Erfahrung rücksichtlich der Notwendigkeit, dorther das Material zu holen, ist nur ein Ausdruck der formalen Eigenschaft derselben, aus einem gewissen Gesichtspunkt ein empirischer (dem inneren Sinne gegebener) Akt zu sein. Gleichwie das Sittengesetz praktisch sich bei dem sinnlichen Begehrungsvermögen geltend machen muss und dadurch in dem Gefühl der Achtung eine praktisch empirische Seite erhält, so muss es auch theoretisch empirisch als eine abstrakte Regel für die empirische Beurteilung auftreten. Beides ist notwendig, damit das Sittengesetz immanent sei. Sowohl das Gefühl wie die Beurteilung offenbaren indessen als für die reine praktische Vernunft gegeben einen rein intellektuellen Grund. Dass in der Beurteilung der Fortgang durch reines Denken geschieht, obwohl das Material in der Erfahrung gegeben sein muss, ist hiervon ein subjektiver Ausdruck.

KANTS ETHIK.

II.

SYNTHETISCH REGRESSIVER TEIL.

1. Wir haben im vorhergehenden Teil den kategorischen Imperativ als einen synthetischen praktischen Satz a priori dargestellt, in welchem der Wille als Wille mit dem Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit als unbedingtem Bestimmungsgrund verbunden wird. Dabei stellten wir diese Verbindung als Faktum mit praktischer Realität dar. Sie hat nämlich Realität in dem reinen Willen, den das Bewusstsein derselben in sich schliesst, soweit es als Gesetz ein moralisches Interesse konstituiert. Ferner haben wir untersucht, was im Prinzip der Gesetzmässigkeit es ist, das es zum unbedingten Bestimmungsgrund für den Willen als Willen macht — nämlich das Prinzip der Autonomie. Die Autonomie macht den Willen zum Zweck an sich und erhebt ihn auf den Standpunkt des alle Werte selbst bestimmenden Gesetzes. Ist nun die unbedingte Bestimmtheit des Willens durch das Prinzip der Gesetzmässigkeit Autonomie, so ist klar, dass der Wille als Wille es zum unbedingten Bestimmungsgrund wegen der *Autonomie* hat, die die Bestimmtheit davon in sich schliesst. Also ist im Vorhergehenden das Prinzip der Pflicht insofern erörtert, als gezeigt worden ist, dass die faktische Verbindung zwischen dem Willen als Willen und dem Prinzip der Gesetzmässigkeit ihren Grund in der Autonomie hat, die die Bestimmtheit des Willens durch das Prinzip in sich schliesst. Damit ist aber nicht erörtert worden, wie dann *die Autonomie selbst überhaupt für den Willen möglich ist*, also auch nicht wie die Autonomie, die in dem moralischen Interesse faktisch gegeben ist und die dem Begriff der Sittlichkeit Realität giebt, möglich ist. Man hat hierbei zu beachten, dass der Autonomiebegriff an und für sich aus logischem Gesichtspunkt keine Schwierigkeiten bietet. Er ist nämlich der Begriff einer von der reinen Vernunft durch ihre Idee von allgemeiner Gesetzmässigkeit

durchweg konstituierten Kausalität. Da die Kausalität an und für sich ein reiner Begriff ist, kann hierin nichts Widersprechendes liegen, wenn auch der Gedanke, da die Kategorien ohne Anschauung leere Gedankenformen sind, jeder objektiven Bedeutung ermangelt. Die Frage aber ist die, wie dieser Gedanke Bedeutung haben kann für einen beliebigen Willen, besonders für den uns gegebenen, der eine *natürliche* Kausalität durch Vorstellung ist. Wie kann der Begriff der Autonomie hier bestimmend sein? Müssen hier nicht die Bestimmungsgründe notwendig sinnlicher Natur sein und das Bestimmen nach Naturgesetzen geschehen? Der dritte Teil der Grundlegung, der zur Überschrift hat: *Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft,* behandelt eben diese Frage. Wir folgen nun in Übereinstimmung mit dem Plan der Arbeit dieser Darstellung, dabei zu entsprechenden Untersuchungen in anderen Schriften abschweifend, je nachdem Anlass dazu vorhanden ist.

2. Kant beginnt hier seine Darlegung mit der Behauptung, dass die Freiheit der Schlüssel zur Autonomie des Willens sei, und erörtert deshalb zunächst den *Begriff der Freiheit.* Der *Wille* ist »eine Art von Kausalität lebendiger Wesen, sofern sie vernünftig sind», und *Freiheit* ist die Eigenschaft dieser Kausalität, »da sie unabhängig von fremden sie *bestimmenden* Ursachen wirkend sein kann, so wie *Naturnotwendigkeit* die Eigenschaft der Kausalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluss fremder Ursachen zur Thätigkeit bestimmt zu werden.» Aus dem vom Begriff des Willens oben[1] Gesagten und aus dem nachfolgenden Abschnitt in der Grundl. geht hervor, dass es sich hier um eine *Vernunfts*kausalität handelt. Aus dem Ausdruck »wirkend sein kann», auf die freie Kausalität, und dem Ausdruck »zur Thätigkeit bestimmt werden», auf die naturnotwendige bezogen, scheint sich zu ergeben, dass unter »Kausalität» hier ein gewisses *Vermögen* der Thätigkeit verstanden wird. Das steht ja auch im Einklang mit der vorher in der Grundl. vorkommenden Definition für den Willen: *Vermögen,* nach der Vorstellung der Gesetze zu handeln[2]. Die Freiheit als Eigenschaft der fraglichen Kausalität, besteht dann darin, dass die Vernunft unabhängig von fremden Ursachen wirksam sein, d. h. dass sie durch sich selbst wirksam sein kann. Da der em-

[1] S. 270. [2] S. 34.

pirisch bedingten praktischen Vernunft nicht vollständige Freiheit zugeschrieben werden kann, weil ihre Kausalität als von einer vorhergehenden, wenn auch nicht notwendig bestimmenden Willensrichtung bedingt angesehen werden muss, so handelt es sich hier offenbar um eine Kausalität der *reinen*, über alle empirischen Bestimmungsgründe erhabenen Vernunft.

Es heisst weiter, dass die gegebene Erklärung der Freiheit negativ ist. Aus ihr aber fliesst ein positiver Begriff der Freiheit, der um so fruchtbarer ist. »Da der Begriff einer Kausalität den von den *Gesetzen* bei sich führt, nach welchen durch etwas, was wir Ursache nennen, etwas anderes, nämlich die Folge gesetzt werden muss; so ist die Freiheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gesetzlos, sondern muss vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art, sein; denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding.» Der freie Wille muss ein *Gesetz* für seine Wirksamkeit haben. Eine gesetzlose Wirksamkeit ist ein Unding. »Die Naturnotwendigkeit war eine Heteronomie der wirkenden Ursachen; denn jede Wirkung war nur nach dem Gesetze möglich, dass etwas anderes die wirkende Ursache zur Kausalität bestimmte; was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein, als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein.» Eine Naturursache wird zur Wirksamkeit bestimmt durch vorhergehende Ursachen. Das Gesetz der Wirksamkeit ist also hinsichtlich seiner Realität abhängig von vorhergehenden Ursachen, was Heteronomie ergiebt. Da nun auf dem Gebiete der Freiheit die Vernunftsursache sich selbst zur Wirksamkeit bestimmt, so kann auch das Gesetz nichts anderes als der Wille selbst in seiner Wirksamkeit sein. Jedes andere Gesetz würde die Wirksamkeit von fremden Ursachen abhängig machen. Die Wirksamkeit des freien Willens ist also eine Wirksamkeit der Vernunft, wo die Ursache als solche selbst Gesetz und die Freiheit des Willens seine Eigenschaft ist, selbst Gesetz seiner Wirksamkeit zu sein. Aus früheren Erörterungen des Autonomiebegriffs wissen wir, dass das *Selbst* des Willens oder die Vernunft, die als Ursache selbst Gesetz ihrer Thätigkeit ist, nichts anderes als die Idee allgemeiner Gesetzmässigkeit ist. Dieses Prinzip ist indessen selbstbestimmend nur durch die Idee der Autonomie, die hierin eingeschlossen ist[1].

[1] Siehe oben S. 369 f.

Es ist hier zu beachten, dass die Gesetzesbestimmtheit des freien Willens nicht bedeutet, dass er eine bestimmte *Natur* besässe, die ihn *zwänge,* auf eine bestimmte Weise thätig zu sein. Dieses würde eben Heteronomie bedeuten. Denn wenn auch diese Natur das Wesen des freien Willens ausmachte, würde sie etwas anderes sein als der freie Wille *in* seiner Wirksamkeit und in dem Begriff diesem als sein bestimmendes Prinzip vorausgehn. Autonomie aber bedeutet, dass der Wille *in* seiner Wirksamkeit und nichts anderes ihr Gesetz ist. Die Gesetzesbestimmtheit des freien Willens bedeutet zwar, dass jede freie Wirksamkeit desselben gesetzesbestimmt ist mit dem wirksamen Willen selbst als Gesetz, die Wirksamkeit selbst aber ist eben damit vollkommen frei — hat ihren Grund in nichts anderem als dem wirksamen Willen als solchem, sei es auch des Willens eigenes Wesen. Das liegt übrigens schon in der Definition der negativen Freiheit: Eigenschaft der Vernunftskausalität, »da sie unabhängig von fremden Ursachen . . . wirkend sein kann». Das besagt ja, dass der freie Wille nicht notwendig wirksam sein muss als freier Wille. Darauf deutet auch der Ausdruck hin, den Kant später in der Grundl. von der Freiheit anwendet: »Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt»[1]. Das bedeutet wohl nichts anderes als *Macht* zur Wirksamkeit, unabhängig von fremden Ursachen. Wie sollte man auch sonst verstehen können, dass in der Fortsetzung der von uns behandelten Stelle die Eigenschaft des Willens, in all seiner Wirksamkeit sich selbst Gesetz zu sein, die Bedeutung eines *Handlungsprinzips* erhält, das *objektiv* für den freien Willen gilt. »Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Prinzip, nach keiner andern Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. Dies ist aber gerade die Formel des kategorischen Imperativs und das Prinzip der Sittlichkeit; also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei.» Wäre es Kants Meinung gewesen, dass der freie Wille als frei und damit autonom notwendig wirksam sein muss, so hätte er unmöglich aus dem Prinzip der Autonomie den kategorischen Imperativ herleiten und von dem freien Willen die Bestimmung »ein Wille *unter* sittlichen Gesetzen» aussagen können.

[1] S. 82 und 84.

Wie kommt dann aber Kant zu einer *Herleitung des kategorischen Imperativs* aus dem oben über das Verhältnis der Autonomie zur Freiheit Gesagten? Die Beantwortung dieser Frage führt uns zur Beobachtung noch einer Sache, die in dem oben Referierten enthalten ist. Wenn jede freie Wirksamkeit ihrem positiven Charakter nach Autonomie ist, so ist es auch klar, dass die Autonomie in dem Begriff dem freien *Vermögen* als sein innerstes Wesen *vorausgeht*. D. h. die Vernunft ist freier Wille erst durch eine im Begriff vorhergehende wirkliche Autonomie. Ist aber Autonomie das Wesen des freien Willens, so ist auch Autonomie das unbedingt Gute für ihn. Wenn der empirische Wille frei sein würde, d. h. die reine Vernunft als freies Vermögen in ihm immanent wäre, würde es möglich sein, dass er der Sinnlichkeit nachgäbe und in Streit mit dem Autonomieprinzip käme: dies trotzdem das Handeln unter der *Macht* des freien Vermögens stände. Dann wird aus dem Autonomieprinzip ein kategorischer Imperativ. Dass die Autonomie, trotzdem sie das Wesen des freien Willens ist, nicht als ein Naturgesetz wirkt, beruht auf ihrem Begriff selbst, in welchem liegt, dass bloss der Wille *in* seiner Wirksamkeit, nicht ein dieser vorausgehendes Gesetz, Gesetz der freien Wirksamkeit ist. Daraus folgt ja, dass die Autonomie, die im Begriffe dem freien Vermögen *vorausgeht*, sein Gesetz nicht anders sein kann als so, dass es für es als unbedingt gut feststeht, eine Wirksamkeit auszuüben, in welcher es selbst *als* wirksam Gesetz ist. Und wenn das freie Vermögen im empirischen Willen immanent ist, entsteht daraus ein kategorischer Imperativ. Ausserdem ist zu beachten, dass die ursprüngliche Autonomie selbst freies *Vermögen* ist. Denn Autonomie ist zwar selbstbestimmte Thätigkeit, während der freie Wille bloss Macht zu einer solchen hat. Aber eben in dem Begriff der Autonomie liegt, dass sie ein *Vermögen* weiterer selbstbestimmter Thätigkeit mit sich führt. — Was wir eben von Kants Herleitung des kategorischen Imperativs aus der Freiheit gesagt haben, können wir auf die Darstellung im vorhergehenden Teil dieser Schrift stützen. Wir haben dort zu zeigen versucht, dass es die im moralischen Interesse wirklich gegebene Autonomie ist, die dem Sittengesetz und damit der Freiheitsidee Realität giebt. Aber auch die Darstellung hier im dritten Teil der Grundl. bestätigt es. Nehmen wir zunächst die Äusserung, eigene Gesetzgebung und

Freiheit seien Wechselbegriffe[1], so ist es unleugbar schwer, dem nur die Bedeutung beizulegen, freie Wirksamkeit und Autonomie seien dasselbe. Es liegt darin wohl auch ausgedrückt, dass Autonomie das Wesen des freien *Vermögens* ist, und dass umgekehrt Autonomie stets ein freies Vermögen (zu weiterer Autonomie) mit sich führt. Ferner aber ergiebt sich dasselbe auch aus dem ganzen folgenden Räsonnement, in welchem Kant die Verpflichtung daraus herleitet, dass der freie zur intelligiblen Welt gehörige Wille autonom und diese Welt für die Phänomenwelt gesetzgebend ist. Besonders liegt das ja in dem angeführten Beispiel von dem Verbrecher, der durch die Freiheitsidee in Gedanken sich in eine intelligible Welt versetzt, wo er einen absolut guten Willen hat[2].

Nach der hier gegebenen Darstellung wäre die Bedeutung der eben behandelten schwerverständlichen Stelle in der Grundl. folgende: freier Wille ist ein *Vermögen* der Vernunft, unabhängig von allen fremden Ursachen wirkende Ursache zu sein. Ob er das ist oder nicht, hängt bloss von dem Vernunftsvermögen selbst ab. *Wenn* er es aber ist, so ist er darin autonom. Autonomie und freie *Wirksamkeit* ist dasselbe. Damit ist auch gesagt, dass der freie Wille, als *Vermögen*, durch eine im Begriff vorausgehende Autonomie vorhanden ist, welche Autonomie also das Wesen der Freiheit ist. Da die Thätigkeit des freien Willens niemals von aussen her bestimmt werden kann, ist die Autonomie als Wesen des Willens nur insofern sein Gesetz, als es als unbedingt gut für ihn feststeht, autonom wirkend zu sein. Und wenn er trotz seiner Freiheit empirisch ist, da die negativ freie Unwirksamkeit des freien Vermögens die Form einer Nachgabe für ein der Autonomie entgegengesetztes Prinzip, die Sinnlichkeit, hat, so wird die Idee des unbedingten Wertes der Autonomie ein kategorischer Imperativ.

3. Nun hat man jedoch, die aus der Grundl. referierte Stelle missverstehend, behauptet, *Kant gäbe hier eine andere Freiheitslehre als in anderen Schriften*, indem er hier die Freiheit auf das, was man die spezifisch *sittliche* Freiheit nennt, einschränke[3]. Obwohl ein volles Verständnis

---

[1] S. 79. [2] S. 83 ff.

[3] *Zange,* Über das Fundament der Ethik, S. 119; *Gerhard,* Kants Lehre von der Freiheit, S. 16—17; *Boström,* Kritische Darstellung der Kantischen Freiheitslehre, S. 24—25; *W. Mengel,* Kants Begründung der Religion, S. 51; Miss-

nicht möglich ist, bevor wir Kants Freiheitslehre in diesen anderen Schriften behandelt haben, dürfte es sich empfehlen, schon hier zu untersuchen, wie es sich hiermit verhält. Man pflegt ausser der schon behandelten Stelle anzuführen, dass Kant in der Grundl. Freiheit und Autonomie als Wechselbegriffe setzt, und dass er an einer Stelle sagt, wenn ein Wille *ganz* der intelligiblen Welt angehörte, »würden alle seine Handlungen dem Prinzip der Autonomie gemäss sein«[1]. Was das erstere aber anlangt, so braucht man dem keine andere Bedeutung beizulegen, als wie oben dargelegt worden ist, dass nämlich die Autonomie das Wesen der Freiheit ist, und dass sie ein freies Vermögen mit sich führt. Im übrigen ist hierbei Folgendes zu beachten. Wenn wir mit der Freiheit die Möglichkeit eines Handelns verbinden, das von einem der Autonomie entgegengesetzten Prinzip bestimmt ist, so ist damit nicht gesagt, dass diese Möglichkeit zum *Wesen* der Freiheit gehört. Bei einem göttlichen Wesen, das keine niederen Seiten mit seiner freien Vernunftskausalität verknüpft hat, ist sie nicht vorhanden. Ausserdem ist auch nicht das unsittliche Handeln bei dem sinnlich vernünftigen Willen ein *Ausdruck* oder eine Folge seiner Freiheit. Wenn das freie Vermögen bei dem empirischen Willen der Sinnlichkeit nachgiebt, so ist das nicht ein Ausdruck für seine Freiheit. Ein Ausdruck dafür ist natürlich nur die Autonomie. Es handelt sich hier aber um eine Möglichkeit, die unter gewissen Verhältnissen sich mit der Freiheit *verträgt*. Wenn ein Wille frei, ausserdem aber mit Sinnlichkeit behaftet ist, so kann es geschehn, dass er, ohne dazu von dieser genötigt zu werden, die Handlung davon bestimmen lässt. Denn ist er frei, d. h. hat er das Vermögen, unabhängig von aller Sinnlichkeit sich zu bestimmen, so ist damit nicht eine *Natur* des Willens gegeben, die ein solches Bestimmen notwendig macht. — Die zweite von den betreffenden Forschern angeführte Stelle steht in voller Übereinstimmung mit der von uns vertretenen Ansicht. Natürlich kann von dem Prinzip der Autonomie widerstreitenden Handlungen nur dann die Rede sein, wenn andere mögliche Bestimmungsgründe vorhanden sind,

---

verständnis auch bei *Cohen,* Kants Begründung der Ethik, S. 208, und *Perry,* The abstract Freedom of Kant, The philosophical Review, Nov. 1900, S. 644.

[1] S. 83.

d. h. nur wenn der freie Wille auch eine Seite hat, wodurch er der Sinnenwelt angehört.

Indessen können wir, auch von der obigen Darstellung abgesehen, bestimmte *Beweise* dafür anführen, dass Kant auch in der Grundl. im Ganzen mit dem Freiheitsbegriff die *Möglichkeit* einer dem Gesetz widerstreitenden Handlungsweise vereint.

1:o. In dem nächsten Abschnitt der Grundl.[1] sucht Kant zu zeigen, dass der Wille eines vernünftigen Wesens immer unter der Idee seiner Freiheit handeln muss. Man beachte nun, dass Kant das Handeln unter der *Idee* der Freiheit wirklicher Freiheit aus praktischem Gesichtspunkt deshalb gleichstellt, weil, wenn ich mich als frei denke, dieselben Gesetze für mich *gelten,* als wenn ich wirklich frei wäre. Dieses »gelten» ist natürlich dasselbe wie »praktische objektive Giltigkeit besitzen», nicht aber dasselbe wie »wirklich bestimmen». Übrigens wird in der Anmerkung der Ausdruck gebraucht: »dieselben Gesetze . . ., die ein Wesen, das wirklich frei wäre, *verbinden* würden». Hinzugefügt kann werden, dass Kant weiter unten mit offenbarer Hindeutung auf den fraglichen Abschnitt sagt, es sei notwendig für ein vernünftiges Wesen, in der Idee die Freiheit »allen seinen *willkürlichen* Handlungen» zu Grunde zu legen[2]. Das Wort »willkürlich» würde wohl kaum passen, wenn es sich um notwendig sittliche Handlungen handelte. Eine Parallele erbieten auch die Worte, in denen Kant die beiden Weisen darstellt, wie der Mensch sich selbst als handelnd betrachten muss. Er muss sich einerseits als in Besitz einer freien Vernunftskausalität und damit als intelligibles Dasein denken. »Von der anderen Seite ist er sich seiner doch auch als eines Stücks der Sinnenwelt bewusst, in welcher seine Handlungen als blosse Erscheinungen jener Kausalität angetroffen werden»[3]. Dass alle seine Handlungen, sofern er empirisches Wesen ist, moralisch gut wären, kann nicht Kant meinen. Nichtsdestoweniger aber sagt er von ihnen, sie seien als *Erscheinungen* seiner freien Kausalität zu betrachten. Dieses kann nur so verstanden werden, dass alle seine empirischen Handlungen, wenn sie nicht positiv aus der freien Kausalität hervorgehen, indirekt ihren Grund darin haben, weil sie unter allen Umständen die *Macht* hat, das empirische Handeln zu bestimmen.

2:o. Es heisst, dass der Mensch seine Neigungen »nicht

[1] S. 76. [2] S. 92. [3] S. 83.

verantwortet und seinem eigentlichen Selbst zuschreibt, »wohl aber die Nachsicht, die er gegen sie tragen möchte, wenn er ihnen, zum Nachteil der Vernunftgesetze des Willens, Einfluss auf seine Maximen einräumte»[1].

3:o. Wäre die behandelte Auffassung der Kantischen Freiheitslehre in der Grundl. die richtige, so wäre das Sollen eigentlich auf einen unfreien Willen zu beziehen. Auf den Willen als freien bezogen, würde kein Sollen passen. Er stände ja auch von selbst notwendig in Übereinstimmung mit dem Sittengesetz. Dass diese Konsequenz eine deduktio in absurdum ist, ist klar. In dem Folgenden werden wir nun auch zu zeigen suchen, dass in der Grundl. das verpflichtete Subjekt zwar der phänomenale Wille ist, jedoch nur sofern die reine Vernunftskausalität in ihm immanent ist.

4:o. Dass die Freiheitslehre der Grundl. richtig dargestellt ist, wird auch durch eine offenbare Parallelstelle zu der von uns zuerst behandelten Stelle der Grundl. bestätigt. Wir finden sie in der Kr. d. pr. V., Hauptst. 1, § 6, Aufgabe II. »Vorausgesetzt, dass ein Wille frei sei, das Gesetz zu finden, welches ihn allein notwendig zu bestimmen tauglich ist.» Da der freie Wille, »als von empirischen . . . Bedingungen unabhängig, dennoch bestimmbar sein muss, so muss ein freier Wille, unabhängig von der *Materie* des Gesetzes, dennoch einen Bestimmungsgrund in dem Gesetze antreffen . . . Also ist die gesetzgebende Form, sofern sie in der Maxime enthalten ist, das Einzige, was einen Bestimmungsgrund des freien Willens ausmachen kann». Hier wird ja auch davon gesprochen, dass ein freier Wille nicht anders bestimmt werden kann als durch das Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit, weil ein solcher Wille von empirischen Bedingungen unabhängig ist. Dass hiermit nun jedoch nicht gemeint ist, dass der freie Wille unter allen Umständen sittlicher Wille ist, steht unzweifelhaft fest. Schon in der gleich darauf folgenden Anmerkung wird von der Freiheit als einem blossen *Vermögen* gesprochen, einer blossen *Möglichkeit,* sich über sinnliche Bestimmungsgründe zu erheben, welcher Möglichkeit jedermann durch das Sollen sich bewusst wird[2]. Im übrigen wird es ja von niemand bestritten, dass Kant in der Kr. d. pr. V. auch das Böse auf die Freiheit bezieht. Was kann dann das hier von der Notwendigkeit des Bestimmungsgrundes für einen freien Wil-

[1] S. 88. [2] S. 36.

len Gesagte anderes bedeuten, als dass der freie Wille, *wenn* er überhaupt sich *als* freier Wille bestimmt, das Prinzip der Gesetzmässigkeit als unbedingten Bestimmungsgrund haben muss? Giebt er der Sinnlichkeit nach, so hängt dies von keiner äusseren Nötigung ab. — Der Parallelismus mit der Stelle in der Grundl. wird klarer, wenn wir sehen, dass Kant unmittelbar nach § 7 ohne weiteres »das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft: Handle so u. s. w.» aufstellt, mithin dieses als aus dem Wechselverhältnis zwischen der Freiheit und der Bestimmtheit durch das Prinzip der Gesetzmässigkeit folgend betrachtet — ganz wie in der Grundl. (Dass mit dem aufgestellten Gesetz das Prinzip auch eines freien Willens, der mit demselben in Streit kommen *kann*, gemeint ist, ergiebt sich direkt aus der Anmerkung: »Hier aber sagt die Regel: man solle schlechthin auf gewisse Weise verfahren»[1]).

4. Wir gehen nun weiter, der Darstellung der Grundl. folgend. Kant sagt[2], dass man aus der Freiheit den kategorischen Imperativ ableiten kann. Jedoch ist dieser in jedem Fall ein *synthetischer* Satz. Was das bedeutet, ist oben behandelt worden[3]. Wir haben daher das Dritte zu suchen, das Subjekt und Prädikat verbinden kann. Vielleicht, dass uns der Freiheitsbegriff dieses Dritte giebt. *In welchem Sinne wird hier das Dritte gesucht?* Es ist zu beachten, dass wir schon im vorhergehenden Teil ein Drittes nachgewiesen haben, das Subjekt und Prädikat verbindet, als wir zeigten, dass der Imperativ nach Kant ein Faktum für die reine praktische Vernunft ist. Das Dritte war da der reine Wille, der in dem von der Sittlichkeitsidee bewirkten moralischen Interesse gegeben ist[4]. Nun suchen wir hier wieder »das Dritte». Das deutet darauf hin, dass der Gesichtspunkt hier ein anderer ist. Wir haben auch schon angedeutet, dass es sich in dem dritten Teil der Grundl. um die Möglichkeit des kategorischen Imperativs aus logischem Gesichtspunkt handelt. D. h. die Frage ist die: wie ist das *Denken*, das der Imperativ enthält, an und für sich betrachtet, möglich?

Um den Unterschied in den Gesichtspunkten völlig klar zu stellen, dürfte es sich empfehlen, die fragliche Untersuchung mit der Erörterung der Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori in der theoretischen Erkenntnis zu vergleichen. Kant zieht selbst in der Grundl. die letzteren zum Ver-

[1] A. a. O. [2] S. 75. [3] S. 236 f. [4] Siehe oben S. 241.

gleich heran[1]. Wir wissen ja, dass Kant die Giltigkeit dieser Urteile erklären will, indem er zeigt, dass sie sich auf die Bedingungen der Erfahrung beziehen. Die Erfahrung ist ihrem Begriff nach selbst ein Hinausgehn über die Vorstellung zu ihrem Gegenstande als etwas an und für sich Bestehendem[2]. Das Hauptgewicht fällt da zur Lösung des Problems der Erörterung zu, wie diese Synthese möglich ist. Diese Frage aber ist nach Kant von zwei Gesichtspunkten aus anzusehn — von einem real anschaulichen und einem formal logischen. Wenn nicht wirkliche Objekte auf eine unmittelbare (anschauliche) Weise uns gegeben wären, würden die transszendentalen Bedingungen der Erfahrung für uns jeder fassbaren Bedeutung entbehren[3]. Die Erfahrung ist also ein aus tieferem Erkenntnisgrunde unableitbares Faktum. Auf der andern Seite hat man diese transszendentalen Bedingungen als das logische Konstituens im Begriff der Erfahrung — »einer möglichen Erfahrung» — in Betracht zu ziehen. Das Hinausgehn über die Vorstellung zu ihrem Gegenstande ist, logisch gesehen, ein Verstandesakt, in welchem die Begriffe des Verstandes zu den Anschauungen »hinzukommen» und diese damit in der Einheit des Bewusstseins verbunden werden. Betrachtet man nun die hier vorliegende Untersuchung der Giltigkeit des kategorischen Imperativs, der ja ein Hinausgehn über den Begriff des Willens zu einem unbedingten Bestimmungsgrunde bedeutet, so hat man zunächst die *reale* unmittelbar *gegebene* Einheit — den reinen Willen — zu betrachten. Danach hat man den *Verstandesakt* selbst zu untersuchen, in dem die Synthese sich vollzieht, d. h. die logische Möglichkeit. Ohne die erstere reale Seite würde die letztere logische Untersuchung jeder fassbaren Bedeutung entbehren. Daher muss das Sittengesetz unter allen Umständen als ein nicht ableitbares Faktum betrachtet werden. Ohne die logische Untersuchung aber würde die Denkbarkeit des Imperativs nicht begreiflich sein.

Oben ist bereits das reale Gegebene nachgewiesen worden, in welchem die Synthese selbst und ihr Verknüpfungsprinzip begreifbare Bedeutung hat. Aber auch der *Begriff*, der der moralischen Synthese als Prinzip dient und der den Einheitsbegriffen des Bewusstseins in der Erkenntnissynthese — den Kategorien — entspricht, ist durch die Analyse

---

[1] S. 84. [2] Siehe oben S. 66. [3] Siehe oben S. 62.

des Begriffs des kategorischen Imperativs schon nachgewiesen worden. Dieser Begriff ist der Autonomiebegriff. Es handelt sich jetzt also nur darum, die logische Möglichkeit desselben als Verknüpfungsprinzips nachzuweisen.

5. Ausserdem ist als Einleitung zur vorliegenden Untersuchung zu bemerken, dass *Grundl. und Kr. d. pr. V. sich in der Darstellung des Verhältnisses zwischen dem realen und dem logischen Moment des Sittengesetzes etwas von einander unterscheiden.* In der Grundl. wird wenigstens scheinbar angenommen, dass die Giltigkeit des Sittengesetzes wirklich möglich zu *beweisen* sei. Im zweiten Teil[1] und in gewissem Grade auch im dritten Teil[2] wird angedeutet, dass dieser letztere einen *Beweis* für die Giltigkeit des kategorischen Imperativs gebe. Wir werden indessen sehen, dass es sich, sachlich gesehen, gar nicht um die Herleitung des Imperativs aus einer tiefer liegenden Erkenntnis, sondern bloss um den Nachweis seiner logischen Möglichkeit handelt. Wir werden auch sehn, dass Kant bei diesen Untersuchungen zur Faktizität des Sittengesetzes zurückgelangt, obgleich das reale Moment hier mehr zurück und das logische dafür stärker hervortritt. In der Kr. d. pr. V. hingegen tritt das reale Moment entschiedener in den Vordergrund: das Sittengesetz ist ein *Faktum*. Nach dieser Schrift kann auch keine Deduktion, nur eine Exposition in Frage kommen. Kant betont, dass wir keine Deduktion des Sittengesetzes vornehmen können, die der in der Erkenntniskritik gegebenen Deduktion der synthetischen Urteile a priori in der theoretischen Erkenntnis entspräche. Das Sittengesetz betrifft nicht »das Erkenntnis von der Beschaffenheit der Gegenstände, die der Vernunft irgend wodurch anderwärts gegeben werden mögen, sondern ein Erkenntnis, sofern es der Grund von der Existenz der Gegenstände selbst werden kann und die Vernunft durch dasselbe Kausalität in einem vernünftigen Wesen hat, d. i. die reine Vernunft, die als ein unmittelbar den Willen bestimmendes Vermögen angesehen werden kann». Nun ist es jedoch mit aller menschlichen Einsicht zu Ende, wenn man zu den Grundvermögen kommt. Solche können, soweit sie deduziert werden, nur aus der Erfahrung als ihrer Bedingung hergeleitet werden. Da aber hinsichtlich der reinen praktischen Vernunft keine solche Herleitung stattfinden kann,

---

[1] S. 56 und 73. [2] S. 78, verglichen mit S. 82; S. 92.

haben wir uns nur auf unser faktisches sittliches Bewusstsein zu stützen[1]. Stellen wir dieses zusammen mit den vorher gegebenen Erörterungen einerseits über die Natur der Erfahrung als eines Hinausgehens über das Subjekt und zu dem in der Vorstellung gegebenen Objekt als für sich bestehend, andererseits über die ethische Erkenntnis als auf einen Gegenstand sich beziehend, in welchem die Intelligenz selbst als bestimmend erscheint, so verstehen wir, dass Kant mit den in extenso referierten Worten eine *Antithese* zwischen der Erfahrung und der sittlichen Erkenntnis ausdrücken will, die jedes Herleiten der einen aus der andern unmöglich macht. Damit ist aber auch gesagt, dass das synthetische Urteil a priori, das das Sittengesetz ausmacht, nicht in strengem Sinne mit den synthetischen Urteilen a priori, die in der Erkenntnistheorie behandelt werden, in Parallele gesetzt werden darf. Das erstere kann *nicht* aus einer tiefer liegenden Erkenntnis hergeleitet werden, wohl aber die letzteren. Statt dessen ist nun das Sittengesetz in dieser Hinsicht der Erfahrung gleichzustellen. Dieser Parallelismus wächst an Bedeutung durch das Nachfolgende, in welchem betont wird, dass das Sittengesetz selbst gleich der Erfahrung, anstatt deduziert werden zu können, einer Deduktion zu Grunde liegt. Was aus dem Sittengesetz hergeleitet werden kann, ist die Freiheit[2]. Die Herleitung geschieht so, dass die Freiheit für die Möglichkeit des Sittengesetzes vorausgesetzt wird und ihr Begriff objektive praktische Bedeutung durch das unmittelbar gegebene Gesetz ihrer Thätigkeit — das Sittengesetz — erlangt[3]. Diese Deduktion ist offenbar mit der Herleitung zusammenzustellen, wie sie in der Erkenntniskritik für die synthetischen Urteile a priori aus der Möglichkeit der Erfahrung gegeben wird. Wir stellen hier *Bedingungen* für die Möglichkeit der Erfahrung auf, die durch die wirkliche Erfahrung selbst Realität erhalten. — Wir haben durch die ausführlichere Darstellung des Standpunktes in der Kr. d. pr. V. bezüglich der Frage nach dem Verhältnis zwischen der Faktizität des Sittengesetzes und der Möglichkeit seiner Deduktion zeigen wollen, dass Kants Verneinung der letzteren nur bedeutet, dass es nicht wie synthetische Urteile a priori in der Erkenntnistheorie aus einer tiefer liegenden Erkenntnis deduziert werden kann, sondern selbst gleich der Erfahrung der Deduktion von etwas anderem zu Grunde liegt. Damit

---

[1] S. 56—57. [2] S. 57 ff. [3] S. 113—114 und 58.

ist nicht bestritten, dass das Sittengesetz gleich der Erfahrung mit Hinsicht darauf untersucht werden kann, wie die Synthese von ihrer logischen Seite aus betrachtet möglich ist. In Wirklichkeit wird auch der verbindende Begriff, der ja der Freiheitsbegriff ist, in der Kr. d. pr. V. zum Gegenstand einer umständlichen logischen Behandlung gemacht, nämlich in der »Kritischen Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft». Dass jedoch diese Seite nicht so stark wie in der Grundl. hervorgehoben wird, hat, wie gesagt, seinen Anlass darin, dass die Faktizität des Sittengesetzes und die Unmöglichkeit, es aus tieferer Erkenntnis herzuleiten, stark betont wird und die logische Untersuchung in den Schatten drängt, während in der Grundl. das Verhältnis umgekehrt ist.

6. Nach diesen Vorbemerkungen folgen wir nun der Grundl. in der Darstellung der Möglichkeit des kategorischen Imperativs. Wir können uns nun auch, ohne uns verwirren zu lassen, in den hier wenigstens im Anfang vorkommenden Gedankengang hineinversetzen, nach welchem es sich darum handelt, die Möglichkeit des kategorischen Imperativs zu *deduzieren*, obgleich die Unmöglichkeit hiervon in der Darstellung der Grundl. selbst später nachgewiesen wird.

Es handelt sich nun darum, behufs der Herleitung des kategorischen Imperativs *die Freiheit als eine Eigenschaft bei dem Willen des vernünftigen Wesens als solchem* nachzuweisen. Daraus soll ja nach dem Früheren der Imperativ unmittelbar folgen. Wir haben daher den Abschnitt zu betrachten: »Freiheit muss als Eigenschaft des Willens aller vernünftiger Wesen vorausgesetzt werden». Der Gedankengang in diesem Abschnitt ist einfach. Jedes Wesen, das unter der Idee seiner Freiheit handelt, ist praktisch gesehen als wirklich frei zu betrachten, weil für ein solches dieselben Gesetze gelten, die es verbinden würden, wenn es nach Prinzipien theoretischer Erkenntnis als frei zu betrachten wäre. Bei dem Willen eines vernünftigen Wesens denken wir uns aber eine Kausalität, für welche die Vernunft bestimmend ist. Nun kann die Vernunft nicht ihr eigenes Urteilen als durch äussere Bestimmungsgründe bewirkt betrachten. Ein Urteilen, das die Vernunft als von Trieben oder Gefühlen bestimmt auffasste, würde sie nicht für *objektiv* giltig halten können. Die Vernunft würde ihm also nicht intellektuelle Natur zuerkennen und sich nicht als Subjekt desselben den-

ken. Da nun die Vernunft wesentlich urteilend ist, muss sie sich als ihrem Wesen nach selbständig betrachten. Soweit nun das vernünftige Wesen überhaupt seiner Vernunft *Kausalität* zuschreibt, muss es der Vernunft auch das Vermögen zuerkennen, von selbst Kausalität zu konstituieren, d. h. muss sich Freiheit zuschreiben. Es muss dann auch aus praktischem Gesichtspunkt als wirklich frei zu betrachten sein.

7. Dem Anschein nach hätte nun eigentlich die Untersuchung ihr Ziel erreicht, da ja aus der Freiheit der kategorische Imperativ unmittelbar folgt. Indessen würde unter solchen Umständen der kategorische Imperativ ein Satz sein, der nur durch Analyse des Willensbegriffs gewonnen werden könnte. Das widerstreitet aber dem, was oben von seiner *synthetischen* Natur ausgeführt worden ist. Es hat sich gezeigt, dass das Prinzip der Gesetzmässigkeit zwar analytisch mit dem Willen *als* Willen in abstracto verbunden werden muss. Damit aber dieser Satz verpflichtenden Charakter besitzen könne, wird als *möglich* vorausgesetzt, dass der Wille sich *bloss* als Wille bestimmt, d. h. unter Absehn von den für den Willen als Willen fremden empirischen Bestimmungen, mit welchen der uns gegebene Wille behaftet ist. Und die Möglichkeit eines solchen reinen Willens kann aus dem Begriff des Willens unmittelbar nicht hergeleitet werden[1]. Sofern dieses richtig ist, *muss ein Fehler in dem eben über die Freiheitsidee geführten Räsonnement vorhanden sein.*

Um den Fehler zu entdecken, müssen wir zu dem folgenden Abschnitt der Grundl.: »Von dem Interesse, welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt»[2] übergehen. Kant betont hier, dass wir nun zuletzt den Begriff der Sittlichkeit auf die zum Willen jedes vernünftigen Wesens gehörige Eigenschaft, unter der Idee der Freiheit zu handeln, zurückgeführt haben. *Aber,* heisst es: »diese konnten wir, als etwas Wirkliches, nicht einmal in uns selbst und in der menschlichen Natur beweisen; wir sahen nur, dass wir sie voraussetzen müssen, wenn wir uns . . .». Hier kann man jedoch fragen, wie sich dieses mit dem im vorhergehenden Abschnitt Gesagten verträgt, dass der Wille, sofern er nur unter der Idee der Freiheit handelt, als aus praktischem Gesichtspunkt *wirklich* frei zu betrachten sei. Kant wählt, heisst es in der Anmerkung zu diesem Ab-

[1] Siehe oben S. 237. [2] S. 77.

schnitt, diesen Ausweg, um nicht die Wirklichkeit der Freiheit aus theoretischem Gesichtspunkt beweisen zu müssen. Es scheint daher, als könne man nicht sagen, dass ein Mangel hinsichtlich der Realität des Freiheitsbegriffs wirklich vorhanden sei. Die Sache wird indessen durch das Darauffolgende erklärt. Nachdem Kant das Bewusstsein von dem Gesetz des Handelns als in der Idee der Freiheit enthalten erwähnt hat, sagt er: »Warum aber soll ich mich denn diesem Prinzip unterwerfen und zwar als vernünftiges Wesen überhaupt, mithin auch dadurch alle andere mit Vernunft begabte Wesen? Ich will einräumen, dass mich hierzu kein Interesse *treibt,* denn das würde keinen kategorischen Imperativ geben; aber ich muss doch hieran notwendig ein Interesse *nehmen,* und einsehen, wie das zugeht». Was damit gemeint ist, ein Interesse zu *nehmen,* anstatt von Interesse getrieben zu werden, ersehen wir aus anderen Stellen der Grundl.[1]. Im ersteren Falle bewirkt die Vernunft durch sich selbst Interesse: d. h. der rein vernünftige Begriff von dem an und für sich Guten konstituiert durch sich selbst bei dem empirischen Begehrungsvermögen eine Kausalität oder Tendenz zur Kausalität. Im zweiten Falle wird für die Einwirkung der Vernunft auf das Begehrungsvermögen eine Neigung *vorausgesetzt,* die der Vernunft ihre praktische Kraft giebt. Wir erinnern uns hier nun an das, was zuvor näher nachgewiesen worden, dass die Idee von dem an und für sich Guten Realität nur hat, *indem* sie durch sich selbst das Interesse bewirkt, d. h. indem wir ein freies Interesse an ihr nehmen, und dass sie in dieser ihrer Realität für die reine Vernunft gegeben ist, die dabei praktisch ist. Der Sinn der angeführten Worte ist nun offenbar der, dass wirkliche Freiheit und damit auch die Notwendigkeit, sich dem Prinzip der Gesetzmässigkeit unterzuordnen, nur insofern als in der mit dem Willen des vernünftigen Wesens verbundenen Freiheitsidee enthalten bezeichnet werden kann, als diese auch ein moralisches Interesse mit sich führt, d. h. wirklich das Begehrungsvermögen über empirische Bestimmungsgründe erhebt. Erst sofern sie ein solches Interesse bewirkt und in dieser ihrer Kausalität für die reine praktische Vernunft selbst gegeben ist, hat die Freiheitsidee wirkliche Realität, und zwar nicht theoretische, sondern praktische. Die zuerst angeführten Worte beziehen sich also nicht auf den

[1] S. 35 und 90.

Mangel in dem Beweise für die Notwendigkeit der Freiheitsidee, dass nämlich die Wirklichkeit der Freiheit nicht nach den Gründen *theoretischer* Erkenntnis bewiesen sei. Vielmehr beziehen sie sich auf den Mangel, der darin liegt, dass die Freiheitsidee eigentlich nur als eine theoretische abstrakte Idee dargestellt ist, die notwendig das Handeln des vernünftigen Wesens begleiten muss, und dass ihr Vermögen, durch sich selbst praktisch zu sein oder praktisch die Freiheit zu realisieren, nicht nachgewiesen ist. — Kant fährt an unserer Stelle, um den Sachverhalt noch mehr zu beleuchten, fort: »denn dieses Sollen ist eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm praktisch wäre . . .» Die Realität des Sollens setzt ein reines Wollen voraus, das allgemeingiltiger Natur ist, insofern als es zugleich eine Einsicht in die Gesetzesbestimmtheit als unbedingt zum Willen als Willen gehörend ist. Das betreffende Wollen ist natürlich die reine Vernunft selbst, sofern es das Interesse konstituiert.

Wir gehen zum nächsten Abschnitt desselben Teiles über: »Es scheint also, als setzten wir in der Idee der Freiheit» (sofern diese Idee als praktische Realität besitzend angenommen wird, wie das geschehen muss, falls die Realität des Sittengesetzes an dieselbe soll angeknüpft werden können) »eigentlich das moralische Gesetz, nämlich das Prinzip der Autonomie des Willens selbst nur voraus, und könnten seine Realität und objektive Notwendigkeit nicht für sich beweisen, und da hätten wir zwar noch immer etwas ganz Beträchtliches dadurch gewonnen, dass wir wenigstens das echte Prinzip genauer, als wohl sonst geschehen, bestimmt hätten, in Ansehung seiner Giltigkeit aber und der praktischen Notwendigkeit, sich ihm zu unterwerfen, wären wir um nichts weiter gekommen» [1]. Wir können dann auch nicht, heisst es weiter, eine Antwort auf die Frage geben, *weshalb* da die Moralität einen so grossen Wert besitzen soll. Der Sinn dieser Worte ist ja nun klar. Gehen wir von der praktischen Realität der Freiheitsidee aus, so setzen wir ja die Einsicht in den Wert der Gesetzesbestimmtheit voraus. Diese Realität ist nämlich nur auf die Weise möglich, dass die Freiheitsidee, von der die Idee von dem Wert der Moralität nur eine andere Seite ist, ein moralisches Interesse konstituiert. D. h. die Realität

[1] S. 78.

des Pflichtbegriffs ist in und mit der Realität des Freiheitsbegriffes schon angenommen und kann mithin nicht aus der letzteren ohne offenbaren Zirkel hergeleitet werden.

Dieser Zirkel war auch in dem vorher aufgestellten »Beweise» vorhanden, wo wir bei dem Handeln unter der Idee der Freiheit als Eigenschaft des Willens des vernünftigen Wesens die praktische Realität dieser Idee voraussetzten. Wir haben mithin nichts bewiesen. Der Grund dafür, dass wir durch Zuhülfenahme des Freiheitsbegriffs nicht zu einem Beweis für die Giltigkeit des Sittengesetzes kommen können, ist natürlich der, dass die Begriffe des Sittengesetzes und der Freiheit Wechselbegriffe sind[1]. Soviel ist indessen gewonnen, dass wir wissen, die Giltigkeit des Gesetzes ist an die Freiheitsidee als wesentliche Eigenschaft des Willens jedes vernünftigen Wesens anzuknüpfen. Unsere Aufgabe ist es nun bloss zu zeigen, *wie* diese Idee eine *Einsicht* in den unbedingten Wert der Gesetzesbestimmtheit enthalten, d. h. wie die reine Vernunft in derselben praktisch sein kann.

In dem folgenden Abschnitt zeigt Kant, weshalb es unrichtig ist, einer Herleitung des kategorischen Imperativs das moralische Interesse als Faktum zu Grunde zu legen. »Aber dieses Urteil ist in der That nur die Wirkung von der schon vorausgesetzten Wichtigkeit moralischer Gesetze (wenn wir uns durch die Idee der Freiheit von allem empirischen Interesse trennen), aber dass wir uns von diesem trennen, d. i. uns als frei im Handeln betrachten, und so uns dennoch für gewissen Gesetzen unterworfen halten sollen, um einen Wert bloss in unserer Person zu finden . . . und wie dieses möglich sei, mithin *woher das moralische Gesetz verbinde,* können wir auf solche Weise noch nicht einsehen.»[2] Der Sinn ist ja offenbar der, dass das moralische Interesse ein Verständnis des unbedingten Wertes der Sittlichkeit voraussetzt, weshalb das letztere nicht in dem ersteren seinen Grund haben kann. Es ist ja klar, dass die reine Vernunftskausalität, welche die Realität der Einsicht ist, als dem moralischen Interesse zu Grunde liegend betrachtet werden muss, und dass also die Giltigkeit des Sittengesetzes nicht auf das moralische Interesse gegründet werden darf. Kant bewegt sich hier in demselben Gedankengange, der in den folgenden Worten der Grundl. erscheint: »So viel ist nur gewiss, dass es» (das Sittengesetz)

[1] S. 79. [2] A. a. O.

»nicht darum für uns Giltigkeit hat, weil es interessiert (denn das ist Heteronomie und Abhängigkeit der praktischen Vernunft von Sinnlichkeit, nämlich einem zum Grunde liegenden Gefühl, wobei sie niemals gesetzgebend sein könnte), sondern dass es interessiert, weil es für uns als Menschen gilt . . .»[1].

8. Indessen ist nun hiermit das Problem für die nachfolgenden Untersuchungen gegeben. Es gilt *die Möglichkeit der Freiheitsidee zu untersuchen, sofern sie Erkenntnis von Freiheit enthält, was dasselbe ist wie Erkenntnis der Giltigkeit des Sittengesetzes.* Damit wird eo ipso *die Denkbarkeit davon gezeigt, dass die reine Vernunft praktisch ist, d. h. ein Interesse konstituiert.* Die reine praktische Vernunft selbst ist nämlich das Reale in der Erkenntnis der Freiheit und der Giltigkeit des Sittengesetzes.

9. Zum Zweck der vorliegenden Untersuchung lassen wir vorläufig die Darstellung in der Grundl. beiseite und wenden uns zu der Erörterung über die Denkbarkeit der Freiheit in der *Kr. d. r. V.*, wie sie für spätere Darstellungen grundlegend ist. Diese Erörterung kommt bekanntlich in Kants Behandlung der *kosmologischen Idee* in der transszendentalen Dialektik vor. Wir betrachten daher Kants Darstellung dieser Idee mit besonderer Rücksicht auf seine Behandlung der *Freiheit.*

Die kosmologische Idee ist der Begriff von »der absoluten Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung»[2] oder, da jede Vernunftsidee Begriff von »der absoluten Totalität der Synthesis auf der Seite der Bedingungen»[3] ist, die Idee von dieser Totalität mit Rücksicht auf die Erscheinungen. Die Untauglichkeit derselben zum Erkenntnisprinzip beweist Kant, indem er zeigt, dass sie zu Antinomien führt, davon es mit Rücksicht auf die vier Arten von Kategorien und die darauf bezüglichen vier Formen der Weltidee vier giebt. In der ersten Antinomie sagt die These die notwendige Begrenzung der Welt in Zeit und Raum aus, während die Antithese ihre Unbegrenztheit aussagt. In der zweiten sagt die These die Notwendigkeit aus, für die zusammengesetzte Substanz einfache Teile als letzte Bedingungen anzunehmen, während die Antithese das Dasein von etwas absolut Einfachem bestreitet. In der dritten sagt die These die Notwendigkeit

[1] S. 91. [2] S. 288. [3] S. 289.

einer Kausalität durch Freiheit aus, aus welcher sämtliche Erscheinungen hergeleitet werden können, welche Kausalität neben der durch Notwendigkeit besteht. Anderenfalls würde die Reihe der Bedingungen hinsichtlich des Geschehens nicht vollständig sein. Unter *freier Ursache* wird hier eine Ursache verstanden, deren Kausalität unbedingt ist, und unter *Freiheit* also »eine absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, *von selbst* anzufangen»[1]. »Freiheit im kosmologischen Verstande» ist »das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen»[2]. — In der Anmerkung zur These fährt Kant fort: »Weil aber dadurch doch einmal das Vermögen, eine Reihe in der Zeit ganz von selbst anzufangen, bewiesen (obzwar nicht eingesehen) ist, so ist es uns nunmehr auch erlaubt, mitten im Laufe der Welt verschiedene Reihen, der Kausalität nach, von selbst anfangen zu lassen, und den Substanzen derselben ein Vermögen beizulegen, aus Freiheit zu handeln»[3]. Aus der *Notwendigkeit* eines ersten Bewegers schliesst also Kant auf die *Möglichkeit* einer mitten im Laufe der Welt sich äussernden Freiheit. — In der Antithese wird nun wieder die Unmöglichkeit der in der These beschriebenen Freiheit dargelegt. Erstens im allgemeinen: das »Anfangen» setzt immer einen Zustand der Ursache voraus, der ihrer Wirksamkeit vorhergeht. Dieser Zustand würde aber, wenn die Freiheit angenommen würde, ohne jeden Zusammenhang mit dem darauffolgenden sein, welches der Allgemeingiltigkeit des Kausalgesetzes widerstreitet. In der Anmerkung wird speziell gegenüber dem Begriff »erster Beweger» hervorgehoben, dass, wenn man nicht nötig hat, ein *mathematisch* Erstes anzunehmen, man auch nicht nötig hat, ein *dynamisch* Erstes anzunehmen. Dann wird der erwähnte Begriff der Freiheit *im* Weltlauf behandelt und gezeigt, dass er widersprechend ist. Denn wenn auch ein erster Beweger angenommen würde, so könnte er in keinem Fall als der Welt angehörig gedacht werden, sondern müsste ausserhalb derselben gestellt werden. Einer der zur *Sinnenwelt* gehörigen Ursachen Freiheit beizulegen, würde geradezu widersprechend sein, da damit die ganze Kausalkette durchbrochen würde. Bezüglich des letzt Gesagten ist zu bemerken, dass Kant damit nicht in der Antithese die Möglichkeit eines ersten Bewegers *anerkennen* und

[1] S. 370; vgl. S. 372. [2] S. 428 und 429 u. anderswo. [3] S. 372.

die Möglichkeit einer Freiheit *im* Weltlauf *verneinen* will. Die Schwierigkeit, die sich gegen den erstgenannten Begriff erhebt, ist bereits in der Hauptformulierung der Antithese hervorgehoben worden — nämlich die Unmöglichkeit eines ersten *Anfangs*. Gemeint ist bloss, dass, wenn es sich um ein Vermögen handelt, mitten im Laufe der Welt eine Kausalserie zu beginnen, der Bruch mit dem Kausalgesetz entschiedener hervortritt, als wenn es sich um einen ersten Beweger handelt, der ja als ausserhalb der Welt fallend gedacht werden kann. — Es ist übrigens bei dieser Antinomie zu beachten, dass bei ihrer Darstellung nicht von einer *moralischen* Freiheit die Rede ist. Kant nennt *sowohl* die Freiheit des »ersten Bewegers» *wie* die des einzelnen zur Welt gehörigen Gegenstandes »Freiheit im kosmologischen Verstande»[1] — mit der gemeinsamen Bedeutung eines Vermögens, von selbst eine Kausalkette zu *beginnen*, und unterscheidet davon sehr bestimmt »Freiheit im praktischen Verstande» als »die Unabhängigkeit der Willkür von der *Nötigung* durch Antriebe der Sinnlichkeit»[2]. Nur insofern sind diese Untersuchungen von Bedeutung für die moralische Freiheit, als die letztere die kosmologische voraussetzt, und als die eigentliche Schwierigkeit beim Begreifen der moralischen in der Schwierigkeit liegt, die kosmologische zu begreifen. — Endlich haben wir die vierte Antinomie, in welcher die These die Notwendigkeit feststellt, ein absolut unbedingtes Wesen anzunehmen, welches höchste Ursache des bedingten Daseins ist. Ohne solch ein unbedingtes Wesen ist die Bedingungsreihe des bedingten Daseins nicht vollständig. Die Antithese bestreitet die Möglichkeit, ein unbedingtes Wesen als Weltursache zu denken, weil der Kausalzusammenhang des Weltverlaufs insofern gestört werden würde.

Sehen wir nun zu, wie Kant die Antinomien auflöst, so geschieht das bekanntlich durch Hinweis auf seinen *transszendentalen Idealismus*. Der Satz: wenn das Bedingte gegeben

---

[1] S. 428.

[2] S. 429. — Insofern ist die Darstellung der dritten Antinomie bei *Neumark*, Die Freiheitslehre bei Kant und Schopenhauer, S. 4 f., irreführend. Hier wird nämlich als *moralische* Freiheit das in der Anmerkung erwähnte Vermögen bezeichnet, von selbst eine Kausalkette mitten im Weltlauf zu beginnen. Und diese Freiheit wird der kosmologischen gegenübergestellt, unter welcher dann nur die Freiheit des ersten Bewegers verstanden wird.

ist, so ist auch die Totalität seiner Bedingungen gegeben, passt nur auf *Noumene,* nicht auf *Phänomene.* Man kann nicht von der Reihe von Bedingungen auf diesem Gebiete sagen, dass sie in ihrer Totalität wirklich, sei es als begrenzt oder unbegrenzt, vorhanden sei. Da diese Reihe hier nur in der regressiven Erkenntnissynthese vom Bedingten zu seinen Bedingungen vorhanden ist, und da diese niemals, wie in den Antithesen gezeigt ist, an irgend einem Punkt stehen bleiben kann, so kann man höchstens sagen, dass die Totalität der Bedingungen eine *Aufgabe* ist, und dass also die Idee davon regulative Bedeutung für den empirischen Fortgang hat[1]. Nach dieser Art der Auflösung läge bei den Antinomien eine *dialektische* Opposition vor. These wie Antithese sagen etwas Bestimmtes von der Welt aus, unter der Voraussetzung, dass sie ein festes Sein ist mit einem bestimmten Charakter in dieser ihrer Eigenschaft. Dadurch sind die beiden entgegengesetzten Prädikate mit dem Subjekt unvereinbar, und beide Glieder erweisen sich als falsch[2]. Ausdrücklich betont Kant, dass diese Weise der Auflösung auf *alle* Antinomien Anwendung findet, also *auch* auf die dritte und vierte Antinomie. »Eben das gilt von der Reihe der über einander geordneten Ursachen u. s. w.»[3]. Auch kommt ja diese Darstellung als eine allgemeine Einleitung zur Behandlung aller Antinomien vor. — Man beachte also, dass die dritte Antinomie, sofern sie einen Widerspruch enthalten sollte, wirklich durch den allgemeinen Hinweis auf den Phänomencharakter der Sinnenwelt aufgelöst ist. Daraus folgt nämlich, dass die Reihe von Ursachen und Wirkungen nur in der regressiven Synthese vorhanden ist. Man kann da höchstens sagen, dass es eine Aufgabe für unser Erkenntnisvermögen ist, zur Totalität von Ursachenbedingungen fortzugehn. In keinem Punkt des Fortgangs aber kann eine erste oder freie Ursache *gegeben* sein. Die Totalität der Bedingungen muss *gegeben* sein nur dann, wenn das gegebene Bedingte Ding an sich ist.

Indessen liegt hierbei das eigentümliche Verhältnis vor, dass Kant zwar bezüglich der beiden ersten »mathematischen» Antinomien diese allgemeine Auflösungsweise anwendet, aber, wo es gilt, im einzelnen die beiden letzten »dynamischen» Antinomien zu behandeln, auf ganz andere Wege kommt. Er weist darauf hin, dass es sich bei den ersteren bloss um eine

[1] S. 405 ff. und 412 ff. [2] S. 408 ff. [3] S. 411.

Synthesis von *Gleichartigem* handeln kann, welches zur Folge hat, dass die regressive Synthese von dem Bedingten zu seinen Bedingungen hier notwendig sich auf *empirische* Elemente beziehen muss. Daher müssen hier *These* wie *Antithese* falsch sein. Bei den letzteren gilt es eine Synthese von *Ungleichartigem:* Ursache und Wirkung sind nicht gleichartig. Daher kann man hier einen Übergang zu intelligiblen Bedingungen der empirischen Wirklichkeit denken, und insofern können These wie Antithese hier als wahr gedacht werden, die erstere mit Bezug auf die intelligible Welt, die zweite mit Bezug auf die Phänomenwelt[1].

Dass Kant hier von einer gewissen Unklarheit in der Darstellung nicht freigesprochen werden kann, lässt sich kaum bestreiten. 1:o *ist* ja der scheinbare Widerspruch in *allen* den Antinomien aufgelöst nur durch die Annahme des Phänomencharakters der Welt, welche die kosmologische Idee zu einer blossen Regel für den Fortgang des Erkenntnisvermögens macht. 2:o scheint Kant ja in Widerspruch mit sich selbst zu geraten, wenn er *die Antithesen als wahr* in den beiden letzten Antinomien annimmt. Sofern diese, wie in der allgemeinen Auflösung angenommen wird, eine gegebene Unendlichkeit aussagen sollen, können sie unter keinen Umständen als wahr gedacht werden. 3:o ist zu beachten, dass Kants Annahme der möglichen Wahrheit der beiden Sätze auf keine Weise zur Lösung des scheinbaren Widerspruchs beitragen kann. Der Widerspruch würde darin liegen, dass die vollständige Reihe von Bedingungen für das Bedingte als endlich und zugleich auch als unendlich *gegeben* sein *müsste.* Dieser Widerspruch wird natürlich keineswegs dadurch gehoben, dass gesagt wird, eine Begrenzung sei in einer gewissen Hinsicht *denkbar,* während in einer anderen ein *regressus in infinitum* als bestehend angesehen werden muss. (Man beachte, dass nur die *Denkbarkeit* der Wahrheit der These einerseits und nur die Unmöglichkeit, eine Grenze für die empirische regressive Synthese zu setzen, andererseits ausgesagt wird, wo von der möglichen Wahrheit der beiden Sätze die Rede ist).

Untersuchen wir aber die Sache genauer, so finden wir leicht, dass die Unklarheit mehr in der *Darstellungsweise* als im *Gedanken* liegt. Was zunächst die Antithese in den ein-

---

[1] S. 425—428.

zelnen Antinomien betrifft, so ist zu beachten, dass sie eigentlich auf zweierlei Art aufgefasst werden kann. Es ist zwar klar, dass Kant bei der allgemeinen Auflösung der Antinomien die Antithesen eine wirklich gegebene Unendlichkeit aussagen lässt. Aber es hätte der Sache nach dasselbe Ergebnis gehabt, wenn Kant der Antithese eine bloss negative Bedeutung gegeben hätte, wie sie ja in der Darstellung selbst zunächst nur negativer Art ist. Die These hätte da die Bedeutung bekommen, dass sie die Notwendigkeit aussagt, der Vollständigkeit wegen die Reihe der Bedingungen als ein gegebenes abgeschlossenes Ganzes aufzufassen, während dagegen die Antithese die Möglichkeit bestritte, dass die *Totalität* der Bedingungen gegeben sei. Die Auflösung hätte dann die Form erhalten, dass die These *falsch* ist und auf einer fehlerhaften Anwendung der logischen Forderung einer Totalität der Bedingungen auf ein gegebenes Bedingtes beruht — dass der Phänomencharakter der Welt übersehen wird. Das Richtige ist nur, dass die Totalität der Bedingungen für das Erkenntnisvermögen einen Richtungspunkt darstellt. Dagegen ist die Antithese *wahr* und erhält mit Rücksicht auf die Phänomenalität der Welt die Bedeutung, dass es nicht möglich ist, für den Fortgang des Erkenntnisvermögens vom Bedingten zu seinen Bedingungen eine Grenze anzusetzen. Wenn nun Kant bei der besonderen Behandlung der dritten und vierten Antinomie sagt, die Antithese könne mit Bezug auf die empirische Welt wahr sein (sei wahr), so wird sie offenbar in einer anderen Bedeutung genommen, als da sie bei der allgemeinen Auflösung behandelt wurde, nämlich in der letztgenannten rein negativen Bedeutung.

Betrachten wir nun das Verhältnis zwischen der speziellen Behandlung der beiden letzten Antinomien und der Auflösung des scheinbaren Widerspruchs, so findet man leicht, dass es sich hier um eine Vervollständigung des durch die allgemeine Auflösung gewonnenen Resultates handelt, nicht um eine besondere selbständige Auflösung. Das Resultat der allgemeinen Auflösung war ja, dass die kosmologische Idee bloss ein Richtungspunkt für das empirische Erkenntnisvermögen in seinem Regress ist, welcher Richtungspunkt jedoch von demselben nicht erreicht werden kann. Die Bedeutung der besonderen Behandlung ist nur die, nachzuweisen, dass dieser Richtungspunkt wirklich in gewissen Hinsichten als

erreichbar *gedacht* werden kann, nicht für das an das Phänomen gebundene Erkenntnisvermögen, aber für ein Vermögen intellektueller Anschauung, für welches die intelligible Welt gegeben wäre. Es ist klar, dass es sich hierbei nur um eine rein logische Möglichkeit, nicht um eine Wirklichkeit oder reale Möglichkeit handeln kann[1].

10. Bevor wir auf eine positive Erörterung der Kantischen Lehre von der Denkbarkeit der Freiheit in der Kr. d. r. V. eingehen, ist darauf hinzuweisen, dass die Freiheit, deren Denkbarkeit Kant nachweist, stets *diejenige* ist, *die zum Subjekt ein besonderes der Sinnenwelt, wenn auch zugleich der intelligiblen Welt angehöriges Wesen hat;* dass es sich dagegen niemals um die Denkbarkeit eines ersten Bewegers handelt als einer absolut ersten freien Ursache oder eines Vermögens, von selbst *alle* Kausalität in der Sinnenwelt zu beginnen. Erst in der Behandlung der vierten Antinomie kommt die Möglichkeit eines ersten Bewegers zum Vorschein und da nicht als freie Ursache oder als von selbst die Kausalkette *beginnend,* sondern als eine die Kausalreihe hinsichtlich ihrer ganzen Realität bewirkende Ursache[2]. Die Ursache, weshalb Kant nicht »den ersten Beweger» als eine *denkbare* freie Ursache behandelt, obwohl es sich ja in der These zunächst um die Freiheit der Weltursache handelt, findet sich bei ihm nicht direkt ausgesprochen, aber sie ist ja leicht zu erkennen. Die Freiheit ist ein Vermögen, von selbst eine Kausalkette zu *beginnen,* und wenn alles Beginnen ein Vorhergehendes voraussetzt, womit das Folgende, aus empirischem Gesichtspunkt gesehen, in Kausalzusammenhang steht, ist ein Vermögen, *die Kausalität überhaupt in der Sinnenwelt zu beginnen,* undenkbar. — Wenn Kant es unterlässt, bei der besonderen Behandlung der dritten Antinomie die Möglichkeit einer absolut *ersten* freien Ursache zu erörtern, so bestätigt das, was wir bereits hervorgehoben haben, dass es sich nämlich nicht darum handeln kann, mit dieser Behandlung den scheinbaren Widerspruch der Antinomie zu lösen. Hätte es sich darum gehandelt, so wäre es natürlich in erster Linie nötig gewesen, die Möglichkeit einer freien Kausalität als des Ursprungs der Kausalität überhaupt in der Sinnenwelt zu untersuchen. Dies war es ja eigentlich, wofür nach der These die Annahme der Freiheit notwendig war.

---

[1] S. 445. Vgl. die Darstellung oben S. 166. [2] S. 447.

11. Nach diesen vorbereitenden Untersuchungen begeben wir uns in medias res. Da die verschiedenen Auffassungen von Kants Gedankengang in dieser Frage nach sehr verschiedenen Richtungen auseinandergehn und die Sache an sich wohl schwer zu verstehen ist, dürfte es ratsam sein, *Kants Darstellung möglichst Punkt für Punkt zu folgen.* Findet sich eine Deutung, nach welcher Kants Darstellung in toto als ein zusammenhängendes Ganzes erscheint und andererseits jede einzelne Äusserung sich erklären lässt, so dürfte sie wohl alle Kriterien der Richtigkeit haben.

12. Beginnen wir mit den Worten, mit denen Kant zu dem Problem selbst kommt. »Die Richtigkeit jenes Grundsatzes von dem durchgängigen Zusammenhange aller Begebenheiten der Sinnenwelt nach unwandelbaren Naturgesetzen steht schon als ein Grundsatz der transszendentalen Analytik fest und leidet keinen Abbruch. Es ist also nur die Frage: ob dem ungeachtet in Ansehung eben derselben Wirkung, die nach der Natur bestimmt ist, auch Freiheit stattfinden könne»[1]. Es ist nun streng zu beachten, dass Kant hier bei der Behandlung des Problems vor allem betont, dass *»die zwar gemeine, aber betrügliche Voraussetzung der absoluten Realität der Erscheinungen» die Lösung des Problems völlig unmöglich machen muss, dass aber umgekehrt seine Theorie von dem Phänomencharakter der Sinnenwelt dieselbe möglich macht.* Dieser Umstand gewinnt an Bedeutung, wenn man bedenkt, dass Kant auch in anderen Schriften, wie in der Kr. d. pr. V. und in der Grundl., wenn er den Weg zur Lösung des Freiheitsproblems darstellt, damit *beginnt,* die Bedeutung seiner *Phänomentheorie* im Gegensatz zum Realismus in absolutem Sinne hervorzuheben[2]. Es ist da wohl klar, dass man, um ihn zu verstehen, vor allen Dingen sich von jeder Art von Realismus in der absoluten Bedeutung fernhalten und umgekehrt stets seine Phänomentheorie in ihrem eigentümlichen Charakter sich vor Augen halten muss. In dem Umstande, dass man dieses nicht genügend gethan, hat man auch den Anlass zu den grössten Irrtümern bei den Kantforschen zu suchen.

13. Sehen wir zunächst zu, *weshalb der absolute Realismus die Lösung des Problems unmöglich macht.* Wir lesen in der Kr. d. r. V.: »Denn sind Erscheinungen

[1] S. 431. [2] Kr. d. pr. V., S. 114 ff.; Grundl., S. 79 ff.

Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten. Alsdann ist Natur die vollständige und an sich hinreichend bestimmende Ursache jeder Begebenheit und die Bedingung derselben ist jederzeit nur in der Reihe der Erscheinungen enthalten . . .»[1]. D. h. sind Erscheinungen Dinge an sich selbst und hat also die Zeit absolute Realität, so ist die Durchbrechung des Kausalgesetzes unmöglich, weil dann vorausgegangene Erscheinungen die *absolute* Ursache (Ursache an sich) jeder Kausalität des Wesens bezeichnen. Das zeitlich Vorhergehende bestimmt durch seine eigene innere Natur das Folgende. Hier ist kein Raum für Bestimmbarkeit durch Freiheit. Kant drückt an anderer Stelle dieselbe Sache so aus, dass, da das Vergangene nicht weiter »in meiner Gewalt» ist, es aber notwendig das Gegenwärtige bestimmt, jede Möglichkeit zu selbständiger Thätigkeit im gegenwärtigen Augenblick abgeschnitten ist, sofern die Zeit absolute Realität hat[2]. Überhaupt gilt der Satz, dass wir auf diesem Wege nicht über die *Zeitserie*, die als solche vom Kausalgesetz bestimmt ist, hinauskommen können. Jede Erscheinung hat ihre absolut bestimmende Ursache in dem Vorhergehenden in infinitum. Wie weit wir auch zurückgehn, niemals können wir zu einer letzten freien Ursache gelangen, die über die Zeitreihe und ihre kausale Bestimmtheit erhaben wäre. Hier ist offenbar das Argument gegen die These der dritten Antinomie, das in der Antithese vorkommt, nach Kants Meinung anwendbar. Wenn eine Kausalkette, als Wirkung betrachtet, in einem bestimmten Zeitpunkt beginnt, so muss auch unter Voraussetzung der absoluten Realität der Zeit die Ursache selbst ihre Kausalität in einem vorhergehenden Zeitpunkt beginnen, womit auch die Abhängigkeit der Kausalität von vorhergehenden Ursachen gegeben ist. Die Möglichkeit einer rein unzeitlichen Kausalität ist hier ausgeschlossen, denn wie sollte die Wirkung in eine *bestimmte* Zeit fallen können, wenn nicht auch die Kausalität selbst einer bestimmten Zeit angehörte[3]?

---

[1] S. 431. [2] Kr. d. pr. V., S. 114.

[3] Es ist mehr als eigentümlich, wenn *Pünjer*, Die ReligionslehreKants, S. 19—20, gegen Kants eigene Theorie eben dieses Argument vorhält, nämlich in der Formulierung, dass Phänomene *in der Zeit da seien,* das Intelligible aber unzeitlich sei. Offenbar wird hier die Zeit als absolute Realität besitzend gefasst, und es ist eben das Argument der Antithese, das gegen Kant selbst gerichtet wird, ganz als wenn dieser nicht bedacht hätte, dass eine unzeitliche Kausalität nicht Grund von etwas sein kann, das *wirklich* (in absolutem Sinne) in der Zeit ist.

Bevor wir weitergehen, haben wir einen Umstand in Betracht zu ziehen, der eine besondere Erörterung erfordert. Es handelt sich um die Frage, wie Kant die *Giltigkeit des Kausalgesetzes* auch bezüglich einer möglichen Sinnenwelt von *Dingen an sich* voraussetzen zu können meint, und wie er dadurch zu der Phänomentheorie als der einzigen gelangen kann, mit der die Annahme der Freiheit zusammen bestehen könne. Er weist selbst an der fraglichen Stelle in der Kr. d. r. V. darauf hin, dass die Giltigkeit des Kausalgesetzes »als ein Grundsatz der transszendentalen Analytik» feststeht. Es ist aber klar, dass sie in der Analytik nur auf der Grundlage der Phänomentheorie bewiesen worden ist, und es ist auch offenbar Kants Meinung, dass sie *nur* auf diesem Wege bewiesen werden kann. Hier liegt unleugbar eine gewisse Unklarheit vor. Indessen kann man wohl sagen, dass auch hier die Unklarheit mehr in der Darstellungsweise als in der Sache selbst liegt. Bei der Behandlung von Kants erkenntniskritischer Methode ist gezeigt worden, dass er in Wahrheit von der Giltigkeit des Kausalgesetzes für die sinnlichen Dinge, als mit der eigenen Wirklichkeit der empirischen *Wissenschaft* bewiesen, ausgeht. Der Zweifel an der Giltigkeit desselben ist nur eine Folge der Schwierigkeit, zu verstehen, *wie* es Giltigkeit besitzen kann. Seine Giltigkeit zu bestreiten bedeutet aber andererseits dasselbe wie jede Möglichkeit, über das unmittelbar Gegebene hinauszugehn, zu bestreiten[1]. Negiert wird damit auch die Realität des *Begriffes* Natur oder Welt selbst, der an sich ein Hinausgehn über das unmittelbar Gegebene voraussetzt. Hieraus folgt, dass, auch wenn die Natur als ein Ganzes von Dingen an sich angenommen wird, doch das Kausalgesetz angenommen werden muss, wenngleich die *Möglichkeit* der Giltigkeit desselben dann als völlig unbegreiflich dastehn muss. Die Unklarheit bei Kant liegt also darin, dass er, um die Giltigkeit des Kausalgesetzes auch bezüglich einer angenommenen Sinnenwelt von Dingen an sich zu erhärten, auf seine Untersuchungen in der Analytik hinweist, wo er das Gesetz aus einer tieferen Erkenntnis unter Hinweis auf seine Phänomentheorie direkt herleitet. Er hätte statt dessen auf seinen Ausgangspunkt hinweisen sollen, auf die Notwendigkeit der Annahme für jedes Hinausgehen über das

---

[1] Siehe oben S. 53 (3).

unmittelbar Gegebene und damit für die Konstituierung des *Begriffes* Natur selbst.

14. Untersuchen wir nun, *wie denn nach Kant die Freiheit von dem Standpunkt des Phänomenalismus aus möglich ist.* Kant fährt in der Kr. d. r. V. folgendermassen fort: »Wenn dagegen Erscheinungen für nichts mehr gelten, als sie in der That sind, nämlich nicht für Dinge an sich, sondern blosse Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind. Eine solche intelligible Ursache aber wird in Ansehung ihrer Kausalität nicht durch Erscheinungen bestimmt, obzwar ihre Wirkungen erscheinen und so durch andere Erscheinungen bestimmt werden können»[1]. Dazu ist ein Passus der nächsten Seite zu stellen: »Denn da diesen, weil sie an sich keine Dinge sind, ein transszendentaler Gegenstand zum Grunde liegen muss, der sie als blosse Vorstellungen bestimmt, so hindert nichts, dass wir diesem transszendentalen Gegenstande ausser der Eigenschaft, dadurch er erscheint, nicht auch eine *Kausalität* beilegen sollten, die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre *Wirkung* in der Erscheinung angetroffen wird».

Um nun zu einer richtigen Auffassung zu gelangen, muss man *vor allen Dingen* sich darüber klar werden, was der *Begriff Phänomen* bei Kant eigentlich bedeutet. Wir stellen hier die Grundgedanken fest, uns dabei auf die in der Einleitung angestellten Untersuchungen stützend. Das Phänomen ist nach Kant die empirische Anschauung selbst als Objekt der Erkenntnis. Diese Anschauung hat in der *Objektivität* oder der Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit einerseits, in der *Sinnlichkeit* andererseits ihre konstitutiven Bestimmungen. Gehen wir dabei von dem Bewusstsein als ursprünglich objektiv *aus,* so ist die Objektivität der Anschauung aus einer ursprünglichen Synthese in der Einheit der Apperzeption zu erklären. Von dort aus kommen wir aber notwendig zu einem Material für diese Synthese und damit zu der sinnlichen Seite der empirischen Anschauung. Die Sinnlichkeit bedeutet eine gewisse Rezeptivität oder Subjektivität des Bewusstseins, wodurch es dem objektiven Verstande ein an sich unbestimmtes subjektives Material darbietet: das Mannichfaltige a priori der Anschauung. Indessen hat diese Subjektivität nicht zur Folge,

[1] S. 431.

dass das Ganze selbst subjektiver Natur ist. Da das *bestimmende* Prinzip der Verstand und dieser objektiver Natur ist, so ist jede einzelne Bestimmtheit objektiver Natur. Rein subjektiv sind nur die allgemeinen Formen der Rezeptivität, in denen die Bestimmtheit aufgenommen wird. Wegen dieses ihres Ursprungs kann die empirische Anschauung vom Verstande als *Objekt* bestimmt werden. In dieser Bestimmung liegt eben die Erkenntnis. — Bezieht man sich aber auf die ursprüngliche Rezeptivität des Bewusstseins als Sinnlichkeit, so muss die objektive Bestimmtheit der empirischen Anschauung aus etwas hergeleitet werden, das von dem Bewusstsein selbst unabhängig besteht: aus dem an und für sich nur negativ bestimmten Noumenon. Das Phänomen hat insofern Objektivität, als es das Ding an sich in seiner Relation zu den Formen der Sinnlichkeit darstellt. Indessen führt diese Betrachtungsweise notwendig zur vorigen, sofern man daran festhält, dass die empirische Anschauung als Phänomen selbst *Objekt der Erkenntnis* ist. Dazu ist nötig, dass sie von dem Verstande a priori als Objekt bestimmt werden kann, und dazu wieder, dass sie ursprünglich objektive Bestimmtheit hat durch die reine synthetische Einheit des Bewusstseins mit der unbestimmten sinnlichen Mannichfaltigkeit a priori als Material. Auf diese Weise gelangen wir zum Bewusstsein als selbst ursprünglich objektivem, und das Bedürfnis, das Ding an sich als Grund der Objektivität des Phänomens anzunehmen, fällt fort.

Wir haben also in dem Begriff des Phänomens ein Wechselverhältnis zwischen der Einheit der Apperzeption und dem Ding an sich, jedoch stets mit der Einschränkung, dass die Bestimmtheit des rezeptiven Bewusstseins durch das Ding an sich nicht Objekt der Erkenntnis ist, also nicht *Phänomen*, sofern nicht die Apperzeption selbst als eo ipso das sinnliche Bewusstsein bestimmend gedacht wird. Dagegen gelangt man von der Einheit der Apperzeption als Bestimmungsprinzip nicht *direkt* zum Ding an sich. Diese Einheit kann nämlich als durch sich selbst das sinnliche Bewusstsein bestimmend und daher das Phänomen als sinnliches Objekt der Erkenntnis konstituierend gedacht werden. Nur dadurch, dass man den Charakter des Bewusstseins, ursprünglich ein *sinnliches* Bewusstsein zu sein, zum Ausgangpunkt nimmt, gelangt man zum Ding an sich[1].

[1] Siehe oben S. 122—130, verglichen mit S. 139—141.

Die beiden Bestimmungsprinzipien stehn ferner in dem Verhältnis zu einander, dass die Einheit der Apperzeption *logisches* Prinzip und als solches *erstes logisches Subjekt* ist, aber ein unbestimmtes sinnliches Material voraussetzt, während das Ding an sich *objektives* Prinzip im Verhältnis zur *Subjektivität* des Bewusstseins und als solches die an sich selbst unbestimmte *Ursache* des Phänomens ist. Es ist zuvor gezeigt worden, dass der hier in Betracht kommende Ursachsbegriff nicht die Kategorie Ursache, auf das Ding an sich angewandt, sondern ein Begriff ist, der als Bedingung vor jeder Kategorie vorhergeht[1].

Endlich ist zu beachten, dass es sich hier um transszendentale Erkenntnisprinzipien handelt, die selbst nicht auf die mindeste Weise anschaulich dargestellt werden können, obwohl sie *denkbar* sind. Man darf also die Affektion des sinnlichen Bewusstseins durch das Ding an sich nicht als mechanisch oder als einen in die Zeit fallenden Akt auffassen, sondern diese Affektion geht als Bedingung in dem Begriff jeder Erkenntnis zeitlicher Verhältnisse *vorher*. Daher handelt es sich auch nicht um eine Affektion des empirischen, einzelnen Bewusstseins, sondern nur um eine solche des ursprünglichen, allgemeinen Bewusstseins nach seiner rezeptiven Seite hin.

Wenden wir nun das über den Begriff des Phänomens eben Gesagte auf die phänomenale *Kausalität* an, so ist klar, dass diese niemals die *wesentliche* Ursache der Erscheinung darstellt, und dass man überhaupt nicht auf diesem Wege zu den *ursprünglichen* Bedingungen des Daseins einer Erscheinung vordringt. Eine solche Kausalität hat Bedeutung nur für ein durch die subjektive Zeitform gebundenes Erkenntnisvermögen. Vielmehr ist das Bestimmende aus logischem Gesichtspunkt die Einheit der Apperzeption, die insoweit erstes logisches Subjekt ist. Andererseits ist im Verhältnis zur Subjektivität des Erkenntnisvermögens das bestimmende Objektive das an sich nur negativ bestimmte, im Verhältnis zur Sinnlichkeit aber bestimmte transszendentale Objekt als *ursprüngliche Ursache* des Phänomens. Also hat ja schon nach Kants allgemeiner Phänomentheorie jede Erscheinung zwei Ursachen, eine sinnliche und eine nicht-sinnliche — die erstere für das Erkenntnisvermögen, als an eine gewisse Subjektivität, die Sinnlichkeit, gebunden, die letztere für eine transszendentale

[1] Siehe oben S. 94, 146—147 und 156.

Betrachtung, die sich über alle Sinnlichkeit erhebt und die ursprünglichen Bedingungen für die Funktion des genannten Erkenntnisvermögens untersucht.

Um Kants Lehre von der Denkbarkeit der Freiheit in der Kr. d. r. V. völlig zu verstehen, müssen wir noch auf seine oben behandelte Theorie von dem positiven Noumenon oder dem Dinge als Gegenstand einer nicht-sinnlichen Anschauung eingehen. Wir erinnern uns, dass der Begriff hiervon ein *notwendiger*, obwohl andererseits *problematischer Grenzbegriff* war. »Notwendiger Grenzbegriff» für die Möglichkeit, das *sinnliche* Ding als *blosses* Phänomen zu denken, womit die Möglichkeit von Dingen an sich als Gegenständen einer andersartigen Anschauung als der sinnlichen notwendig gegeben ist. »Problematischer Grenzbegriff», weil derselbe aus Mangel an wirklicher intellektueller Anschauung nicht realisiert werden kann[1]. Schliesslich ist zu erwähnen, dass nach Kant kein logischer Widerspruch darin liegt, das mögliche Noumenon in positiver Bedeutung durch Kategorien zu denken, wenn auch darin keine begriffliche Bedeutung hineingelegt werden kann. Die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, dass wenigstens etwas der Anwendung der Kategorien Entsprechendes in einer noumenalen Welt vorhanden wäre[2].

Wir kehren nun zu der aus der Kr. d. r. V. (S. 432) angeführten Stelle zurück. Der transszendentale Gegenstand kann, heisst es, ausser der Eigenschaft, wodurch er im allgemeinen dem Phänomen zu Grunde liegt, eine besondere Kausalität besitzen, die selbst nicht Phänomen ist, wenn auch ihre Wirkung zum Phänomen gehört. Diese Möglichkeit soll die Möglichkeit der *Freiheit* sein. Hier ist nun zu beachten, dass es sich hierbei um *ein mögliches Noumenon in positiver Bedeutung* als zu dem transszendentalen Objekt gehörig handelt, und dass die hier gedachte Kausalität zum Unterschied von der allgemeinen Kausalität des transszendentalen Objekts *die kategoriale Kausalität* ist. *Ersteres* ergiebt sich daraus, dass der Gegenstand, der wirksam gedacht wird, als einen *intelligiblen Charakter* besitzend gefasst wird, worüber Näheres gleich unten. Damit ist er als für sich selbst, unabhängig von jeder Relation zur Sinnlichkeit *positiv* bestimmter Gegenstand gedacht. Das Noumenon in negativer Bedeutung wird aber als an sich selbst bloss negativ bestimmt gedacht. So-

[1] Siehe oben S. 141 f. [2] Siehe oben S. 159 f.

weit man nicht Anlass hat, zum Noumenon in positiver Bedeutung zu gehen, sondern bloss das Phänomen auf das Noumenon in negativer Bedeutung bezieht, ist jede bestimmte Kausalität empirisch bestimmt, mithin unfrei. Ausserdem ist zu beachten, dass, bevor sogar von dem homo noumenon als möglichem Beispiel die Rede ist, also in der allgemeinen Darstellung, gesagt wird, dass es sich hier um eine mögliche Thätigkeit handelt, die ganz und gar »auf blossen Gründen des Verstandes» beruht[1]. Und gleich darauf heisst es, dass der angenommene intelligible Grund gar keine Bedeutung aus empirischem Gesichtspunkt hat, »sondern etwa bloss das Denken im reinen Verstande betrifft, und obgleich die Wirkungen dieses Denkens und Handelns des reinen Verstandes in den Erscheinungen angetroffen werden, diese doch u. s. w.»[2]. Damit ist ja klar, dass wir es hier mit möglichen Gegenständen »des reinen Verstandes» oder »reinen Denkens» zu thun haben, d. h. eben mit dem, was Kant Noumenon in positiver Bedeutung nennt[3]. Was *letzteres,* die Anwendung der Kausalitäts*kategorie* beim Denken der freien Kausalität, betrifft, so ist klar, dass ein Denken durch dieselbe hier vorliegt, da es sich ja darum handelt, einen Gegenstand als eine bestimmte Kausalität besitzend zu denken. Im übrigen sei nur darauf hingewiesen, dass Kant in der Kr. d. pr. V. eine Erklärung der Möglichkeit der Freiheit mit dem Nachweis der Denkbarkeit der Kausalitätskategorie bezüglich des Noumenons einleitet[4].

Wir können nun zunächst sagen, dass die Freiheit mit der Giltigkeit des Kausalgesetzes auf dem Boden des Phänomenalismus sich in der Weise verträgt, dass als zu dem transszendentalen Objekt — der allgemeinen Ursache des Phänomens — gehörig ein Noumenon in positiver Bedeutung gedacht wird, das eine intelligibel bestimmte Kausalität bezüglich bestimmter Erscheinungen in der Sinnenwelt besitzt. Da die Wirksamkeit desselben unabhängig von jedem Zeitverhältnis ist, kann es unabhängig von empirischen, in der Zeit vorhergehenden Ursachen eine Kausalkette in der Sinnenwelt bewirken. Die hier dargestellte »Zweiursachentheorie» wird nur dann zum Widerspruch, wenn man Kants Phänomentheorie ausser Acht lässt, also die Zeit als absolute Realität besitzend auffasst, sodass das Noumenon in seiner Wirksamkeit an sie

[1] S. 436. [2] S. 437. [3] Siehe oben S. 142 (1). [4] S. 65 ff.

gebunden ist. In solchem Fall muss ja das, was der Zeit, auf die die Wirkung des Noumenon zu beziehen ist, vorhergeht, als eine bei der Wirksamkeit des Noumenon bereits gegebene unerschütterliche Thatsache betrachtet werden, die als die wesentliche Ursache notwendig das Folgende bestimmt[1]. Bei Kant aber steht die Sache so, dass das freie Noumenon in dem an und für sich nur negativ bestimmten transszendentalen Gegenstand enthalten ist und zu ihm gehört und insoweit das Bewusstsein bestimmt, dessen ursprüngliche Form die Zeit selbst ist, und durch dessen Wirksamkeit als Verstand die objektive Zeit, also ein *Vorher* und *Nachher*, konstituiert wird. *Dieses* Bewusstsein ist natürlich nicht als in der Zeit bestehend zu betrachten. Zwar übt es als transszendentale Einbildungskraft eine successive Synthese der gegebenen unbestimmten Mannichfaltigkeit aus, diese Synthese aber ist nicht selbst *in* der Zeit, sondern *ist* vielmehr die wirkliche Zeit, die ein *Begriff* mit sinnlicher anschaulicher Unterlage ist — welche Unterlage ein unbestimmtes Mannichfaltiges a priori ist —, nicht aber eine anschaubare sinnliche Realität darstellt. Das transszendentale Bewusstsein mit dem, was dazu gehört, ist überhaupt nach Kant keine Wirklichkeit, sondern nur ein Begriff, bei welchem man nicht über das Denken hinausgehn und das Gedachte ausser demselben setzen darf[2]. Bezieht man die successive Synthese der Einbildungskraft auf eine objektive Zeit, in welcher sie vor sich geht, so hat man das transszendentale Bewusstsein aus dem Auge verloren und ist bei dem empirisch psychologischen angelangt. Dieses letztere aber weist über sich selbst hinaus auf das transszendentale Bewusstsein und seine successive Synthese, die notwendig ist für die Möglichkeit der objektiven Zeit, als in welcher existierend das empirische Bewusstsein gedacht wird. Was für ein Widerspruch liegt nun aber darin, dass das Noumenon in

---

[1] Daher auch die Anmerkungen gegen diese Theorie bei *Ed. v. Hartmann*, Kritische Grundl. des transszendentalen Realismus, S. 69—70, *Kirchmann*, Erläuterungen zu Kants Kritik der reinen Vernunft, S. 77, *Pünjer*, Die Religionslehre Kants, S. 24, und *J. Gould Schurman*, Kantian Ethics, S. 13 ff., von denen besonders dem Letztgenannten jede Vorstellung von der Bedeutung der Phänomentheorie zu fehlen scheint. Andere, wie *K. Fischer*, Gesch. d. n. Phil. III, S. 496 ff., und IV, S. 91, und *Peter Saltiz*, Imm. Kants Lehre von der Freiheit, S. 30, finden hierin auch einen Widerspruch aus denselben Gründen, suchen aber Kant eine ihrer Meinung nach vernünftigere Theorie von der Möglichkeit der Freiheit zu vindizieren, worüber weiteres unten.

[2] Siehe oben S. 99—100.

positiver Bedeutung diesem Bewusstsein seiner sinnlichen Seite nach eine gewisse Bestimmtheit giebt, die in dem Begriff jeder Objektivierung vorhergeht, bei der Objektivierung aber als ein bestimmtes Glied in die Kausalkette eingeordnet wird? Dass diese Bestimmtheit damit auch eine sinnliche Ursache erhält, bedeutet nichts anderes, als dass jede Bestimmtheit des Bewusstseins in Übereinstimmung mit den Bedingungen für die Einheit des Bewusstseins stehen und demnach in Übereinstimmung mit den Forderungen für eine gesetzesgebundene Zeitfolge muss gebracht werden können. Es bedeutet aber keineswegs, dass wir in dieser sinnlichen Ursache nun die *wesentliche* Ursache hätten. Sie hat als Ursache Bedeutung nur *für* das mit einer bestimmten Subjektivität, Sinnlichkeit, behaftete Bewusstsein. Sie ist mit einem Wort *Phänomen*, nicht *Wesen*[1].

---

[1] Die am meisten zufriedenstellende Erörterung der hier fraglichen letzten Voraussetzungen für Kants Freiheitslehre dürfte innerhalb der Kantlitteratur bei *Perry*, The abstr. Freedom of Kant, The Philosophical Review 1900, S. 635 ff., anzutreffen sein. Richtig bezieht er die Freiheit auf das transszendentale Objekt und fasst in Übereinstimmung damit die freie Handlung als begriffsmässig der zeitlichen Wirklichkeit selbst vorhergehend. Teils aber vermisst man jede vollständigere Erörterung von Kants Phänomentheorie, so dass es eben an der Grundlage zum Begreifen mangelt, teils lässt er sich durch die an sich richtige Beziehung der Freiheit auf das transszendentale Objekt zu weit führen. Er gelangt nämlich zum Ausschluss jeder *individuellen* Freiheit, auf deren Möglichkeit Kant doch das Hauptgewicht legt. Nur das allgemeine Weltwesen ist nach Perrys Kantauffassung als frei zu betrachten. Damit hat er auf eine unrichtige Weise Kants transszendentales Objekt aufgefasst. Wie oben gezeigt worden, ist dieses Objekt bei Kant gar nicht als ein für sich bestimmtes Ding an sich zu betrachten. Es ist *das Ding, die objektive Realität* überhaupt, die in der Sinnenwelt hervortritt, und die von dem sinnlichen Ding nur unterschieden wird, damit dessen Phänomencharakter hervorgehoben werden könne. Wenn es an sich, unabhängig von der Bestimmtheit, die es in und mit seiner Relation zu den Formen der Sinnlichkeit hat, eine Bestimmtheit besitzt, so leitet sich diese von dem Noumenon in positiver Bedeutung her. Es ist also an und für sich bloss eine unbestimmte Form, die als mit Inhalt aus der intelligiblen Welt gefüllt gedacht werden kann, nicht selbst aber dem einzelnen Noumenon eine Bestimmtheit geben kann, wodurch seine Freiheit aufgehoben würde. Dass Perry im übrigen zu unkantischen Sätzen gelangt, wird später gezeigt werden.

Absolut unrichtig ist dagegen die sehr gewöhnliche, auf *Schopenhauer*, Die beiden Grundprobleme der Ethik, S. 175 ff., zurückgehende Ansicht, der intelligible Charakter wäre eine einmal *gegebene*, sei es auf ursprünglich freier Wahl beruhende oder unfreiwillige Beschaffenheit des Noumenon, die den empirischen Charakter bestimmte, so dass dieser unveränderlich vor allen besonderen Handlungen gegeben wäre und diese notwendig machte. (*K. Fischer*, Gesch. d. n. Phil. III,

15. Bevor wir auf die in Kants Darstellung zunächst folgende Untersuchung über den intelligiblen Charakter näher eingehen, haben wir teils an der Hand des oben Dargestellten, teils mit Rücksicht auf andere Sätze der Kantischen Freiheitslehre *die Sphäre der möglichen Freiheit abzugrenzen.* Es ist hierbei zu beachten, dass das Wesen, auf das Kant die Möglichkeit der Freiheit bezieht, abgesehen von seiner Eigenschaft als Noumenon, ein Naturwesen sein muss. Die Kausalkette, für deren Beginn das Noumenon als freies Grund sein soll, muss nämlich *in* die Sinnenwelt fallen. Für die Kausalreihe der Erscheinungen im Ganzen lässt sich kein Anfang denken. Als in der Sinnenwelt anfangend, muss sie aber auch eine natürliche Ursache haben, die dann offenbar eine natürliche Seite des noumenalen Wesens selbst sein muss. Der Freiheitsbegriff kann da keine Anwendung finden auf »reine Verstandeswesen, z. B. Gott, sofern keine Handlung immanent ist»[1]. Weiter kann auch nicht ein mögliches intelligibles Wesen, das Ursache des ganzen sinnlichen Daseins wäre, als *freie* Ursache betrachtet werden. (Die Behandlung dieser Frage wird in der vierten Antinomie gegeben). Dasselbe gilt natürlich von dem an sich positiv unbestimmten Noumenon, worauf alles sinnliche Dasein als solches bezogen wird. Dass die Freiheit diesem abgesprochen werden muss, folgt im übri-

S. 497 und IV, S. 91, zeigt wenigstens eine Tendenz zu einer solchen Auffassung. Bestimmter tritt sie hervor bei *Gerhard,* a. a. O., S. 27, *Boström,* a. a. O., S. 40, und *P. Salitz,* a. a. O., S. 34). Dass diese Auffassung geradezu der ganzen Tendenz in Kants Freiheitslehre zuwiderläuft und auch jeder Stütze in Kants Darstellung ermangelt, ist sicher. Auf diese Weise wird nämlich der intelligible Charakter zeitlich als mit seiner bestimmten Beschaffenheit allen besonderen Handlungen *vorher*gehend gefasst. Der empirische Charakter ist ja von dem intelligiblen *vor* jeder besonderen Handlung bestimmt. Alle Freiheit der besonderen Handlung wird dabei durch die Einführung einer absoluten Abhängigkeit der handelnden Person von vorhergehenden Bedingungen aufgehoben. Man giebt hiermit in Wirklichkeit der Zeit absolute Realität und rüttelt also bei der Deutung an der Grundlage selbst für Kants Freiheitslehre. Wunderlich ist da auch nicht, dass das Resultat dieser Deutung — die Unmöglichkeit der moralischen Freiheit wird, deren Möglichkeit zu zeigen Kant in seinen Erörterungen in der Kr. d. r. V. doch zunächst am Herzen liegt. Nach einer derartigen Deutung macht man häufig einen heftigen Angriff auf — Kant, weil er nicht die Möglichkeit der moralischen Freiheit erörtert habe. Wir werden Gelegenheit haben, hierauf bei der vollständigeren Behandlung von Kants Freiheitslehre zurückzukommen.

[1] Proleg., S. 105, Anm. 1.

gen schon aus anderen Gründen. Da es alle seine Bestimmtheit bloss im Verhältnis zum sinnlichen Bewusstsein hat, so ist es klar, dass jede *bestimmte* Kausalität desselben rein natürlicher Art, also unfrei ist. Die allgemeine Kausalität desselben ist bloss hinsichtlich ihrer Wirkung bestimmt. Das Noumenon in negativer Bedeutung ist ja etwas Bestimmtes nur durch Beziehung auf das sinnliche Bewusstsein, *auf das* seine Kausalität gerichtet ist[1].

16. Wir finden also, dass die Freiheit ein Naturwesen voraussetzt, das zugleich Noumenon in positiver Bedeutung ist und als solches Kausalität in der Sinnenwelt hat. Andererseits aber kann auch gesagt werden — und hieran ist streng festzuhalten —, dass, *wo diese Forderungen erfüllt sind, auch Freiheit nach Kant vorhanden ist.* Die Richtigkeit hiervon ergiebt sich aus mehreren Stellen in der Darstellung der Kr. d. r. V. Von dem fraglichen angenommenen Noumenon heisst es z. B.: da es unabhängig von jeder Zeitbestimmung ist, »so würde dieses thätige Wesen sofern in seinen Handlungen von aller Naturnotwendigkeit, als die lediglich in der Sinnenwelt angetroffen wird, unabhängig und frei sein. Man würde von ihm ganz richtig sagen: dass es seine Wirkungen in der Sinnenwelt *von selbst* anfange . . .»[2]. Sodann heisst es auch, dass eine Handlung frei ist, sofern sie nur als »die unmittelbare Wirkung des intelligiblen Charakters der reinen Vernunft» zu betrachten ist, »und diese ihre Freiheit kann man . . . auch positiv durch ein Vermögen bezeichnen, eine Reihe von Begebenheiten selbst anzufangen»[3]. Dass der Thäter hätte unterlassen können zu lügen, bedeutet bloss, dass die Handlung unmittelbar unter der Macht der Vernunft steht, und die Vernunft ist unabhängig von allen Zeitbedingungen[4]. Der Grund, der angeführt wird, ist stets, dass das Noumenon unabhängig von allen Zeitbedingungen ist und daher das Kausalgesetz keine Bedeutung bezüglich desselben hat[5].

---

[1] Wir haben bereits oben, S. 157 (2), Gelegenheit gehabt, *Erdmanns* unhaltbare Ansicht zu berühren, nach welcher die allgemeine Kausalität des Dinges an sich als Grund der Sinnenwelt frei wäre. Hier sei nur hinzugefügt: wie kommt es dann, dass Kant an vielen Stellen, z. B. Proleg., S. 107, zwischen einer Wirkung der Naturkausalität und Freiheit *zusammen* einerseits und einer Wirkung der Naturkausalität *allein* andererseits unterscheidet?

[2] S. 434. [3] S. 442. [4] S. 443.

[5] Als Belegstelle können auch einige Worte in der Rel. S. 52 Anm. dienen.

17. Hierbei müssen wir etwas verweilen. Es fragt sich: *wie kann Kant diese Identifikation der Freiheit und der Kausalität des Noumenon in der Sinnenwelt aufstellen?* Es scheint wohl, als wenn das Noumenon selbst trotz seiner Erhabenheit über alle Zeit zur Thätigkeit von etwas Anderem, z. B. Gott oder seiner eigenen notwendigen Natur, bestimmt werden könnte. Es lässt sich nun nicht sagen, dass Kant durch seine Darstellung vollständig klargestellt hätte, was er eigentlich meint. Es scheint auch, als wenn er selbst das Vorhandensein dieses Mangels eingesehen hätte. Nachdem er in der Kr. d. pr. V. die Schwierigkeit, die der Annahme der Freiheit unter der Voraussetzung eines höchsten Wesens entgegensteht, und den Weg zur Lösung dieser Schwierigkeit dargestellt hat, sagt er: »Die hier vorgetragene Auflösung der Schwierigkeit hat aber, wird man sagen, doch viel Schweres in sich, und ist einer hellen Darstellung kaum empfänglich». Und zur Verteidigung wird nur gesagt: »Allein ist denn jede andere, die man versucht hat, oder versuchen mag, leichter und fasslicher?»[1]. Daher muss nun auch die Darstellung der Kantischen Freiheitslehre in diesem Punkt mehr als sonst hypothetischen Charakter haben. Es handelt sich hier nur darum, diejenige Hypothese zur Erklärung des Kantischen Gedankenganges zu finden, die am besten mit dem, was authentisch Kantisch ist, zusammenstimmt.

Es ist zu diesem Zwecke nötig, antezipationsweise *das Verhältnis zwischen dem intelligiblen und dem empirischen Charakter* zu untersuchen. Wir betrachten zunächst den *empirischen* Charakter. Es heisst, dass jede wirkende Ursache einen *Charakter,* d. h. ein Gesetz für seine Kausalität haben muss, ohne welches sie überhaupt nicht Ursache sein würde. Sofern sie da als zur Sinnenwelt gehörig

---

Es ist hier zwar nicht die Rede von der Freiheit in ihrem hier behandelten *kosmologischen* Sinne als Vermögen, eine Kausalität in der Sinnenwelt von selbst anzufangen. Die Freiheit wird hier als Eigenschaft bei *Gott,* mithin als Vermögen selbständiger Thätigkeit überhaupt behandelt. Es ist aber jedenfalls bedeutungsvoll, dass von der absoluten Spontaneität Gottes gesagt wird, dass ihre Annahme nur bei dem Prädeterminismus unmöglich wäre. Der Bestimmungsgrund der Handlung gehört der *vorigen Zeit* zu, "mithin so, dass jetzt die Handlung nicht mehr in *meiner* Gewalt, sondern in der Hand der Natur ist, mich unwiderstehlich bestimmt". Da aber in Gott keine Zeitfolge zu denken ist, fällt hier diese Schwierigkeit weg.

[1] S. 124.

zu betrachten ist, soll das Subjekt einen *empirischen* Charakter besitzen, »wodurch seine Handlungen, als Erscheinungen, durch und durch mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhange ständen . . .». Dieser Charakter soll also die allgemeine Weise der Thätigkeit des Gegenstandes als empirisch darstellen und selbst im Zusammenhang mit der ganzen Naturordnung stehen[1]. Alle Handlungen würden im voraus zu bestimmen möglich sein, wenn man den Charakter und die äusseren Erscheinungen, die auf den Gegenstand einwirken, kennte[2]. Besonders bestimmt wird dieses weiter unten ausgesprochen, speziell mit Bezug auf die »Willkür» des Menschen. »Weil dieser empirische Charakter aus den Erscheinungen . . . und aus der Regel derselben . . . gezogen werden muss, so sind alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden anderen Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt . . .»[3]. »Jede derselben» (aller willkürlichen Handlungen) »ist im empirischen Charakter des Menschen vorher bestimmt, ehe noch als sie geschieht»[4]. Wir ersehen hieraus, dass der empirische Charakter eines Menschen dessen eigentümliche allgemeine Thätigkeitsweise ist, sofern diese von dem ganzen Naturzusammenhange bestimmt ist. Sie ist eine *Konstante,* eine ein für allemal gegebene Beschaffenheit des Gegenstandes, wenn auch die *Thätigkeit,* die dadurch bestimmt wird, verschiedene Formen wegen der zufälligen Impulse durch äussere Einflüsse erhalten kann. Man beachte nun auch, dass *jeder* empirische Gegenstand, der überhaupt thätig ist, einen solchen Charakter hat, der letzthin seine Kausalität bestimmt. Da aber lässt sich fragen: haben wir dann nicht bei jedem empirischen Gegenstand eine Art von Freiheit in »kosmologischer» Bedeutung, insofern er in aller seiner Thätigkeit letzthin von *seiner* eigentümlichen Natur, *seinem* eigentümlichen Gesetz bestimmt ist, wenn er auch daneben von äusseren Einflüssen bestimmt wird? Liegt hier nicht in gewisser Weise ein Vermögen vor, *von selbst* eine Kausalkette anzufangen? Dass der empirische Charakter von dem ganzen Naturzusammenhang bedingt ist, scheint kein Hindernis hierfür in sich zu schliessen. Das Gewicht liegt ja nur auf der Selbständigkeit des thätigen Wesens *als* thätigen, nicht darauf, wie die

[1] Kr. d. r. V.. S. 432—433. [2] S. 433—434. [3] S. 439—440.
[4] S. 442.

die Thätigkeit bestimmende eigentümliche Natur, die das Wesen als solches auszeichnet, entstanden ist. Wie kann aber Kant dann gerade das hier bestehende Verhältnis als für die Naturnotwendigkeit charakteristisch bezeichnen? Zweifellos haben wir den Grund in der Differenz zwischen dem thätigen Wesen *in* seiner Thätigkeit und seinem empirischen *Charakter* zu suchen. Letzterer ist etwas *Konstantes, im voraus Gegebenes,* das zugleich mit äusseren Umständen die besondere Kausalität in einem späteren Moment notwendig macht. Das thätige Wesen *in* der Thätigkeit ist dagegen *veränderlich*, geht über aus dem einen Zustand in den anderen. Es ist daher, soweit es von seinem empirischen Charakter bestimmt wird, nicht von sich selbst *in* seiner Thätigkeit bestimmt, sondern von etwas vorher Gegebenem, das zu ändern nicht in seiner Macht steht. Also: der empirische Charakter wird durch die *Zeitdifferenz* ein für *den thätigen Gegenstand als thätigen* Äusseres und Fremdes, das die Thätigkeit notwendig und nicht frei macht. Dass dieses wirklich Kants Meinung ist, ergiebt sich wohl überzeugend aus dem oben Referierten, wonach die Naturwendigkeit im Gegensatz zur Freiheit darin verlegt wird, dass der empirische Charakter neben äusseren Einflüssen das Handeln im voraus notwendig macht.

Indessen können wir aus dieser Anschauung Kants, die mit voller Sicherheit festgestellt werden kann, gewisse Schlüsse hinsichtlich der Art und Weise ziehen, wie hier *der intelligible Charakter* in seinem Zusammenhang mit der Freiheit gedacht wird. Einleitungsweise sei auf ein paar Stellen in der Kr. d. r. V. hingewiesen, in denen der intelligible Charakter auf eine eklatante Weise dem empirischen *gegenübergestellt* wird. Von letzterem heisst es an einer Stelle, dass jede Handlung in ihm »vorher bestimmt» ist. Und sodann wird der intelligible Charakter ihm gegenübergestellt. »In Ansehung des intelligiblen Charakters . . . gilt kein *Vorher* oder *Nachher,* und jede Handlung, unangesehen des Zeitverhältnisses, darin sie mit anderen Erscheinungen steht, ist die *unmittelbare*[1] Wirkung des intelligiblen Charakters der reinen Vernunft, welche mithin frei handelt. . ., und diese ihre Freiheit kann man nicht allein negativ als Unabhängigkeit... ansehen . . ., sondern auch positiv durch ein Vermögen bezeichnen, eine Reihe von Begebenheiten von sich selbst anzufangen . . .». Es folgt darauf

[1] Kursiv von mir.

das Beispiel von der boshaften Lüge, von der es heisst: »die Handlung wird seinem intelligiblen Charakter beigemessen, er» (der Thäter) »hat jetzt, in dem Augenblicke, da er lügt, gänzlich Schuld . . .»[1]. An einer andern Stelle lesen wir: »Die Handlung nun, sofern sie der Denkungsart» (dem intelligiblen Charakter), »als ihrer Ursache, beizumessen ist, erfolgt dennoch daraus gar nicht nach empirischen Gesetzen, d. i. so, dass die Bedingungen der reinen Vernunft» (umschrieben: das Gesetz der Thätigkeit der reinen Vernunft), »sondern nur so, dass deren Wirkungen in der Erscheinung des inneren Sinnes *vorhergehen*»[2]. Aus diesen Stellen geht wohl klar hervor, dass Kant zwischen dem *intelligiblen* und dem *empirischen* Charakter auf die Weise unterscheiden will, dass letzterer als ein Konstantes vor dem thätigen veränderlichen Wesen als solchem *vorhergeht* und es zur Thätigkeit bestimmt, während dieser Unterschied zwischen dem *Charakter* und dem thätigen Gegenstande *als solchem* auf dem intelligiblen Gebiet keine Bedeutung besitzt. Es war aber *nur* das verschiedene Zeitverhältnis, das den empirischen Charakter von dem thätigen Gegenstand als solchem schied. Im übrigen handelte es sich um dasselbe, insofern der empirische Charakter die eigentümliche Thätigkeitsweise des Gegenstandes war. Da ist es auch klar, dass man nach Kants Meinung nicht den intelligiblen Charakter von dem intelligiblen Gegenstande *als* thätigem scheiden darf. Oder um uns an den Menschen zu halten: sein intelligibler Charakter ist nicht etwas, das ihn *zum* Handeln auf bestimmte Weise bestimmt. Der Charakter ist nämlich nicht ein im voraus gegebenes Gesetz, *sondern es ist dieser selbst, welcher handelt.* Die Unveränderlichkeit des Charakters steht hier nicht hindernd im Wege. Denn die Kausalität, um die es sich hier handelt, ist nicht von Zeitbedingungen eingeschränkt, sondern ist rein vernünftiger Natur: zwar nicht *vorstellbar,* aber *denkbar,* weil der Kausalitätsbegriff eigentlich seinen Sitz *in dem reinen Verstande* hat: es ist bloss der Begriff Grund und Folge, als Bestimmungsprinzip für das *Objekt überhaupt* gedacht[3]. Die Handlung, als Wirkung betrachtet, ist, wie es gerade im Gegensatz zum Verhältnis bei dem empirischen Charakter heisst, »*die unmittelbare Wirkung des intelligiblen Charakters der reinen Vernunft*». Wenn die

[1] S. 442 u. 443. [2] S. 440—441.

[3] Siehe z. B. Kr. d. pr. V., S. 65 und oben S. 159 ff.

Lüge dem intelligiblen Charakter des Handelnden beigemessen wird, so hat er (der Handelnde) »*jetzt, in dem Augenblicke, da er lügt, gänzlich Schuld*».

Es finden sich *für die hier gegebene Darstellung von der Ansicht Kants über das Verhältnis des intelligiblen Charakters zur einzelnen Handlung noch weitere Stützen.* Es ist oben angemerkt worden, dass Kant in der Kr. d. r. V. schon bei der allgemeinen Darstellung der Möglichkeit des intelligiblen Charakters, also *bevor* er zu dem Beispiel vom Menschen übergeht, die freie Kausalität als »ein Handeln des reinen Verstandes» betrachtet[1]. Noch bestimmter aber geschieht dies in der folgenden Behandlung der Freiheit des *Menschen.* Es wird auf seine Vernunft als das Vermögen, »Gegenstände nur nach Ideen zu erwägen» hingewiesen[2]. Und in die mögliche Kausalität dieser Vernunft wird sodann die Freiheit verlegt[3]. Daher wird die moralisch böse Handlung, z. B. die Lüge, in welcher nicht die Vernunft, sondern sinnliche Bestimmungsgründe bestimmend sind, als frei nur insoweit betrachtet, als »die Vernunft unerachtet aller empirischen Bedingungen völlig frei (war) und ihrer Unterlassung diese gänzlich beizumessen ist»[4]. Ebenso wird in den Proleg. die freie Kausalität als eine von *Ideen der Vernunft* bestimmte Thätigkeit, und die böse Handlung als *bloss* nach Naturgesetzen bestimmt betrachtet, ungeachtet sie frei insoweit ist, als die Vernunft auch in ihr vollkommen frei war, indem sie von keinen Naturursachen gehindert wurde, wirkliche Kausalität auszuüben, womit die böse Handlung ausgeschlossen gewesen wäre[5]. Das Noumenon ist also als freies Vermögen — es mag nun wirklich seine Freiheit ausüben, mithin direkt freie Ursache einer Handlung sein, oder, ohne dazu gezwungen zu sein, es unterlassen, seine Freiheit auszuüben, mithin indirekt freie Ursache einer Handlung sein — der reinen Vernunft gleichzusetzen. Dieses Gleichsetzen ist ja auch ganz natürlich, da ja das Noumenon ein Gegenstand der reinen Vernunft ist, mithin selbst rein intellektueller Natur sein muss.

Nun ist es zwar richtig, dass es sich hierbei zunächst um eine *transszendente objektive* Vernunft handeln muss. Wir haben auch gezeigt, dass die positive Bestimmtheit, die die *immanente subjektive* Vernunft *als solche* kennzeichnet — das

---

[1] Siehe oben S. 639. [2] S. 437. [3] Siehe z. B. S. 440.
[4] S. 443. [5] S. 107. Näheres hierüber weiter unten.

im Selbstbewusstsein gegebene reine Denken — nicht zur Bestimmung der transszendenten Vernunft an und für sich angewendet werden darf[1]. Jedoch ist klar, dass es sich in beiden Fällen um wesentlich dieselbe Vernunft handeln muss. Die subjektive Vernunft ist eben nur die subjektive Seite, die zu der objektiven Vernunft gehört[2]. Daher muss es für Kant feststehen, dass die objektive Vernunft, wenn sie auch als solche nicht positiv durch die subjektive bestimmt werden kann, doch negativ so muss bestimmt werden können, dass sie keine Eigenschaften hat, die zu den konstitutiven Bestimmungen der subjektiven Vernunft in *Gegensatz* geraten.

Es ist daher nötig in Betracht zu ziehen, was nach Kant die immanente Vernunft als solche kennzeichnet. Wir müssen dazu zunächst ihre Thätigkeit *innerhalb ihrer selbst* behandeln, durch welche sie als Vernunft existiert, d. h. das reine Denken als in sich selbst geschlossen, unter Absehn von der Kausalität, die sie als praktisch möglicherweise besitzen kann. Wir haben oben nachgewiesen, dass die Einheit der Apperzeption, das »Radikalvermögen», in erkenntnistheoretischer Hinsicht als erstes Subjekt jedem bestimmten Denken zu Grunde liegt, so dass es darin sein höchstes bestimmendes Gesetz hat. Wir haben aber auch gezeigt, dass diese Einheit kein transszendentes Dasein hat, sondern nur im Denken besteht, so dass man beim Denken seiner selbst als ersten Subjekts nicht über das Denken selbst hinauskommt. Sie ist also auch nicht ein *Gesetz* ihrer Thätigkeit in der Weise, dass sie eine vor der Thätigkeit und unabhängig von derselben bestehende Realität besässe, welche die Thätigkeit regelte. Sondern sie besteht als Gesetz bloss *in* der Thätigkeit selbst. Mit besonderer Rücksicht auf den Verstand als Vermögen der Synthese ist dieses Verhältnis so auszudrücken, dass die analytische Einheit der Apperzeption nur unter der Bedingung der synthetischen möglich ist[3]. D. h. sie existiert bloss als Einheit in der Synthese, zu welcher sie das Vermögen ist. Ist nun wirklich Kants Anschauung von dem reinen Denken oder der Thätigkeit der Vernunft innerhalb ihrer selbst als Vernunft so beschaffen, und bildet diese Anschauung einen der Grundpfeiler seines Systems, so hat man wohl auch darauf Rücksicht zu nehmen, wenn man seine Lehre von der Kausalität der Vernunft in der Sinnenwelt in Betracht zieht.

---

[1] Siehe oben S. 152 f. [2] A. a. O. [3] Siehe oben S. 497.

Dann ist aber auch klar, dass der »Charakter» der Vernunft oder das Gesetz ihrer Kausalität, ob es nun direkte oder bloss indirekte Ursache von Handlungen sei, nicht eine unabhängig von ihrer Kausalität bestehende Realität sein kann, sondern dass die Vernunft bloss *in* ihrer Kausalität »Charakter» ist oder solchen hat. Wenn aber die Kausalität der *subjektiven* Vernunft diese Eigenschaft bezüglich ihres Gesetzes hat, so kann auch die *objektive* Vernunft, wenn sie überhaupt einander entsprechen, in ihrer Kausalität nicht von einem äusseren Gesetz abhängig sein, sondern sie muss *als* thätige Vernunft sich selbst Gesetz sein. Da indessen das Denken, das in dem reinen Selbstbewusstsein unmittelbar gegeben ist, nicht als positive Bestimmung bei der objektiven Vernunft angewendet werden kann, es mithin unmöglich ist, positiv zu bestimmen, *was* diese ist, so kann in einer solchen Behauptung nur etwas Negatives liegen, d. h. eine Aussage darüber, was der »Charakter» der objektiven Vernunft *nicht* sein kann.

Die hier angestellte Überlegung wird einerseits positiv bestätigt, andererseits wenigstens nicht aufgehoben, wenn wir Kants Lehre von der reinen (subjektiven) Vernunft als praktischer in der Ethik betrachten. Wir wissen, dass diese Vernunft als autonom direkt praktisch ist, worin liegt, dass sie *als* thätige Vernunft sich selbst Gesetz ist, nämlich durch die Idee von der allgemeinen Gesetzmässigkeit als unbedingten Bestimmungsgrund des Willens. Wir können dann auch wie vorher den Schluss ziehen, dass das Gesetz für die direkte Kausalität der objektiven Vernunft nichts anderes als sie selbst in ihrer Thätigkeit sein kann. Hierein kann aber natürlich keine positive Bedeutung gelegt werden wie in die erstgenannte Autonomie, die unmittelbar in dem sittlichen Bewusstsein *gegeben* ist, und in der das »Selbst» durch ein Gesetz bestimmt ist. Betrachten wir darauf die reine subjektive Vernunft als nur indirekt durch Unterlassung in dem moralisch Bösen praktisch, so wird diese nicht als Autonomie, sondern im Gegenteil als Heteronomie bezeichnet. Indessen ist zu beachten, dass es nicht die *Vernunft* ist, die dabei als heteronomisch bestimmt bezeichnet wird, sondern dass es der Wille als physisches Handlungsvermögen ist, der positiv zur Kausalität *nicht* von der Vernunft bestimmt wird, trotzdem diese bestimmend sein könnte, sondern von äusseren Bestimmungsgründen, also heteronomisch. Ferner ist zu beachten, dass

es bei dem moralisch Bösen für das sittliche Bewusstsein feststeht, dass die Handlung anders hätte ausfallen *können*, d. h. dass die Vernunft direkt thätig hätte sein *können*, insofern nichts sie hat zur Unterlassung zwingen können. Wenn aber die Vernunft mithin als selbständiges Prinzip der Unlassung zu betrachten ist, so ist auch klar, dass Kants Lehre vom moralischen Bösen als nicht Autonomie sondern Heteronomie enthaltend durchaus nicht ausschliesst, dass nach seiner Meinung auch die hierzu gehörige indirekte Kausalität Selbstgesetzgebung in einem rein negativen Sinne in sich schliesst. Ist dem so, so muss auch die objektive Vernunft im gleichen Fall als negativ gesehen selbstgesetzgebend betrachtet werden.

Wir haben nun auf diese Weise gefunden, was Kant veranlasst, jede Kausalität in der Sinnenwelt bei *dem intelligiblen Wesen* als frei anzusehen, trotzdem es ja in seiner Thätigkeit als möglicherweise bedingt erscheinen könnte, wenn auch nicht von *zeitlich* vorhergehenden Bedingungen. Das ist seine Auffassung von der eigenen Art der Kausalität des Noumenon als eines *Vernunftswesens.* Als solches muss es *selbst als* thätig sich Gesetz sein, wenn auch dieser Selbstgesetzgebung nicht mehr als negative Bedeutung beigelegt werden kann, da das »Selbst» darin nicht positiv zu bestimmen ist.

18. Nun lässt sich hier ein *Einwand* erheben, den Kant nicht beachtet zu haben scheint und den er auch nicht zu widerlegen versucht hat. Wir betrachten ihn indessen, um zu sehn, ob er von den eben angegebenen Gesichtspunkten aus widerlegt werden kann. Das intelligible Wesen soll frei in seiner Kausalität sein, weil das Gesetz, das dieselbe bestimmt, bloss das thätige Wesen *in* der Thätigkeit und nicht ein für dieses *als* thätiges Wesen Äusseres sei. Könnte aber nicht das *Gesetz* selbst von etwas Anderem bestimmt sein, da ja das thätige Wesen eben wegen seiner Identität mit dem Gesetz von etwas Anderem als sich selbst bestimmt wird? Hierauf lässt sich Folgendes antworten. Wenn ein anderes Wesen das Gesetz der Thätigkeit des Noumenon bestimmte, so würde, wenn die Identität von Gesetz und Thätigkeit festgehalten wird, die letztere eben jenem anderem Wesen inhärieren. Wir hätten mithin nichts mehr als dieses Wesen. Also ist die ganze Annahme widersprechend. Oder von einer anderen Seite gesehen: bei der genannten Annahme würde das an-

dere Wesen, das das Gesetz bestimmte, selbst das *letzte* Gesetz sein, mithin, wenn die Verschiedenheit der beiden Wesen festgehalten wird, die vorausgesetzte Identität zwischen dem Gesetz und dem thätigen Wesen *in* der Thätigkeit wegfallen.

19. Indessen hat Kant wirklich selbst *einen ähnlichen, wenn auch etwas verschiedenen Einwand* zur Beantwortung aufgenommen. Die Stelle kommt zwar in der Kr. d. pr. V. vor, ist aber ihrer Natur selbst nach von gleicher Art wie die Untersuchungen in der Kr. d. r. V., weshalb sie hier herangezogen wird. Wenn auch, heisst es, das *intelligible* Subjekt für sich genommen als frei in seiner Kausalität gegenüber der Phänomenwelt betrachtet werden könnte trotz des in derselben herrschenden Naturmechanismus, so scheint es, als ob die Annahme von Gott als allgemeinem Urwesen, in dem die Existenz der (endlichen) Substanz ihren Grund hätte, nicht mit der Freiheit zusammenbestehen könnte. Es scheint, als wenn in solchem Fall alle Handlungen des Menschen ihren Grund in etwas haben würden, das ausser seiner Macht liegt, »nämlich in der Kausalität eines von ihm unterschiedenen höchsten Wesens, von welchem das Dasein des ersteren, und die ganze Bestimmung seiner Kausalität ganz und gar abhängt.» Und wären die Handlungen des Menschen Bestimmungen bei ihm als Ding an sich, so wäre diese Konsequenz nicht zu vermeiden. Wenn auch die nächsten Ursachen innere sein sollten, würde in allen Fällen Gott als eine erste Ursache zu betrachten sein, die im voraus seine Kausalität bestimmte. Er wäre nur ein Automat, der auf Grund seiner einmal gegebenen Einrichtung funktionierte. Ja, wenn man an einem Urwesen und zugleich an der absoluten Realität der Zeit festhält, so bleibt eigentlich der Spinozismus, nach welchem die abhängigen Dinge bloss Accidenzien des Urwesens sind, als die einzige konsequente Ansicht übrig. Also: die Freiheit wird aufgehoben, wenn man annimmt, dass »die Weltwesen als Dinge an sich selbst *in der Zeit* existierten, da der Schöpfer der Substanz zugleich der Urheber des ganzen Maschinenwesens an dieser Substanz sein würde»[1]. Was mit dem Gesagten gemeint ist, liegt ja zu

[1] S. 121—124. — Eine Parallelstelle hierzu haben wir in einer Randbemerkung zu einem Fragment in den Los. Bl. II, S. 114. Es heisst hier, man müsse die Frage aufwerfen, ob Gott *freie Wesen* schaffen könne, "weil diese, wenn sie das Machwerk eines anderen sind, kein Vermögen der absoluten Spontaneität

Tage. Wenn der Mensch als zeitliches Wesen von Gott »geschaffen» wird und die Zeit also absolute Realität hat, so ist Gott auch selbst in der Zeit thätig. Dann ist er auch die absolut erste zeitliche Ursache, von welcher damit alles Folgende, also auch alle Handlungen in der Zeit absolut abhängig sein würden. Die Substanz, die geschaffen wird, ist hinsichtlich ihrer Thätigkeitsweise durch diese erste Ursache im voraus bestimmt.

Diesem stellt nun Kant in der Kr. d. pr. V. seine Phänomentheorie gegenüber, nach welcher die Zeit bloss eine *Vorstellungsweise* ist, also nicht Realität an sich hat. Nach dieser Theorie ist es ein Widerspruch, Gott als den Schöpfer des Menschen in seinem zeitlichen Dasein zu betrachten, da ja dieses letztere bloss eine *Vorstellung* ist, keine Wirklichkeit an sich. Er kann höchstens als Schöpfer des Menschen als Noumenon betrachtet werden. Mit seiner Thätigkeit hat also die Zeit nichts zu schaffen. Er ist nicht eine *zeitlich* erste Ursache, die den Menschen mit einer im voraus bestimmten Thätigkeitsweise hervorbrächte. Indem man auf diese Weise die Zeit von Gottes Thätigkeit ganz und gar ausschliesst, meint Kant, sei jede Schwierigkeit, die mit Hinsicht hierauf einer Vereinigung der Freiheit mit dem Naturmechanismus im Wege stände, beseitigt[1].

Die hier behandelte Frage hat für uns eine besondere Bedeutung deshalb, weil man aus ihrer Behandlung sieht, dass Kant wohl eine Schwierigkeit darin findet, die Annahme des zeitlichen Daseins des von einem höchsten Wesen geschaffenen Menschen mit einer Freiheitstheorie zu vereinigen, es aber nicht als der Freiheit widersprechend ansieht, dass das *Noumenon* des Menschen seinen Grund in einem Urwesen hätte. Dieses deutet auf eben das hin, was oben als Kants Auffassung vom dem intelligiblen Charakter nachgewiesen worden, dass nämlich, wenn alle *Zeitdifferenzen* fortfallen, die Substanz des Noumenon oder das Dasein überhaupt, sei es

---

haben, sondern nur Empfänglichkeit für die Bestimmungsgründe, die Gott in sie gelegt hat, und aus denen alle ihre Handlungen mechanisch-notwendig erfolgen müssten, haben, mithin nicht frei sein würden". Auch hier wird von dieser Schwierigkeit gesagt, sie sei unauflöslich, wenn die göttliche Kausalität auf die Hervorbringung zeitlicher Wesen ausgeht.

[1] S. 124 f. — Dass alles Gewicht hier auf dem Ausschluss der Zeit von Gottes Kausalität liegt, geht noch deutlicher aus der Parallelstelle in den Los. Bl. hervor.

nun erschaffen oder nicht, kein *hinter* seiner Kausalität liegendes Gesetz darstellt, das sie notwendig machte. Sondern es ist in jedem Falle Gesetz für die Kausalität nur *in* dieser oder bloss *als* thätig, wodurch das thätige Wesen *in* seiner Thätigkeit völlig selbständig ist. Wird die Substanz als geschaffen angenommen, so ist sie als solche in Bezug auf ihre Thätigkeit völlig unbestimmt.

20. Das *Ergebnis* dieser Untersuchungen ist also, dass Kant jede intelligible Kausalität in der Sinnenwelt als frei fasst, weil das Gesetz für die Thätigkeit des Noumenon nur dieses selbst *in* seiner Thätigkeit sein kann.

21. Wir können nun zu der *ausführlicheren Behandlung der Kantischen Lehre von dem intelligiblen Charakter und seinem Verhältnis zum empirischen* übergehen, wobei auch die bereits besprochenen Fragen eine eingehendere Erörterung erfahren werden. Wir folgen wieder Kants Darstellung in der Kr. d. r. V. und beginnen mit dem Abschnitt von der *Möglichkeit der Kausalität durch Freiheit in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetze der Naturnotwendigkeit*[1]. Zunächst kommen gewisse allgemeine Sätze über die Möglichkeit der Unterscheidung zweier Seiten bei der Kausalität eines solchen Gegenstandes der Sinnenwelt, der daneben ein nicht-sinnliches oder intelligibles Vermögen hat. Die Kausalität desselben soll »nach ihrer *Handlung* als eines Dinges an sich selbst» als intelligibel, »nach den *Wirkungen* derselben als einer Erscheinung in der Sinnenwelt» aber als sensibel zu betrachten sein. Die Möglichkeit eines solchen Verhältnisses widerstreitet nicht den Forderungen einer möglichen Erfahrung, was mit Hülfe der Phänomentheorie und des damit zusammenhängenden Begriffs des transszendentalen Objekts nachgewiesen wird. Da wir dieses bereits oben behandelt haben, können wir hier darüber hinweggehen. — Kant erörtert sodann den Begriff *Charakter* als zu dem Begriff der *Ursache* gehörig. Zu diesem Begriff gehört nämlich ein Gesetz, das die Kausalität konstituiert. Bei einem solchen Subjekt der Kausalität wie dem erwähnten hätten wir also einerseits einen *empirischen* Charakter, das Gesetz seiner Kausalität, sofern es empirisch gegebener Gegenstand ist. Diesem Charakter gemäss, dessen eigentümliche Natur bereits behandelt worden, würden alle Handlungen des Gegenstandes

[1] S. 432.

als Phänomene in notwendigem Zusammenhang mit anderen Erscheinungen in der Natur stehen. Andererseits aber hätte es als Ding an sich einen intelligiblen Charakter, der selbst über alle sinnlichen Bedingungen erhaben, durch den es aber Ursache seiner Handlungen als Phänomene wäre. Da dieser Charakter über alle Zeitbedingungen erhaben ist, und demnach keine von demselben bestimmten Handlungen »entstehen oder vergehen», wäre er auch von dem Gesetze alles *Geschehens*, dem Kausalgesetz, unabhängig.

Wir lesen weiter: »Dieser intelligibele Charakter könnte zwar niemals unmittelbar gekannt werden, weil wir nichts wahrnehmen können, als sofern es erscheint, aber er würde doch dem empirischen Charakter gemäss *gedacht* werden müssen»[1]. Diese Worte sind für uns von besonderer Bedeutung, weil *die völlige Entsprechung des intelligiblen Charakters zum empirischen darin bestimmt ausgesagt wird.* Dasselbe wird auch direkt an anderen Stellen in dem Abschnitt vom intelligiblen Charakter gesagt. So heisst es, dass der empirische Charakter »bloss die Erscheinung des intelligibelen ist»[2]. Ferner wird er »das sinnliche Zeichen»[3] und »das sinnliche Schema»[4] des intelligiblen Charakters genannt. Auch heisst es von letzterem, er sei die transszendentale Ursache des empirischen[5], und von diesem wieder, er sei »im intelligibelen Charakter bestimmt»[6]. Eben dasselbe beweisen auch die Worte: »Denn ein anderer intelligibeler Charakter würde einen anderen empirischen gegeben haben», was als Grund dafür angeführt wird, dass es unmöglich sei, zu bestimmen, *weshalb* die Kausalität der Vernunft in einem bestimmten Fall so oder so beschaffen gewesen ist[7]. Endlich liegt eine Entsprechung zwischen dem empirischen und dem intelligiblen Charakter darin ausgedrückt, dass der Gegenstand durch den intelligiblen Charakter »die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen» sein soll, wobei unter »jenen Handlungen» die verstanden sind, die durch den empirischen Charakter mit anderen Naturerscheinungen in Zusammenhang stehen[8]. — Es würde in Wirklichkeit ganz unnötig gewesen sein, für einen Satz, dessen Richtigkeit durch die Natur der ganzen Darstellung so klar zu Tage liegt, noch besondere Beweise beizubringen, wenn es nicht wirklich Kantforscher,

[1] S. 433. [2] S. 434. [3] S. 437. [4] S. 442. [5] S. 437.
[6] S. 440. [7] S. 444. [8] S. 433.

und unter ihnen einen sehr angesehenen, gäbe, die allen Ernstes leugnen, dass die beiden Charaktere nach Kant einander entsprächen[1].

22. Der übrige Teil des Abschnitts[2] enthält eine weitere Betonung des Unterschiedes zwischen dem intelligiblen und dem empirischen Charakter. Besonders wird als bedeutsam hervorgehoben, dass der erstere von allen Zeitbedingungen unabhängig ist. »Man würde von ihm (dem thätigen Wesen) ganz richtig sagen: dass es seine Wirkungen in der Sinnenwelt *von selbst* anfange, ohne dass die Handlung *in ihm* selbst anfängt». Diese Worte drücken zwei bedeutsame Momente der Lehre vom intelligiblen Charakter aus. Das eine ist das oben behandelte: dass die Freiheit der noumenalen Kausalität von allen Naturbedingungen mit sich führt, dass der Handelnde eo ipso selbstbestimmt ist — »von selbst» eine Kausalkette in der Sinnenwelt anfängt. Das andere Moment, das hier uns interessiert, liegt darin, dass *das Noumenon seine Wirkungen in der Sinnenwelt beginnt, obwohl die Handlung nicht in ihm selbst beginnt.* Dieses ist an der Hand der obigen Darstellung leicht zu verstehen. Das Noumenon bestimmt das sinnliche Bewusstsein vor jeder Objektivierung der Zeit, also ohne dass man sagen kann, die Handlung *beginne* im Noumenon. Die so gegebene Bestimmtheit des Bewusstseins wird aber vom Verstande in die Zeitreihe eingeordnet. Dadurch wird ein bestimmtes Glied in der Zeitreihe eine direkte, von allen vorhergehenden Gliedern unabhängige Wirkung des Noumenon. Diese Wirkung muss dann als eine im absoluten Sinne *angefangene* Kausalkette betrachtet werden, wenn *einerseits* diese als in die objektive Zeit fallend betrachtet wird, ohne welches ein *Anfangen* nicht denkbar ist, *andererseits* aber die objektive Zeit selbst *transszendental* als eine blosse Vorstellungsweise betrachtet wird, deren Inhalt bezüglich des fraglichen Momentes vom Noumenon direkt konstituiert wird.

Es heisst danach bei Kant: »und dieses würde giltig sein, ohne dass die Wirkungen in der Sinnenwelt darum von

[1] *Cohen* bestreitet entschieden die Ansicht, dass der intelligible Charakter nach Kant "ein Kehrbild des empirischen" wäre (Kants Begr. d. Ethik, S. 111 und 243). Es steht das in Zusammenhang mit seiner allgemeinen Auffassung von der Freiheit, die nach ihm letzthin bloss eine Idee von dem sittlichen Ideal, dem Reich der Zwecke ist. Ihm folgt hinsichtlich der Kr. d. r. V. *Neumark*, Die Freiheitslehre bei Kant und Schopenhauer, S. 58 und 70.

[2] S. 433—434.

selbst anfangen dürfen, weil sie in derselben jederzeit durch empirische Bedingungen in der vorigen Zeit, aber doch nur vermittelst des empirischen Charakters (der bloss die Erscheinung des intelligibelen ist) vorher bestimmt sind . . .». Gemeint ist damit, dass das vorher Gesagte nicht in Streit damit steht, dass die betreffenden Wirkungen, bloss als zu der Sinnenwelt gehörig betrachtet, vorherbestimmt sind. In solchem Fall betrachten wir sie nämlich nicht transszendental — wir machen zum Gegenstand der Betrachtung nicht die ursprünglichen Bedingungen der Erkenntnis —, sondern wir sehen alles von dem eigenen Gesichtspunkt des mit Sinnlichkeit behafteten Erkenntnisvermögens aus an. Von diesem Gesichtspunkt aus hat die Zeitreihe Realität als ein System von Ursachen und Wirkungen, wo alles, was geschieht, von etwas in der Zeit Vorhergehendem bestimmt ist. — Es ist zu beachten, dass diese unsere Deutung sich nur stützt auf Kants Phänomentheorie, die ja die Grundlage für seine Lehre vom intelligiblen Charakter sein soll, und auf die damit zusammenhängende Notwendigkeit, zwischen einer transszendentalen und einer empirischen Betrachtung der Zeit zu unterscheiden. Aus dem ersteren Gesichtspunkt ist diese bloss ideal, und ihr Inhalt ist einerseits von dem transszendentalen Bewusstsein, andererseits von dem transszendentalen Objekt bestimmt. Vom empirischen Gesichtspunkt aus hat sie Realität, und jedes Moment in ihr ist von vorhergehenden Ursachen bestimmt.

23. Unter den zuletzt angeführten Worten kam ein Ausdruck vor, der besondere Aufmerksamkeit verdient, bisher aber noch nicht besonders behandelt worden ist. Es hiess, dass die Wirkungen des Noumenon in der Sinnenwelt vorherbestimmt sind, »aber doch nur vermittelst des empirischen Charakters (der bloss die Erscheinung des intelligibelen ist) . . .». Wenn auch nicht ausdrücklich gesagt, ist es hier doch klar genug angedeutet, dass *der intelligible Charakter Grund der Wirkungen in der Sinnenwelt nur auf die Weise sein soll, dass der Gegenstand durch ihn seinen empirischen Charakter hat.* Weshalb sollte sonst bei der Hervorhebung, dass die Wirkungen durch den empirischen Charakter vorherbestimmt seien, besonders in Parenthese eingeschoben werden, dass der letztere bloss die Erscheinung des intelligiblen Charakters ist? Das Gleiche wird auch ein

paar Seiten später angedeutet. Es heisst hier, es sei nicht notwendig, dass, wenn die Wirkungen auch bloss Phänomene sind, die Kausalität der empirischen Ursache *bloss* empirisch ist. Diese Kausalität kann selbst Wirkung einer intelligiblen Kausalität sein[1]. Hieraus scheint hervorzugehen, dass das Noumenon nicht direkt die einzelnen Erscheinungen in der Sinnenwelt konstituiert, die empirisch gesehen auf den Gegenstand als empirische Ursache, transszendental aber auf das Noumenon zu beziehen sind. Es scheint, als wenn es direkt bloss die empirische Kausalität bei sich selbst als sinnlichem Gegenstande konstituierte. Diese Kausalität aber, überhaupt rücksichtlich ihres allgemeinen Charakters betrachtet, ist eben der empirische Charakter. Deutlicher wird das etwas weiter unten ausgesprochen. Obwohl die Wirkungen des Noumenon unter den Erscheinungen angetroffen werden, »so müssen diese doch nichts desto minder aus ihrer Ursache in der Erscheinung nach Naturgesetzen vollkommen erklärt werden können, indem man den bloss empirischen Charakter derselben als den obersten Erklärungsgrund befolgt und den intelligibelen Charakter, der die transszendentale Ursache von jenem ist, gänzlich als unbekannt vorbei geht . . .». Ausserdem können die bereits oben zitierten Worte angeführt werden: »Denn ein anderer intelligibeler Charakter würde einen anderen empirischen gegeben haben»[2]. Da diese Worte als Grund dafür angeführt werden, dass es nicht möglich sei zu wissen, weshalb die Vernunft so oder so das Phänomen bestimmt habe, scheinen sie zu besagen, dass die Kausalität des Noumenon in dem Bestimmen eines gewissen empirischen Charakters liegt. Ebendasselbe liegt wohl auch in den vom empirischen Charakter gebrauchten Ausdrücken »das sinnliche Zeichen» und »Schema» (des intelligiblen Charakters). Diese Lehre steht nun auch in voller Übereinstimmung mit Kants erkenntniskritischen Prinzipien. Nach diesen hat nämlich jede Erscheinung ihre empirische Bestimmtheit durch die *Regel*, die die Vorstellung notwendig macht. Also: wenn die Erscheinung als Wirkung betrachtet wird, hat sie ihre Bestimmtheit durch das *Gesetz* der Kausalität der Ursache. Wenn nun in diesem Fall das Noumenon besondere Erscheinungen konstituieren soll, die empirisch als Wirkungen einer empirischen Ursache zu betrachten sind und demnach ihre empirische

[1] S. 436. [2] S. 444.

Bestimmtheit in dem Gesetz der Kausalität dieser Ursache haben, so muss es dieses Gesetz sein, das zunächst als vom Noumenon konstituiert zu denken ist.

Insofern ist es an und für sich richtig, wenn man mit *K. Fischer* u. a. den empirischen Charakter als das Mittelglied zwischen den intelligiblen Charakter und die besondere zur Sinnenwelt gehörende Handlung einschiebt. Indessen knüpfen sich hieran leicht irrtümliche Auffassungen. Eine solche ist bereits oben[1] erwähnt worden, die nämlich, dass der intelligible Charakter im voraus den empirischen Charakter bestimmte, sodass jede besondere Handlung als solche aus allen Gesichtspunkten notwendig aus dem bereits gegebenen empirischen Charakter hervorginge, und dieser letztere allein unmittelbar vom intelligiblen Charakter bestimmt wäre. Eine solche Auffassung, die ihren Grund natürlich darin hat, dass die Handlung von Kant als in dem empirischen Charakter *vorherbestimmt* angesehen wird, streitet, wie gesagt, gegen die Zeitlosigkeit des intelligiblen Charakters. Eine andere hieran anzuknüpfende Behauptung ist die, dass hierdurch Kant von dem Widerspruch befreit würde, der in der sog. Zweiursachentheorie liegen soll. Man räsonniert so: die Handlung hat ihre Ursache *bloss* in dem empirischen Charakter, dieser aber in dem intelligiblen. Auf diese Weise hat ja die Handlung nicht zwei Ursachen, ist aber doch mittelbar frei[2]. Man übersieht hier in einer wohl etwas groben Weise, dass der empirische Charakter *selbst* nach Kant bloss ein Glied in der Naturordnung im Ganzen ist, empirisch gesehen bestimmt durch diese, wie sie nun einmal gegeben ist. Wäre dem nicht so, würde ja die Hervorbringung des empirischen Charakters durch das Noumenon etwas in die Natur einführen, das in den Naturzusammenhang gar nicht einzufügen wäre, welches eben die Möglichkeit ist, die Kant in seiner ganzen Freiheitslehre ausgeschlossen halten will. Ausserdem sei nur darauf hingewiesen, dass Kant in den ersten Worten, die er über den empirischen Charakter äussert, ihn die Handlungen mit der Naturordnung im Ganzen in Verbindung setzen lässt[3], und dass er bei dem Beispiel vom Lügner sagt, »man gehe seinen empirischen Charakter bis zu den Quellen des-

---

[1] S. 641 (1).

[2] Siehe z. B. *P. Salitz*, A. a. O.

[3] S. 433.

selben durch, die man in der schlechten Erziehung . . . aufsucht»[1]. Zu der Zweiursachentheorie muss man ja also in allen Fällen notwendig greifen trotz der Annahme von dem empirischen Charakter als Mittelglied zwischen der einzelnen Handlung und der Kausalität des Noumenon. — Wir werden im übrigen gleich sehen, dass die Sache auch hier eine andere Seite hat, von der aus die einzelne Handlung als eine direkte Wirkung des Noumenon zu betrachten ist.

24. Wir gehen nun zum nächsten Abschnitt weiter, der die Überschrift hat: »Erläuterung der kosmologischen Idee einer Freiheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnotwendigkeit». Hier soll nun die eingehendere Darstellung nach dem vorher gegebenen »Schattenriss» folgen. Kant beginnt damit, die unerlässliche Notwendigkeit hervorzuheben, das Kausalgesetz bezüglich der Natur anzuwenden. Dabei kommt man zwar zu einem regressus in infinitum in dem Fortgang vom Bedingten zu seinen Bedingungen. Diese Schwierigkeit aber ist von Bedeutung nur für einen transszendentalen Realismus und löst sich, wie vorher gezeigt, von selbst bei Annahme des transszendentalen Idealismus. Steht man auf dem Standpunkt des ersteren, so kann man weder die Möglichkeit der Natur noch der Freiheit verstehen. Auf dem Standpunkt des letzteren aber lässt sich beides zusammen denken. Sodann wird betont, dass man »von der Kausalverknüpfung der Erscheinungen» keine erste Kausalität in absolutem Sinne erwarten dürfe. Die empirische Kausalität selbst aber, heisst es, kann Wirkung einer nicht-sinnlichen Ursache sein[2]. — Wir brauchen den Kausalitätssatz, um zu Erscheinungen die Ursache in anderen Erscheinungen zu suchen und anzugeben. Die physische Erklärung muss ihren ungestörten Gang gehen. Das Kausalitätsgesetz aber erleidet nicht den geringsten Abbruch, »gesetzt dass es übrigens auch bloss erdichtet sein sollte, wenn man annimmt, dass unter den Natursachen

---

[1] S. 443. — Vielleicht meint man die empirische Unerklärlichkeit des empirischen Charakters nach Kant damit verfechten zu können, dass derselbe bei ihm als "oberster Erklärungsgrund" der Handlungen aus empirischem Gesichtspunkt bezeichnet werde (S. 437). Der Ausdruck kann ja aber auch so gedeutet werden, dass der fragliche Charakter der *vornehmste* Erklärungsgrund unter den nächst vorhergehenden Bedingungen ist — in dem Sinne, dass die Art der Reaktion gegen die zufälligen Eindrücke von dem empirischen Charakter bestimmt wird.

[2] Siehe oben S. 658.

es auch welche gebe, die ein Vermögen haben, welches nur intelligibel ist», und dessen Bestimmen nur auf Verstandesgründen beruht. Denn wenn wir fragen, was unter den Phänomenen Ursache ist, können wir unsern Weg vorwärts gehen ganz unbekümmert darum, was die transszendentale Ursache dieser Phänomene und ihres Zusammenhanges ist. »Dieser intelligibele Grund ficht gar nicht die empirischen Fragen an, sondern betrifft etwa bloss das Denken im reinen Verstande.» D. h. er ist bloss einem reinen Denken ohne Sinnlichkeit gegeben. Für uns, die wir keinen anschauenden Verstand besitzen, ist er nicht gegeben. Wir haben mit ihm zu thun nur, soweit wir auf ihn von dem empirischen Charakter als seinem »sinnlichen Zeichen» schliessen können. Kant geht sodann zu der spezielleren Behandlung des intelligiblen Charakters über, indem er als Beispiel den Menschen als das Wesen anführt, bei welchem wir Veranlassung haben, ein intelligibles Vermögen anzunehmen. »Der Mensch ist eine von den Erscheinungen der Sinnenwelt und insofern auch eine der Naturursachen, deren Kausalität unter empirischen Gesetzen stehen muss. Als eine solche muss er demnach auch einen empirischen Charakter haben, so wie alle anderen Naturdinge. Wir bemerken denselben durch Kräfte und Vermögen, die er in seinen Wirkungen äussert. Bei der leblosen oder bloss tierischbelebten Natur finden wir keinen Grund, irgend ein Vermögen uns anders als bloss sinnlich bedingt zu denken» [1].

In dem eben Referierten haben wir besonders eins zu beachten, dass es Kant hier nur interessiert, die Möglichkeit davon darzustellen, dass unter den Natururşachen »*es auch welche gebe*», die ein intelligibles Vermögen haben, keineswegs die Möglichkeit, dass *alle* es hätten. Er spricht es auch in den eben angeführten Worten geradezu aus, dass wir keinen Anlass haben, anzunehmen, dass die leblose oder bloss tierische Natur ein solches Vermögen habe [2].

---

[1] S. 434—437.

[2] Wo man so bestimmte Äusserungen von Kant hat, kann es nur Verwunderung erwecken, wenn *K. Fischer*, Gesch. d. n. Phil. III 1, S. 496, und mehrere mit ihm, wie *P. Salitz*, a. a. O., S. 23, *Boström*, a. a. O., S. 11 und 33, (in gewisser Weise auch *Peery*, a. a. O., S. 635, obwohl die Motive für ihn eigentümlicher Art sind) den an und für sich vollkommen sinnlosen Satz aufstellen, dass nach Kant die Freiheit nur auf die Weise als möglich gedacht werden könne,

25. Wir wenden uns nun der speziellen Behandlung des Menschen zu, als welcher möglicherweise intelligible Kausalität besitzt. Der Mensch, heisst es, der sonst die ganze Natur bloss durch sinnliche Anschauung kennt, kennt sich selbst auch durch blosse Apperzeption »und ist sich selbst freilich einesteils Phänomen, anderenteils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloss intelligibler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Rezeptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann». Diese Vermögen sind Verstand und Vernunft, vornehmlich die letztere wegen ihrer vollständigen Erhabenheit über alle empirischen Bedingungen[1]. Wir haben bereits in der Einleitung mit Hülfe von Parallelstellen die richtige Bedeutung dieser Stelle darzulegen versucht[2]. Wir geben hier nur *einen Auszug des dort erhaltenen Resultates.*

Ich bin mir als Gegenstand einerseits in der sinnlichen Anschauung gegeben. Damit bin ich zunächst als unbestimmtes transszendentales Subjekt gegeben, das jedoch von mir vermittelst der sinnlichen Anschauung hinsichtlich seines Verhältnisses zur Form der Sinnlichkeit, der Subjektivität, zur Zeit, bestimmt werden kann. Das Bestimmen als Thätigkeit ist das Denken mit seiner Einheit, der reinen Apperzeption. Ob dieses transszendentale Subjekt eine Bestimmtheit an sich hat oder unter Absehn von der Bestimmtheit, die es in Beziehung zum sinnlichen Bewusstsein hat, d. h. ob es eine unsinnliche Bestimmtheit hat oder als Gegenstand einer intellektuellen Anschauung — als ein Noumenon in positiver Bedeutung — da ist, ist damit nicht entschieden, wenn das auch als eine Möglichkeit gedacht werden muss. Nun aber bin ich andererseits in und mit der bestimmenden Thätigkeit selbst oder dem Denken unmittelbar mir gegeben, soweit dieses Denken für sich selbst in seiner Reinheit — in der reinen Apperzeption — besteht. Damit ist zwar nicht »*das*

dass *alle* Naturgegenstände einen intelligiblen Charakter, d. h. kosmologische Freiheit haben. Es liesse sich ja zwar denken, dass Kant auf eine eklatante Weise sich selbst in dieser Hinsicht widerspräche. Wäre das aber der Fall, so hätte unter allen Umständen die von uns angeführte Stelle Beachtung finden und die Stellen, die man möglicherweise für seine Ansicht anzuführen hätte, als dieser widersprechend angeführt werden müssen. Man verwundert sich um so mehr, wenn man findet, dass diese Verfasser sich gar nicht die Mühe geben, auch nur eine Stelle anzuführen, die irgendwie ihre Ansicht unterstützte.

[1] S. 437—438. [2] Siehe oben S. 150 ff.

Bestimmende» in mir oder der *Gegenstand*, der denkt, betrachtet als etwas Objektives, unabhängig von dem Bewusstsein davon Bestehendes, gegeben, so dass es als solches bestimmt werden könnte. Denn das Denken kommt nicht in dem reinen Selbstbewusstsein über sich selbst hinaus und zum Objekt, das gedacht wird. Das, was letzte Voraussetzung aller Objektivierung ist, kann nicht selbst objektiviert werden. Damit der Gegenstand, objektiv gesehen, gegeben sei, ist eine intellektuelle Anschauung desselben erforderlich. Jedoch kann ihm das Denken und seine Einheit, die Apperzeption, als Bestimmung beigelegt werden, sofern er in seiner Beziehung zu dem bestimmenden Denken selbst betrachtet wird. Wenn aber auch diese unsinnliche Bestimmtheit bloss in dem bestimmenden Denken selbst und für dasselbe vorhanden ist, ist sie doch nicht phänomenal subjektiver Natur, weil es sich hier um das *reine* Denken selbst handelt, das als solches unabhängig von allen einseitig subjektiven Bedingungen thätig ist. Die Eigenschaft *denkend* drückt also nicht den Gegenstand in seiner Beziehung zum Subjekt als ein für dasselbe Äusseres und Fremdes aus, sondern das denkende Subjekt, für das er diese Eigenschaft hat, ist ganz einfach eine Seite des Gegenstandes selbst, nämlich eben seine subjektive Seite. Wenn aber so die ebenerwähnte unsinnliche Bestimmtheit wesentlicher Natur ist, muss der Gegenstand, auch objektiv betrachtet, oder als ein an sich unabhängig vom Bewusstsein davon bestehender Gegenstand eine entsprechende Bestimmtheit besitzen: d. h. er muss als Noumenon in positiver Bedeutung bestehen, dessen Begriff also in abstracto hinsichtlich meiner selbst als denkend realisiert ist. Weil das reine Denken, in welchem dieses Noumenon subjektiv gesehen hervortritt, vornehmlich das vernünftige, unsinnliche Ideen hervorbringende ist, wird es von Kant ohne weiteres »die Vernunft» genannt.

Es ist nun auch klar, weshalb es gerade der Mensch sein soll, um den sich das Interesse, die Möglichkeit der Freiheit zu erörtern, dreht. Er ist das einzige unter den Naturphänomenen, das das Vermögen reines Denkens oder reiner Vernunft hat. Zwar hat er dieses nicht *als* Phänomen, sondern als das *vor* allen Phänomenen vorhergehende Erkenntnisvermögen. Aber dieses erkennt durch den innern Sinn sich selbst als Phänomen, und dieses von dem Erkenntnis-

vermögen auf es selbst bezogene Phänomen ist eben der *Mensch* als Naturerscheinung.

26. Kant sucht in der Fortsetzung zu zeigen, dass *wir wirklich Anlass haben, das Vorhandensein von Freiheit bei der Vernunft oder dem positiven Noumenon, wie es in dem Selbstbewusstsein bei dem reinen Denken gegeben ist, anzunehmen.* Dieses geschieht indessen bloss, um an einem anschaulichen Beispiel die Möglichkeit demonstrieren zu können[1]. Von der Vernunft heisst es, wir stellen uns wenigstens vor, dass sie »Kausalität» in der Sinnenwelt habe. Dabei wird auf die Imperative und die Natur des Sollens hingewiesen. »Das *Sollen* drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt». Der Verstand kann in seiner Naturerkenntnis bloss zu etwas kommen, das ist oder sein wird, niemals aber zu etwas, das sein *soll.* »Dieses Sollen nun drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anders als ein blosser Begriff ist, dahingegen von einer blossen Naturhandlung der Grund jederzeit eine Erscheinung sein muss». — Was hiermit gemeint, ist ja leicht einzusehn. Das Sollen enthält eine an den Willen gestellte Forderung, bloss auf Grund eines Begriffes sich zum Handeln zu bestimmen. In dem Begriff des Forderns aber liegt die *Möglichkeit* der Realisierung desselben eingeschlossen. Der Imperativ stellt also als möglich ein Handeln dar, das bloss von Ideen bestimmt ist. Ein solches Handeln aber enthält nach Kant Freiheit; denn nur die reine von allen Naturbedingungen unabhängige Vernunft kann hier wirksam sein. — Kant erörtert weiter, was in der im Sollen eingeschlossenen Möglichkeit einer gewissen Handlung liegt. Dazu wird zwar, heisst es, gefordert, dass die Handlung mit Rücksicht auf »die Wirkung und den Erfolg derselben in der Erscheinung» nicht nach den notwendigen Naturbedingungen unmöglich ist. Denn eine Handlung, deren empirische oder phänomenale Seite mit den Naturbedingungen in Streit stände, kann nicht gefordert werden. Auf die Natur gründet sich aber keineswegs die Möglichkeit »*der Bestimmung der Willkür*» zur Handlung. Der Bestimmungsgrund, den die Vernunft im Imperativ dem Willen als eine Forderung und damit als möglich vorhält, bezieht sich nicht auf natürliche Bestimmungs-

[1] Kr. d. r. V., S. 445. Vgl. die entsprechende Stelle in den Proleg., S. 106.

gründe. Wenn auch »noch so viel Naturgründe», »noch so viel sinnliche Anreize» den Willen affizieren, die Vernunft kann daraus nicht ein Sollen herleiten. Denn zu dem natürlichen Gebiet gehört nur »das Sein», nicht »das Sollen». Gegenüber solchen Bestimmungsgründen hat die imperativische Vernunft bloss eine restriktive Bedeutung. Diese Vernunft giebt niemals dem Grunde nach, der empirisch gegeben ist, »sondern macht sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, in die sie die empirischen Bedingungen hinein passt . . .». Daher kann vieles als *moralisch* notwendig erklärt werden, das nicht geschehen ist oder vielleicht nicht geschehen wird. Zum Sollen gehört also nach Kant als der geforderte und auch mögliche Bestimmungsgrund zum Handeln die Idee von einer ganz anderen Ordnung als die Naturordnung ist. Die geforderte mögliche Handlung ist damit als von einer reinen Vernunftidee bestimmt dargestellt[1].

Die hier aus Kant zusammenhängend angeführte Darstellung begann mit den Worten: »Dass diese Vernunft nun Kausalität habe, . . . ist aus den *Imperativen* klar». Die ganze folgende Darstellung ging eben darauf aus, durch Nachweis der Natur des Sollens dieses zu beweisen, und der Inhalt der angeführten Worte ist natürlich im Anschluss an die Art und Weise zu verstehen, wie hier deren Richtigkeit bewiesen wird. Nun wird mit Hülfe des Begriffs des Sollens nur gezeigt, dass von reinen Vernunftideen bestimmte Handlungen *möglich* sind, keineswegs dass sie *wirklich* sind. Also können die erwähnten Worte nicht bedeuten, dass die Vernunft *wirklich* durch Vernunftideen Kausalketten in der Sinnenwelt gründete oder positiv Handlungen des empirischen Willens, »der Willkür», konstituierte, sondern bloss, dass die Vernunft das *Vermögen* einer solchen Kausalität hat. Diese Deutung kann hinsichtlich dieses Punktes nicht unrichtig sein, wenn sie sich auch als nicht erschöpfend erweisen sollte. Wenn nun Kant in dem Folgenden den Ausdruck »Kausalität» anwendet, können wir ihn auf diese Weise deuten, bis es möglicherweise sich zeigt, dass etwas mehr in ihm liegt.

27. Bevor wir weiter gehen, muss eine Frage betreffs des zuletzt Angeführten zur Beantwortung aufgestellt werden. Die erwähnte *Hineinpassung der empirischen Bedingungen* für die Ausführung der Handlung seitens der Vernunft

[1] S. 438–439.

könnte leicht zu einer irrtümlichen Auffassung der Kantischen Lehre von der Freiheit führen. Da ja innerhalb der Natur alles von notwendigen Gesetzen bestimmt ist und daher auf diesem Gebiet oder aus empirischem Gesichtspunkt die Sphäre des Möglichen nicht grösser ist als die des Wirklichen[1], so scheint es, als ob die Notwendigkeit für die Vernunft, die geforderte Handlung mit Rücksicht auf ihre empirische Seite in die Naturbedingungen hineinzupassen, sie binden würde. Es scheint, als ob die geforderte Handlung nach ihrer empirischen Seite sich auf etwas beziehen müsste, das nach den Gesetzen der Natur an und für sich geschehen müsste. Sie muss ja, um möglich zu sein, in Übereinstimmung mit ihnen stehen, diese Gesetze aber bestimmen ihren Gegenstand mit Notwendigkeit. Die Freiheit der Handlung würde da bloss bedeuten, dass die Vernunft als praktisch den empirischen Willen zu etwas bestimmt, wozu er zufolge seinem einmal gegebenen Charakter unter allen Umständen bestimmt werden muss. Es könnte nur die Rede sein von einem Beifall der Vernunft zu gewissen Handlungen des empirischen Willens, die indessen auch ohne diesen Beifall nach den Gesetzen der Natur geschehen müssen.

Indessen würde eine solche Auffassung unleugbar in Streit kommen mit dem, was wir im übrigen von Kants Freiheitslehre kennen. Die Freiheit soll ja in einem Vermögen bestehen, von selbst, also unabhängig von allen vorhergehenden Naturbedingungen eine Kausalkette in der Sinnenwelt anzufangen. Dieses Vermögen kann ja bloss bei einem Naturwesen vorkommen, das zugleich ein intelligibles Dasein hat. Dessen Vorkommen bei diesem Wesen würde bedeuten, dass es als Noumenon selbst seinen empirischen Charakter oder das eigentümliche Gesetz für seine empirische Kausalität konstituiert, obwohl dieser Charakter bei einer empirischen Betrachtung in den Naturzusammenhang als Glied eingefügt wird. Auf den Willen des Menschen angewandt, bedeutet das ja, dass die Vernunft als praktisch selbständig den Charakter des empirischen Willens konstituiert, obwohl dieser, empirisch gesehen, vom Naturzusammenhang bestimmt ist. Wie ist da das von dem Hineinpassen der empirischen Bedingungen bezüglich der geforderten freien Handlung Gesagte zu deuten, so dass es in Einklang hiermit steht? Wie kann das Ver-

[1] Kr. d. r. V., S. 214—215.

hältnis, dass die Möglichkeit dieser Handlung von Naturbedingungen abhängig ist, sich mit dem Charakter der Handlung vertragen, die selbständige Konstituierung einer Naturkausalität durch die Vernunft zu enthalten? Das hier vorliegende Problem muss scharf von einem anderen ähnlichen gesondert werden, das noch nicht behandelt worden ist, dem nämlich, wie die Notwendigkeit des Naturzusammenhanges mit der Möglichkeit sich verträgt, dass er anders beschaffen sein könnte, als er nun thatsächlich ist, welche Möglichkeit für die Denkbarkeit der Freiheit gefordert wird. *Hier* handelt es sich um die Frage, wie die freie Handlung vom Naturzusammenhang abhängig sein kann, *so wie dieser nun einmal gegeben ist,* wenn ihre Freiheit in der *selbständigen* Konstituierung einer Naturkausalität durch die Vernunft liegt. Eine besondere Erörterung des Problems suchen wir vergebens bei Kant. Indessen ergiebt sich die Lösung von selbst, wenn wir nur auf die Prinzipien der Kantischen Freiheitslehre Rücksicht nehmen. Die Freiheit ist ja denkbar nur, sofern das Noumenon, das frei ist, als ein Moment in dem an und für sich unbestimmten transszendentalen Objekt gedacht wird, welch letzteres durch seine Relation zum sinnlichen Bewusstsein die Welt der Erscheinungen konstituiert. Die Abhängigkeit der freien Handlung von Naturbedingungen bedeutet dann nichts anderes, als dass das Noumenon in seiner Bestimmung der Phänomenwelt auf eine solche Weise wirksam sein muss, dass seine Wirkung mit den übrigen Wirkungen des transszendentalen Objekts zu einem einzigen zusammenhängenden Ganzen, der Natur, verbunden werden kann. Es kommt hier also zu keiner Bindung des Noumenon durch *vorher* gegebene empirische Bedingungen, sondern es wird bloss eine Übereinstimmung mit der Wirksamkeit des transszendentalen Objekts im Ganzen gefordert, eine Forderung, die natürlich nicht eigentlichen Zwang bedeutet, da ja das Noumenon selbst ein Moment in dem transszendentalen Objekt sein soll. Mit einem Wort: wir haben hier nicht eine wirkliche Abhängigkeit von dem Naturzusammenhang als *gegebenem,* sondern bloss die Forderung einer Übereinstimmung in der Wirksamkeit, durch welche er *hervorgebracht* wird.

28. Wir gehen nun in Kants Darstellung weiter. Lasst es uns, heisst es, wenigstens als möglich annehmen, dass die Vernunft wirklich Kausalität in Bezug auf die Erscheinungen

hat. Da dieses ja im Anschluss an das vorher Dargestellte gesagt wird, muss wohl der Ausdruck »Kausalität» auf dieselbe Weise gefasst werden, wie er vorher zu fassen war, nämlich als ein *Vermögen*, durch Vernunftideen Kausalketten oder Handlungen bei dem empirischen Willen zu konstituieren. Nun aber heisst es weiter, dass die Vernunft »einen empirischen Charakter von sich zeigen» muss. Jede Ursache, die hier *kausierende Substanz* bedeutet, setzt nämlich eine Regel voraus, die eine gewisse Gleichförmigkeit aller ihrer Wirkungen bestimmt, durch welche Regel die Ursache erst als eine besondere Ursache, als ein Vermögen von Kausalität besteht. Soweit nun die Regel auf Erscheinungen zu beziehen ist, ist sie als *empirischer* Charakter zu betrachten. So hat denn jeder Mensch (soweit die Vernunft in ihm Kausalität besitzt) einen empirischen Charakter bei seinem Willen, welcher Charakter nichts anderes ist als der phänomenale Ausdruck der Kausalität der Vernunft, sofern sie bei ihrer Wirkung eine gewisse Regelbestimmtheit zeigt. Nach diesem Charakter kann der eigene Charakter der Vernunft als Prinzip der Wirksamkeit beurteilt werden. »Alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung (sind) aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden empirischen Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt». Mit Rücksicht hierauf würde es keine menschliche Handlung geben, die nicht mit Gewissheit vorausgesagt werden könnte, wenn nur die Naturerkenntnis hinreichend wäre. In Ansehung dieses empirischen Charakters giebt es also keine Freiheit, nach demselben aber müssen wir die Handlungen betrachten, soweit wir sie beobachten und »physiologisch» oder psychologisch ihre Motive erforschen wollen. »Wenn wir aber eben dieselben Handlungen in Beziehung auf die Vernunft erwägen und zwar nicht die spekulative . . ., sondern ganz allein, sofern Vernunft die Ursache ist, sie selbst zu erzeugen», also »in *praktischer* Absicht: so finden wir eine ganz andere Regel und Ordnung, als die Naturordnung ist». Da kann es sich ereignen, dass alles, was geschehen ist und nach dem Naturverlauf hat geschehen *müssen*, dem Anschein nach nicht hat geschehen *sollen*. Es kann aber auch der Fall sein, dass wir bei gewissen Handlungen finden, »dass die Ideen der Vernunft wirklich Kausalität in Ansehung der Handlungen des Menschen, als Erscheinungen, bewiesen haben, und dass sie

darum geschehen sind, nicht weil sie durch empirische Ursachen, nein, sondern weil sie durch Gründe der Vernunft bestimmt waren»[1]. — Aus der Gegenüberstellung zu solchen Handlungen, die geschehen *sind*, nicht aber haben geschehen *sollen*, und im übrigen aus den bestimmten Ausdrücken geht hervor, dass mit der Kausalität der Vernunft die wirkliche positive Bestimmtheit gewisser Handlungen seitens der reinen Vernunft gemeint ist, d. h. die Eigenschaft, dass sie einen moralischen Charakter besitzen. — Man hat im übrigen zu beachten, dass hier »alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung» auf den empirischen Charakter bezogen werden, und dass zugleich von »ebendenselben Handlungen» gesagt wird, sie seien im Hinblick auf »die Vernunft als die Ursache, sie zu erzeugen», also als der Macht der Vernunft unterstehend zu betrachten. Um dieses zu verstehen, muss man daran denken, dass es sich hier um »den empirischen Charakter der *Willkür*» handelt. Daraus folgt, dass unter *Handlungen* des Menschen hier nur Äusserungen seiner »Willkür» oder seines Begehrungsvermögens verstanden werden, sofern es von Begriffen oder praktischen Grundsätzen bestimmt ist. Dies ergiebt sich übrigens auch aus einer Parallelstelle einige Seiten später: »Die Vernunft ist also die beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen, unter denen der Mensch erscheint»[2]. Es ist auch an und für sich klar, dass nur Handlungen in dieser Bedeutung auf die reine Vernunft bezogen werden oder unter den Begriff des Sollens fallen können.

Es ist besonders *ein* Umstand, der dem Verständnis des eben Angeführten gewisse Schwierigkeiten in den Weg legt. Es ist das die bestimmte Zurückführung des empirischen Charakters der *menschlichen Willkür* auf die Vernunft als Ursache. Da die Kausalität der Vernunft die Handlung von der reinen Vernunft bestimmt zu machen und also stets bloss *moralischen* Handlungen zu Grunde zu liegen scheint, so scheint es, als wenn der empirische Charakter der Willkür als seine Ursache in der Vernunft besitzend bloss das Gesetz der *moralischen* Handlungen, aus empirischem Gesichtspunkt gesehen, sein könnte. Indessen würde eine solche Auffassung mit der ganzen Darstellung in Streit kommen, nach welcher *alle* in der Willkür begründeten Handlungen aus ihrem empirischen Charakter herzuleiten sind, und wo im

[1] S. 439—440. [2] S. 442.

übrigen unter den zum empirischen Charakter gehörenden Handlungen zwei Gruppen unterschieden werden — nämlich eben moralische und unmoralische[1]. Die Schwierigkeit lässt sich auf die Frage bringen: *Wie kann die Vernunft Ursache unmoralischer Handlungen sein?*

Um zu einem Verständnis der Darstellung der Kr. d. r. V. in diesem Punkt zu gelangen, dürfte es sich empfehlen, die entsprechende Darstellung der *Grundl.* in Betracht zu ziehen. Da Kant in der Kr. d. r. V. überhaupt die praktische Freiheit bloss behandelt, um an einem Beispiel die Möglichkeit der transszendentalen Freiheit darzustellen, so ist es klar, dass wir dort keine vollständige Erörterung einer so spezifisch ethischen Frage wie der des moralischen Bösen erwarten können. Jedoch dürfte es zulässig sein, aus der ersten ethischen Schrift, die eine ethische Anwendung des kritischen Standpunktes gab, aus der Grundl., Anhaltspunkte bezüglich des Gedankenganges Kants auch in der Kr. d. r. V. zu holen, zumal da die in letzterer Schrift gegebenen Andeutungen entschieden auf die Darstellung der ersteren hinweisen.

Wir erinnern uns nun, dass Kant in der Grundl. die praktische Freiheit der Autonomie gleichsetzt oder genauer diese beiden Begriffe als Wechselbegriffe betrachtet. Indessen ist mit der Freiheit bei einer Vernunftskausalität die Möglichkeit vorhanden, dass das Vermögen, das die Freiheit enthält, nicht *ausgeübt* wird. Ist die Vernunftskausalität bei einem empirischen Willen vorhanden, der von sinnlichen Bestimmungsgründen affiziert wird, so erhält diese Möglichkeit die Form einer Möglichkeit, der Sinnlichkeit nachzugeben und das Handeln von ihr bestimmen zu lassen. Daher wird unter solchen Umständen die Autonomie ein bloss *objektiv* notwendiges Prinzip für den freien Willen. Die erwähnte Möglichkeit ist zwar nicht ein Ausdruck für die praktische Frei-

---

[1] *Neumark*, Die Freiheitslehre bei Kant und Schopenhauer, S. 66, sucht diese Schwierigkeit durch seine oben S. 656 (1) erwähnte Ansicht zu vermeiden, dass der empirische Charakter nicht zu allen seinen Teilen in dem empirischen seinen Grund habe, und dieser ihm also nicht vollständig entspreche. Diese Auffassung haben wir indessen bereits widerlegt. Mit Rücksicht speziell auf die menschliche Willkür wird sie durch den von uns zuletzt referierten Teil der Darstellung der Kritik widerlegt, wo der empirische Charakter des Menschen geradezu als "eine gewisse Kausalität seiner Vernunft" betrachtet wird, so weit diese eine Regel in ihren Wirkungen hervortreten lässt.

heit selbst, deren Wesen Autonomie ist, sie verträgt sich aber mit der Freiheit, weil diese nicht eine ein für allemal gegebene Natur ist, die den Willen bände; freie Thätigkeit ist nämlich als Autonomie vollkommene Selbstthätigkeit, eine Thätigkeit, in welcher das thätige Wesen von sich selbst als solchem, nicht von einer vorher gegebenen Natur bestimmt ist[1].

Es ist nun aber klar, dass, da hier in der Kr. d. r. V. die Freiheit mit Rücksicht auf ihr *Wesen* als eine Eigenschaft der reinen Vernunft an und für sich behandelt wird, der Grund des moralisch Bösen nicht in ein *Nachgeben* gegenüber sinnlichen Bestimmungsgründen verlegt werden kann, sondern ganz einfach bloss in eine Unterlassung der Vernunft, thätig zu sein. Dass dieses nun auch wirklich Kants Meinung ist, ergiebt sich unzweideutig aus dem besonderen Beispiel, das dort zur Erklärung verwendet wird, dem Beispiel von der zurechnungsfähigen Lüge. Man kann die Lüge mit Rücksicht auf ihre Entstehung oder psychologisch untersuchen. Man verfolgt dann den empirischen Charakter bis zu seinen Quellen in schlechter Erziehung u. s. w. Nichtsdestoweniger aber tadelt man den Thäter, nicht wegen seines unglücklichen Naturells oder dergl., vielmehr betrachtet man ihn, als ob er *trotz* aller vorhergehenden Naturbedingungen »damit eine Reihe von Folgen ganz von selbst anhebe». »Dieser Tadel gründet sich auf ein Gesetz der Vernunft, wobei man diese als eine Ursache ansieht, welche das Verhalten des Menschen, unangesehen aller genannten empirischen Bedingungen, anders habe bestimmen können und sollen. Und zwar sieht man die Kausalität der Vernunft nicht etwa bloss wie Konkurrenz, sondern an sich selbst als vollständig an, wenn gleich die sinnlichen Triebfedern gar nicht dafür, sondern wohl gar dawider wären; die Handlung wird seinem intelligiblen Charakter beigemessen, er hat jetzt, in dem Augenblicke, da er lügt, gänzlich Schuld; mithin war die Vernunft, unerachtet aller empirischen Bedingungen der That, völlig frei und ihrer Unterlassung ist diese gänzlich beizumessen[2]». Was hiermit gemeint, ist klar: die Vernunft hätte das Handeln positiv durch Ideen bestimmen *können* und sollen, wo das Resultat ein anderes geworden wäre. Da aber die Vernunft trotzdem es unterlassen hat, die Handlung so zu bestimmen, ist sie

[1] Siehe oben S. 610 u. 612. [2] S. 442—443.

in jedem Fall durch diese ihre negative Thätigkeit die vollständige Ursache der Handlung, und sie ist deshalb als »eine Reihe von Folgen ganz von selbst« anfangend, also als transszendentale Freiheit ausübend zu betrachten, trotzdem sie keine positive freie Thätigkeit ausübt. Hier müssen wir natürlich rein ethische Fragen beiseite lassen, wie die, ob es mit Kants ethischem Standpunkt in Übereinstimmung steht, dass die reine Vernunft an und für sich unter einem *Sollen* stände, und ob sie selbst als moralisch böse zu betrachten ist, weil sie indirekt Ursache des Bösen ist.

Das wäre also die Antwort auf die Frage, wie die Vernunft Ursache auch unmoralischer Handlungen sein kann. Wir können daraus vor allem den Schluss ziehen, dass für Kant der hier oft vorkommende Ausdruck: Kausalität der Vernunft in Bezug auf das Phänomen des Menschen mehr bedeutet, als wir vorher darin hineingelegt haben. Er meint nicht bloss, dass die Vernunft das *Vermögen* hat, durch Ideen Handlungen bei dem empirischen Willen zu konstituieren, sondern auch dass sie *wirklich* Ursache aller Handlungen derselben ist, soweit diese überhaupt Gegenstand moralischer Beurteilung sind. Wenn sie nicht immer positive Ursache ist, so ist sie dafür negative Ursache, indem sie es unterlässt, das Handeln zu bestimmen. Indessen ist zu beachten, dass die letztere Bedeutung in der ersteren eingeschlossen liegt. Hat die Vernunft das *Vermögen,* positiv Handlungen zu konstituieren, so ist sie auch indirekt Ursache aller Handlungen, in welchen sie nicht bestimmend war, obwohl sie es hätte sein *können,* insofern sie nämlich von keinen vorhergehenden Ursachen gebunden war. Ferner ist zu beachten, dass, obwohl bei der Vernunft eine Ausübung der transszendentalen Freiheit als des Vermögens, von selbst eine Kausalreihe zu beginnen, auch bei unmoralischen Handlungen vorhanden ist, doch natürlich deshalb hier nicht die eigentlich praktische Freiheit oder Autonomie ausgeübt wird, sondern vielmehr eine Unterlassung, sie zu gebrauchen, vorliegt. Jedoch kann die Handlung mittelbar auch als praktisch frei bezeichnet werden, weil das Vermögen, eine solche Freiheit auszuüben, stets vorhanden war.

29. Hier dürfte es am Platze sein, zu weiterer Beleuchtung *die Behandlung der Möglichkeit der Freiheit in den Proleg.* einzuschieben. Nachdem Kant einleitungs-

weise in voller Übereinstimmung mit der Kr. d. r. V. einige allgemeine Sätze über diese Möglichkeit aufgestellt hat, zieht er als Beispiel das Faktum des Sollens heran. Dieses beweist, dass es beim Menschen eine reine Vernunft giebt, die das Vermögen hat, durch Ideen oder objektive Gründe unabhängig von allen zeitlichen Bedingungen den Willen zum Handeln (in der Sinnenwelt) zu bestimmen, also wirkliche Freiheit besitzt. »Nun kann ich ohne Widerspruch sagen: alle Handlungen vernünftiger Wesen, sofern sie Erscheinungen sind (in irgend einer Erfahrung angetroffen werden), stehen unter der Naturnotwendigkeit; ebendieselben Handlungen aber, bloss respective auf das vernünftige Subjekt und dessen Vermögen, nach blosser Vernunft zu handeln, sind frei». Mit diesen Worten leitet Kant den nächsten Abschnitt ein. Der ganze übrige Teil des Abschnitts giebt eine Motivierung der Widerspruchslosigkeit der darin enthaltenen These. Man braucht, um das zu verstehen, bloss die nächstfolgenden Worte »Denn was wird u. s. w.» und die Schlussworte, in denen das Resultat zusammengefasst wird, »Die Freiheit hindert also u. s. w.», in Betracht zu ziehen[1]. Betrachten wir nun genauer die These und die Art, wie deren Denkbarkeit bewiesen wird. *Alle* Handlungen vernünftiger Wesen, heisst es, stehen in Ansehung ihres phänomenalen Charakters unter der Naturnotwendigkeit, aber *ebendieselben Handlungen,* heisst es weiter, also *alle* Handlungen solcher Wesen sind auch mit Rücksicht auf das Vermögen des Subjekts, sich bloss durch Ideen zu bestimmen, *frei.* Die Möglichkeit hiervon ist es, die nachgewiesen werden soll. Was kann nun damit gemeint sein, dass *alle* Handlungen des vernünftigen Wesens aus einem gewissen Gesichtspunkt *frei* sind? Kann damit gemeint sein, dass sie in dem Sinne frei seien, dass sie von Vernunftsgründen bestimmt sind? Einer solchen Auffassung stehn indessen zwei jede für sich entscheidende Instanzen entgegen. Die eine ist die, dass es an und für sich widersinnig ist, zu behaupten, dass *alle* Handlungen des vernünftigen Wesens *moralisch* sind, was ja in solchem Fall gemeint sein würde. Weiter aber wäre die nachfolgende Motivierung für die Widerspruchslosigkeit der aufgestellten These in solchem Fall höchst eigentümlich. Hier wird nämlich von zwei möglichen Fällen hinsichtlich der vorliegenden Handlungen

[1] S. 106—107.

gesprochen und nachgewiesen, dass die Freiheit mit der Naturnotwendigkeit sich in beiden Fällen verträgt. Von diesen Fällen ist der zweitgenannte der, dass das vernünftige Wesen nicht die Wirkungen in der Sinnenwelt durch Vernunftgründe bestimmt, »und die Handlung nicht nach den Prinzipien der Vernunft geschieht». Also: von der Handlung des vernünftigen Wesens, die in der These frei genannt wurde, heisst es nun bei der Motivierung, sie könne auch *bloss* durch mechanische Ursachen, also *nicht* durch Prinzipien der Vernunft bestimmt sein. Daraus folgt wohl mit der Notwendigkeit, die überhaupt bei der Deutung einer philosophischen Schrift in Frage kommen kann, dass mit der in der These erwähnten Freiheit der Handlungen nicht eine positive vernünftige Bestimmtheit derselben gemeint sein kann. — Um zu weiterer Klarheit über die Bedeutung der fraglichen Stelle zu kommen, betrachten wir eine offenbare Parallelstelle in der Kr. d. r. V., die vor kurzem behandelt worden ist. Es heisst dort, dass alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung von dem empirischen Charakter und anderen mitwirkenden Ursachen bestimmt und insofern unfrei sind. »Wenn wir aber eben dieselben Handlungen in Beziehung auf die Vernunft erwägen . . ., sofern Vernunft die Ursache ist, sie selbst zu erzeugen», so sind sie im Gegenteil als frei zu betrachten. Und von ihnen sind wieder einige unmoralisch, andere wieder erscheinen als von Vernunftideen bestimmt[1]. Nun erinnern wir uns, dass mit Kausalität der Vernunft hier das *Vermögen* derselben gemeint ist, durch Vernunftideen den Willen zu Handlungen zu bestimmen, und dass die unmoralischen Handlungen hier als frei betrachtet werden, weil bei ihnen die Vernunft wenigstens dieses ihr Vermögen hat. Man lese nun die Worte in den Proleg: »ebendieselben Handlungen aber, bloss respective auf das vernünftige Subjekt und dessen Vermögen, nach blosser Vernunft zu handeln, sind frei». Die Übereinstimmung in dem Wortlaut selbst fordert wohl zu derselben Deutung wie bei der entsprechenden Stelle in der Kr. d. r. V. auf. Dass ein Ausdruck mit so weiter Bedeutung wie Handlungen des vernünftigen Wesens ohne weiteres hier angewendet wird, braucht nicht zu verwirren, da ja Kant in der Parallelstelle in der Kr. d. r. V. ganz denselben Ausdruck in der Bedeutung von Äusserungen der

[1] S. 439—440.

»Willkür» hat[1]. Hierzu stelle man, dass bei der Motivierung in den Proleg. besonders betont wird, dass die Vernunft auch bei der unmoralischen Handlung Freiheit hat, weil sie nicht von der Sinnlichkeit bestimmt wird »und daher auch in diesem Falle frei ist». Was für ein Sinn kann wohl in diesen Worten liegen, wenn nicht der, dass die Vernunft auch hier uneingeschränkt ihr *Vermögen* hat, das Handeln zu bestimmen, obwohl sie von diesem ihrem Vermögen keinen Gebrauch macht. Ist aber diese Deutung stichhaltig, so ist auch der Sinn von dem, was im übrigen in dem fraglichen Abschnitt vorkommt, ganz klar. Es wird gesagt, die Naturnotwendigkeit vertrage sich mit der Freiheit auf folgende Weise. Im Falle die Vernunft eingreift, ist sie Ursache eben der Naturgesetze, die die Handlung empirisch notwendig machen. Im Falle hingegen die Vernunft keinen Einfluss auf die Handlung ausübt, geschieht sie bloss nach mechanischen Prinzipien, und die Vernunft ist doch frei. Auf diese Weise ist ja auch nach der Darstellung der Proleg. die Vernunft wirkliche Ursache aller Handlungen, wenn auch in gewissen Fällen nur negativ[2].

---

[1] Siehe oben S. 669.

[2] Mit Rücksicht auf die eben gegebene Analyse der Darstellung der Proleg. in ihrem Verhältnis zur Kr. d. r. V. in dem fraglichen Punkt können die in der Kantlitteratur vorkommenden Versuche, einen Unterschied zwischen den Lehren dieser beiden Schriften über die Möglichkeit der Freiheit herauszukonstruieren, nur als Zeugnisse mangelnder Sorgfalt charakterisiert werden. Man nimmt aus dem Abschnitt in den Proleg. ohne weiteres den Teil, der mit den Worten: "Ich sage aber: *das Naturgesetz bleibt*" beginnt und mit den Worten "und ist daher auch in diesem Falle frei" schliesst. Dabei lässt man die letztgenannten Worte, wenn man sich überhaupt die Mühe giebt, sie anzuführen, ausser aller Acht. Auch nimmt man nicht die geringste Rücksicht auf die Worte, womit der ganze Abschnitt beginnt, und für die der folgende Teil die Motivierung abgeben soll. Durch diese Verstümmelung bekommt man eine Verschiedenheit zwischen den Proleg. und der Kr. d. r. V. heraus. Die erstere Schrift, sagt man, betrachtet die Handlung als frei nur in dem Sinne, dass sie vernünftig bestimmt sei, also frei-moralisch. Die unmoralische That sei nach derselben Schrift nur mechanisch bestimmt. Die Kr. d. r. V. hingegen, sagt man, stellt die Freiheit als gemeinsame Eigenschaft sowohl guter wie böser Handlungen dar. Gewöhnlich stellt man dann die Proleg. in eine Linie mit der Grundl., deren Darstellung man denselben Sinn beilegt (siehe hierüber oben S. 612 (3)). Als Verteidiger dieser Ansicht sind zu nennen *Gerhard*, a. a. O., S. 17, *Boström*, a. a. O., S. 93, und *P. Salitz*, a. a. O., S. 57. Ausser der bereits erwähnten willkürlichen Auslassung wichtiger Äusserungen in den Proleg. und mangelhafter Analyse der Darstellung der Freiheitslehre in der Grundl. begeht man hierbei einen Radikalfehler in der Auffassung von Kant. Man

30. Wenn nun die Vernunft nach Kants Erklärung als negative Ursache der unmoralischen Handlungen anzusehen ist, so *fällt auch insoweit die Schwierigkeit fort, die Vernunft als Ursache des empirischen Charakters zu fassen.* Ein Schluss ist indessen hieraus zu ziehen, nämlich der, dass der intelligible Charakter nicht bloss das Gesetz der positiven Wirksamkeit der Vernunft ist, sondern das Gesetz, das überhaupt ihre Wirksamkeit regelt, sei diese nun bloss negativ, unerzwungene Unterlassung, oder bloss positiv oder in verschiedenen Momenten beides[1].

31. Wir gehen nun, der Darstellung der Kr. d. r. V. folgend, weiter. Vorausgesetzt nun, heisst es, dass die Vernunft wirklich Kausalität in Ansehung der Erscheinungen hat, so könnte dann wohl die Handlung frei genannt werden, obwohl sie im voraus völlig in dem empirischen Charakter bestimmt ist, welch letzterer wieder durch den intelligiblen Charakter bestimmt ist. Die Lösung der Schwierigkeit liegt darin, dass die Handlung von ihrer intelligiblen Seite, oder soweit sie dem intelligiblen Charakter (»der Denkungsart») angehört, als Ursache »dennoch daraus gar nicht nach empirischen Gesetzen (erfolgt), d. i. so, dass die Bedingungen der reinen Vernunft, sondern nur so, dass deren Wirkungen in der Erscheinung des innern Sinnes vorhergehen». Wir haben bereits Gelegenheit gehabt, diese Stelle als aufschlussreich für das Verhältnis zu erwähnen, in das Kant den intelligiblen Charakter zur Handlung stellt[2]. Der erstere ist kein

unterscheidet zwischen dem Problem der Möglichkeit der Freiheit als Voraussetzung für die *Zurechnungsfähigkeit* und dem Problem der Möglichkeit der *sittlichen* Freiheit und kommt auf diese Weise zur Annahme von Widersprüchen bei Kant. In Wirklichkeit verhält sich die Sache so, dass für Kant der Nachweis der Möglichkeit der sittlichen Freiheit als Vermögen, sich durch Vernunftideen, unabhängig von der Sinnlichkeit, zum Handeln zu bestimmen, *zusammenfällt* mit dem Nachweis der Möglichkeit der Zurechnungsfähigkeit. Habe ich ein solches Vermögen, bestimme aber doch nicht so das Handeln, so bin ich natürlich eo ipso zurechnungsfähig.

[1] *Pünjer,* a. a. O., S. 26, stellt die Frage auf: wie kann der intelligible Charakter böse sein, und meint, dass dieses widersprechend sei, da die Vernunft nicht von der Sinnlichkeit bestimmt werden kann. Nach unserer Darstellung liegt indessen der Ursprung des Bösen nur insofern in der Vernunft, als sie bei der unmoralischen Handlung es unterlässt, das Handeln zu bestimmen, das dann statt dessen von der Sinnlichkeit bestimmt wird. Selbst wird die Vernunft dabei nicht von der Sinnlichkeit bestimmt. Weitere Erklärungen sind indessen aus anderen Gesichtspunkten nötig.

[2] Siehe oben S. 647.

im voraus gegebenes Gesetz, das die Handlung notwendig macht, wie der *empirische* Charakter es ist, sondern er besteht als Gesetz bloss *in* der Handlung, von ihrer intelligiblen Seite gesehen. Eben weil das handelnde Wesen als handelnd sich selbst zum Gesetz hat, herrscht vollkommene Freiheit in der Wirksamkeit. Der intelligible Charakter bringt indessen durch seine Wirksamkeit den empirischen Charakter hervor, in welchem die Handlung notwendig bestimmt ist. — »Die reine Vernunft», heisst es weiter, »als ein blosses intelligibeles Vermögen, ist der Zeitform, und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge nicht unterworfen». Die Kausalität der Vernunft beginnt nicht selbst. In solchem Fall würde sie unter dem Naturgesetz der Erscheinungen stehen. Dadurch ist es möglich, sie als ein Vermögen zu fassen, *durch* welches die sinnliche Bedingung für eine empirische Reihe von Wirkungen zuerst anfängt. Wir finden also hier, »was wir in allen empirischen Reihen vermissten: dass die *Bedingung* einer successiven Reihe von Begebenheiten selbst empirisch unbedingt sein könnte». Gleichwohl gehört dieselbe Ursache in einer anderen Hinsicht zur Erscheinung. Der Mensch ist selbst Erscheinung, und sein Wille hat einen empirischen Charakter. Insofern giebt es keine Bedingung, die selbst empirisch unbedingt wäre. Daher kann man von keiner empirisch gegebenen Handlung, als solcher betrachtet, sagen, sie fange von selbst an. Das aber gilt nicht von der Handlung in ihrem Verhältnis zur Vernunft, von der man nicht sagen kann, dass ihr in ihrer Wirksamkeit ein bestimmter Zustand vorherginge, und sie also dem dynamischen Gesetze der Erscheinungen unterworfen sei[1].

Die beiden hierauf zunächstfolgenden Abschnitte sind für das richtige Verständnis von Kants Meinung äusserst wichtig. *Die Vernunft*, heisst es, »*ist also die beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen, unter denen der Mensch erscheint*»[2]. Wir verweilen etwas bei der Deutung dieses Satzes. Man hüte sich wohl davor, den Ausdruck »beharrliche» misszuverstehen. Man könnte versucht sein, ihn hier so zu verstehen, dass der Charakter ein konstantes Gesetz wäre, das fortdauerte, während seine einzelnen Wirkungen, die Handlungen, wechselten. Eine solche Auffassung ist indessen unmöglich mit Rücksicht auf

[1] S. 440—442. [2] S. 442.

den beständig wiederholten Satz, dass die Kausalität der Vernunft als Grund der einzelnen Handlung keinen Zeitbedingungen unterworfen ist, so dass es sich dabei um einen Übergang von einem Zustand in einen andern handelte. Wechselt aber die Kausalität der Vernunft nicht, so können das auch nicht ihre Wirkungen, *als* Wirkungen betrachtet, thun. Der Ausdruck »beharrlich» kann also hier nicht auf eine beständige Grundlage eines Wechselns gehn.

Um zu einem Verständnis des angeführten Satzes zu kommen, müssen wir auf eine Parallelstelle ein paar Seiten später Rücksicht nehmen. Es heisst dort: »Sie (die Vernunft) ist allen Handlungen des Menschen in allen Zeitumständen gegenwärtig und einerlei, selbst aber ist sie nicht in der Zeit und gerät etwa in einen neuen Zustand, darin sie vorher nicht war»[1]. Es bezieht sich dies offenbar auf die obenerwähnte »Beharrlichkeit». Es gilt nun zu untersuchen, wie die Vernunft in den Zeitmomenten der verschiedenen Handlungen als Ursache derselben gegenwärtig sein kann, dennoch aber nicht von einer Thätigkeit zu einer anderen übergeht. Bei der Darstellung des Beispiels vom Lügner bestimmt Kant, wie die Vernunft im Zeitmoment der Handlung gegenwärtig ist. Man betrachtet beim Tadeln des Lügners »die verflossene Reihe von Bedingungen als ungeschehen» und sieht ihn »jetzt, in dem Augenbliche, da er lügt», mit Rücksicht auf die Vernunft als unmittelbare Ursache der Handlung als schuldig an. D. h. wenn die Handlung als unmittelbare Wirkung der Vernunft und diese als im Zeitmoment der Handlung gegenwärtig gedacht wird, so wird sie im Gedanken von allen objektiven Zeitbedingungen losgelöst. D. h. sie wird nicht so betrachtet, dass ihr andere Erscheinungen *vorausgingen*. Und die Vernunft geht, weil sie in dem einzelnen Zeitpunkt eine einzelne Thätigkeit ausübt, nicht von einer Thätigkeit zu einer anderen über. Hier müssen wir, um zum Verständnis zu kommen, genau an dem *transszendentalen* Gesichtspunkt festhalten, der, wie wir gefunden, bei dieser ganzen Theorie herrscht. Aus diesem Gesichtspunkt geht die Zeit als *Vorstellung* der *Objektivierung* derselben vorher, wodurch erst ein reales Vorher und Nachher besteht. In Ansehung dieser Zeitvorstellung sind ursprünglich alle empirischen Anschauungen bestimmt durch die transszendentale Synthese der von

[1] S. 444.

den Kategor eingeleiteten Einbildungskraft, welche Synthese als eine successive Synthese von Gleichartigem die Zeit selbst erzeugt[1]. Erst durch diese ursprüngliche Bestimmtheit der Anschauungen ist das objektive Geschehen möglich. Wir haben also logisch vor dem realen Geschehen eine bloss ideale Reihe von zeitlichen Erscheinungen, die dem realen Verlauf zu Grunde liegt. Die verschiedenen Zeitpunkte sind hier so zu sagen auf einmal gegeben. Sie sind nämlich alle in der Einheit des reinen Selbstbewusstseins enthalten, was möglich ist, weil die zeitliche *Bestimmtheit,* erkenntniskritisch betrachtet, *logischer* Natur ist, wenn auch ein an sich unbestimmtes Material, eine sinnlich-anschauliche Unterlage, erforderlich ist. Wenn Kant die Vernunft als in verschiedenen Zeitpunkten auf verschiedene Weise thätig fasst, ohne dass sie deshalb von einer Thätigkeit zu einer anderen übergeht, so ist das, bei Anwendung des transszendentalen Gesichtspunktes, so zu verstehen, dass die Vernunft als Moment des transszendentalen Objekts die ursprüngliche ideale Reihe zeitlicher Erscheinungen bestimmt. Sie ist dann zwar in verschiedenen idealen Zeitpunkten mit verschiedener Thätigkeit gegenwärtig, da aber diese in der Einheit des Denkens beschlossen sind, also durchaus kein *reales* Vorher und Nachher enthalten, so kann man nicht sagen, dass die Vernunft von einer Thätigkeit zu einer anderen übergeht.

Damit dürfte erörtert sein, wie die Vernunft mit verschiedener Thätigkeit in verschiedenen Zeiten gegenwärtig sein kann, doch aber über alle Zeit erhaben ist. Damit ist aber auch bestimmt, wie sie als die beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen bezeichnet werden kann, ohne dass diese deshalb wechseln oder auf einander unter der Fortdauer der Vernunft folgen müssten. Der Ausdruck »Beharrlichkeit» hat hier überhaupt keine zeitliche Bedeutung, sondern steht in dem Sinne von *Unveränderlichkeit* überhaupt.

32. Nachdem Kant die Vernunft als die beharrliche Bedingung aller freien Handlungen des Menschen betont hat, fährt er fort: »Jede derselben ist im empirischen Charakter des Menschen vorher bestimmt, ehe noch als sie geschieht. In Ansehung des intelligiblen Charakters, wovon jener nur das sinnliche Schema ist, gilt kein *Vorher* oder *Nachher,* und jede Handlung, unangesehen des Zeitverhältnisses, darin sie mit

[1] Kr. d. r. V., S. 146 oben.

anderen Erscheinungen steht, ist die unmittelbare Wirkung des intelligibelen Charakters der reinen Vernunft, welche mithin frei handelt . . .». Wer aufmerksam der vorhergehenden Darstellung gefolgt ist, wird eine gewisse Zweideutigkeit bei Kant hinsichtlich *des Verhältnisses, in dem die einzelne Handlung zum intelligiblen Charakter steht*, bemerkt haben. Auf der einen Seite ist es ja eben die Freiheit der einzelnen *Handlung*, deren Möglichkeit Kant hier, wo er des Beispiels wegen von dem Faktum des Sollens seinen Ausgangspunkt nimmt, nachweisen will. Und diese Freiheit wird unbestreitbar als ein Vermögen der Vernunft in sich schliessend geschildert, von selbst die Kausalreihe anzufangen, die in der Handlung enthalten ist[1]. Ferner wird ja die Handlung als in einem solchen Verhältnis zum intelligiblen Charakter stehend betrachtet, dass der letztere nicht ein *im voraus* gegebenes Gesetz ist, woraus die Handlung mit Notwendigkeit folgte, und eben in *diesem* Verhältnis soll die Freiheit der Handlung liegen[2]. Endlich scheint Kants Behandlung der einzelnen Lüge als Gegenstandes des Tadels keinen Raum für einen Zweifel darüber zu lassen, dass er wirklich das Verhältnis der Handlung zum intelligiblen Charakter als *unmittelbare* Freiheit in sich schliessend angesehen wissen will. Hier wird ja ausdrücklich betont, dass der Handelnde »jetzt, in dem Augenblicke, da er lügt, Schuld» hat. Auf der andern Seite aber haben wir bereits durch Belegstellen nachgewiesen, dass nach Kant die einzelne Handlung nur *vermittelst* des empirischen Charakters ihren Grund in dem intelligiblen besitzt[3]. In solchem Fall scheint ja, als könne höchstens die Hervorbringung des empirischen Charakters selbst als ein unmittelbarer Akt der Freiheit betrachtet werden. Die einzelne Handlung scheint nur mittelbar als frei betrachtet werden zu können, und es kann wohl niemals von ihr als *einzelner* Handlung gesagt werden, dass die Vernunft von selbst die in der Handlung enthaltene Kausalreihe anfängt. Man beachte nun, dass eben in den aus dem Text angeführten Worten, wenigstens andeutungsweise, die verschiedenen Darstellungsweisen vorkommen. Einerseits wird auf das mittelbare Verhältnis der Handlung zum intelligiblen Charakter durch die Worte hingedeutet, dass der empirische Charakter, in dem die Handlung vorherbestimmt ist, bloss das sinnliche Schema des in-

[1] S. 441. [2] A. a. O. [3] Siehe oben S. 257 f.

telligiblen sei. Dann aber wird ja auch umgekehrt gesagt, dass jede Handlung »unangesehen des Zeitverhältnisses, darin sie mit anderen Erscheinungen steht» (also wohl auch unangesehen jedes gegebenen empirischen Charakters) »die unmittelbare Wirkung des intelligiblen Charakters der reinen Vernunft ist». Wenn aber Kant in einem Zusammenhang zwei wenigstens scheinbar so widersprechende Behauptungen zusammenstellt, ist wohl zu vermuten, dass dieser Widerspruch eben *nur* ein scheinbarer ist.

Gewöhnlich rettet man sich hier aus dem Dilemma, indem man einfach von der einen Seite der Sache absieht und Kants Meinung so darstellt, als wenn alles damit gesagt ist, dass die einzelne Handlung ihren Grund in dem empirischen Charakter und dieser seinen Grund wieder in dem intelligiblen hat[1]. Sie würde also nur *mittelbar* in der Vernunft begründet sein, womit alle die Stellen bei Kant, an denen sie *unmittelbar* auf die Vernunft bezogen wird, willkürlich beiseite geschoben sind. Was hierbei den Beurteiler besonders bedenklich machen muss, ist die mit dieser Ansicht, wie oben erwähnt[2], verknüpfte realistische Anschauungsweise, nach welcher der empirische Charakter, *auch* wenn er aus dem Gesichtspunkt, dass er seinen Grund in dem intelligiblen hat, also aus transszendentalem Gesichtspunkt betrachtet wird, als in der Zeit der einzelnen Handlung vorhergehend gedacht wird. — Untersuchen wir nun aber, wie es sich wirklich mit dem *Naturgesetz,* also auch dem empirischen Charakter bei Kant verhält, wenn sie aus transszendentalem Gesichtspunkt betrachtet werden. Wie wir wissen, wird die Erscheinung ihrem Begriff selbst nach dadurch konstituiert, dass der Verstand ein an sich unbestimmtes sinnliches Material in der transszendentalen Synthese der Einbildungskraft bestimmt. Als letzte Bestimmungsprinzipien dienen hierbei die Kategorien. Alle spezielle Bestimmtheit ist da auf spezielle Gesetze zu beziehen, welche Anwendungen der Kategorien sind. Diese speziellen, vor aller Erfahrung vorhergehenden Gesetze sind die Naturgesetze, transszendental betrachtet. Sie gehen natürlich der Zeit nach nicht den einzelnen Gegenständen vorher, sondern machen eben die Objektivität selbst bei diesen aus. Nur sofern sie als empirisch gegeben betrachtet werden, oder als Gegenstände empirischer Betrachtung, können sie als den

[1] So *K. Fischer,* a. a. O. [2] S. 641 (1).

einzelnen Erscheinungen vorhergehend und sie vorher bestimmend angesehen werden. Was für ein Sinn liegt dann eigentlich nach Kants Phänomentheorie darin, wenn gesagt wird, der empirische Charakter habe seinen Grund in dem intelligiblen? Nur der, dass der letztere dem begriffsmässig Konstitutiven in den Handlungen des Menschen, oder, genauer bestimmt, der Spezifikation der Kategorien, die das begriffsmässig Konstitutive in den Handlungen ist, zu Grunde liegt. Insofern sind natürlich diese nicht von dem Charakter zu sondern. Sie sind ganz einfach die besonderen Momente der transszendentalen Synthesis, in welchen der Charakter als Regel da ist. Mithin ist das Verhältnis zwischen dem intelligiblen Charakter und den Handlungen nicht deshalb mittelbar, weil der erstere nur dadurch, dass er Grund des empirischen Charakters ist, den Handlungen zu Grunde liegt, sondern es besteht in allen Fällen ein unmittelbares Verhältnis. Wird aber der empirische Charakter aus dem Gesichtspunkt betrachtet, von dem aus er *empirisch* als Gesetz der Handlungen erscheint, so ist er sofort eine *im voraus* bestimmte Regel, die diese notwendig macht. Und sollte er, aus diesem Gesichtspunkt gesehen, nach Kant unmittelbar seinen Grund in dem intelligiblen Charakter besitzen, womit die empirische Realität der Zeit auf das transszendentale Gebiet übertragen würde, so würde unbestreitbar kein unmittelbares Verhältnis zwischen den Handlungen und der Vernunft vorliegen können. Damit aber würde auch Kant seine ganze Phänomentheorie über den Haufen werfen.

33. Zur vollständigen Erörterung der Frage ist indessen noch eine Sache besonders zu behandeln. Wenn nun auch die Handlungen überhaupt in ein unmittelbares Verhältnis zum intelligiblen Charakter kommen, indem sie, bei transszendentaler Betrachtung des empirischen Charakters, bloss die Formen des Daseins dieses letzteren ausdrücken, so scheint es doch, als wenn in jedem Fall damit die Freiheit der einzelnen Handlung *für sich* unerklärt wäre. Der empirische Charakter ist ja eine einheitliche Kausalregel, die den Willen des Menschen als Phänomen in seiner Thätigkeit bestimmt. Daher scheint es, als wenn er als in *einem* Akt des intelligiblen Charakters konstituiert betrachtet werden müsste, sodass auch alle Handlungen in einem Akt bestimmt sein würden. Indessen kann natürlich der empirische Charakter trotz seiner Einheit spezielle Regeln in sich schliessen, die jede für sich von

der Vernunft bewirkt werden. Die Einheit dieser verschiedenen Regeln wird von der Einheitlichkeit ihrer Ursache — der Vernunft als intelligiblen Charakters — konstituiert. Daher läuft eigentlich die Frage darauf hinaus, *wie die Vernunft trotz ihres einheitlichen Charakters verschiedenen, je für sich selbständigen Akten zu Grunde liegen kann.* Sicherlich ist nun Kants Meinung die, *dass* dieses wirklich der Fall ist. Das ergiebt sich ja offenbar aus seiner Lehre von der Freiheit der einzelnen Handlung als solcher. *Wie* das aber möglich ist, hat er nicht näher erörtert. Haben wir indessen überhaupt seine Ansicht von der Art der Wirksamkeit des intelligiblen Charakters richtig dargestellt, so ist kein Akt derselben nach Kant von einem bereits gegebenen Gesetz gebunden. Man kann bei ihm nämlich nicht zwischen dem Charakter als dem konstanten *Gesetz* und dem Charakter als *wirksam* unterscheiden. Insofern ist er zwar als ganz in jedem Akt gegenwärtig zu betrachten, aber auf die Weise gegenwärtig, dass er *als* wirksam das Gesetz der besonderen Wirksamkeit ist. Er konstituiert sich also nur in und mit jedem Akt als das Gesetz derselben. Jeder Akt für sich drückt also eine besondere Bestimmung des Charakters aus, der in einer vollkommen freien Wirksamkeit vorhanden ist. Jedoch sind alle seine anderen Bestimmungen in der besonderen Bestimmung gegenwärtig, ohne die Selbständigkeit der Wirksamkeit aufzuheben, in der sie vorhanden sind. Alles Gewicht ist hier darauf zu legen, dass man nicht der Anschaulichkeit wegen sich verleiten lässt, ein konstantes *Sein* bei dem intelligiblen Charakter zu denken, das der Wirksamkeit *vorherginge* und dieselbe regelte, wie das bei der empirischen Wirksamkeit der Fall ist. Auch dürfen nicht besondere Akte als eine im voraus gegebene konstante Bestimmtheit ausbildend gedacht werden, die die übrige Thätigkeit notwendig machte. Hier ist das konstante Sein selbst das wirksame Wesen *als* wirksames. Es konstituiert sich in dieser Wirksamkeit als ihr Gesetz, ohne von einem vorher Gegebenen gebunden zu sein, wäre dieses auch sein eigenes *Wesen* als seiner Wirksamkeit vorhergehend. Die Vernunft ist also in jeder Handlung einerseits ganz gegenwärtig und damit mit sich selbst in allen ihren Handlungen identisch. Die Bestimmtheit aber, wodurch die Vernunft die besondere Handlung notwendig macht, ist nur mit dieser da.

Von dem vorliegenden Abschnitt[1] haben wir nun den ersten Teil und besonders die Bedeutung der »Beharrlichkeit» der Vernunft erörtert und zu zeigen versucht, wie die in einem Zusammenhang vorkommenden Ansdrücke von dem mittelbaren und unmittelbaren Verhältnis der Handlungen zum intelligiblen Charakter sich mit einander vertragen. Die zweite Hälfte des Abschnitts erörtert, wie die Freiheit der Vernunft nicht nur negativ als unabhängig von empirischen Ursachen, sondern auch positiv als ein Vermögen zu bezeichnen ist, von selbst eine Reihe von Erscheinungen anzufangen. Wir haben diese Stelle schon behandelt[2], indem wir sie als Beweis dafür angewendet haben, dass die von sinnlichen Bedingungen unabhängige Wirksamkeit des Noumenon auf das Phänomen für Kant stets eine Wirksamkeit »von selbst» ist. Auch den nächstfolgenden Abschnitt mit dem Beispiel vom Lügner haben wir bereits behandelt *teils* bei der Erörterung darüber, wie die Vernunft Ursache einer moralisch bösen Handlung sein kann[3], *teils* bei der Darstellung, wie die Vernunft in verschiedenen Momenten mit verschiedener Wirksamkeit gegenwärtig sein kann[4].

Hier sei indessen nach dieser ganzen Erklärung der Art der Wirksamkeit des intelligiblen Charakters noch einmal ausdrücklich betont, was schon oben bei der allgemeinen Darstellung des Verhältnisses zwischen Gesetz und Thätigkeit beim intelligiblen Charakter hervorgehoben worden ist, dass sie nicht direkt als Kantisch verifiziert werden kann. Ihre Kantische Natur wird bloss als eine Hypothese aufgestellt, insofern es scheint, dass seine Darstellung ihr gemäss aufgefasst werden muss, damit, was authentisch Kantisch ist, überhaupt begriffen werden könne. Was indessen mit grösserer Bestimmtheit behauptet werden kann, ist, dass die gewöhnlichen Darstellungen von der Natur des intelligiblen Charakters *falsche* Konstruktionen der Kantischen Meinung sind, weil sie nämlich durch Einführung des Zeitbegriffs in Streit geraten mit der authentisch Kantischen Grundlage der ganzen Theorie — dem transszendentalen Idealismus.

34. Kehren wir nun zu den Textworten der Kr. d. r. V. zurück. Wir gehen zu dem letzten Teil der Darstellung[5] über. Es heisst hier, dass man bei dem zurechnenden Urteil voraus-

[1] S. 442. [2] Siehe oben S. 646. [3] S. 671. [4] 678.
[5] S. 444.

setzen muss, dass die Vernunft von der Sinnlichkeit überhaupt nicht affiziert werde, dass sie sich nicht verändere, und dass sie also nicht zu der phänomenalen Reihe gehöre. Es folgen dann die oben[1] behandelten Worte, dass sie in allen Handlungen unter allen Zeitumständen gegenwärtig sei, ohne deshalb selbst in der Zeit zu existieren, so dass sie in einen neuen Zustand geriete, in dem sie vorher nicht war: »sie ist *bestimmend,* aber *nicht bestimmbar* in Ansehung desselben». Vermutlich bezieht sich »desselben» auf »einen neuen Zustand» in dem Vorhergehenden. Gemeint ist damit wohl, dass die Vernunft zwar selbst Veränderungen *bestimmt,* aber nicht selbst verändert wird. Kant will *jede Bestimmbarkeit von der Vernunft in ihrer Wirksamkeit gegenüber dem Phänomen ausschliessen.* Sie gewinnt durch ihr Handeln keine neue Bestimmtheit, sondern sie *ist* als Gesetz bestimmt und *bestimmt* mit dieser ihrer Bestimmtheit die Handlung. Wir haben nun indessen oben nachzuweisen gesucht, dass sie ihre Bestimmtheit als Gesetz bloss in und mit dem Akt der Thätigkeit hat, dessen Gesetz sie ist. Damit aber ist keineswegs gesagt, dass sie durch die Handlung eine neue Bestimmtheit gewinnen sollte. Die Handlung selbst enthält ja keine Veränderung. Man könnte hierbei fragen, ob nicht das Gesetz der Vernunft, sofern es Gesetz des Handelns bloss in diesem ist, gleichwohl als zwar nicht zeitliche Wirkung, aber doch Folge der Handlung in rein intellektueller Bedeutung zu betrachten sei. Die Wirkung in der *Sinnenwelt* ist ja so zu betrachten. Es würde dann ja in allen Fällen die Vernunft durch ihre Thätigkeit in intellektueller Bedeutung *Grund* einer besonderen Bestimmtheit ihrer selbst sein, mithin, ohne allerdings damit sich zu verändern, durch die Handlung sich selbst bestimmen. Dass aber die Vernunft Gesetz der Handlung bloss in der Handlung selbst ist, bedeutet ja bloss, dass die Vernunft als *Ursache* selbst das Gesetz der Kausalität ist. Das Gesetz geht also unter allen Umständen begriffsmässig jeder *Wirkung* der Handlung *vorher* und darf daher in keiner Weise als Wirkung derselben gefasst werden. Nun könnte man vielleicht in der Frage zurückgehen und fragen, ob nicht dann der Charakter der Vernunft als *Ursache* und damit auch ihre Bestimmtheit als Gesetz ihren Grund in einem vorhergehenden Bestimmen der-

[1] S. 678.

selben haben muss. Darin aber, dass die Vernunft bloss als Ursache Gesetz der Kausalität ist, liegt eben, dass das Gesetz, welches die Ursache als Ursache konstituiert, nichts anderes ist als die Ursache selbst. Die Ursache ist also bloss als *bestimmend* vorhanden und wird nicht selbst von etwas, das ihr vorhergeht, bestimmt. Mit einem Wort: sofern die Vernunft als Ursache selbst das Gesetz der Kausalität ist, *entsteht* sie nicht als Ursache, sei es durch ein der Zeit nach oder ein dem Begriff nach Vorhergehendes, das sie bestimmte, sondern sie *besteht* unabhängig von jedem solchem Vorhergehenden als bestimmte Ursache.

Nun ergiebt sich auch die Bedeutung der in dem Abschnitt nächstfolgenden Worte von selbst: »Daher kann man nicht fragen: warum hat *sich* nicht die Vernunft anders bestimmt?», (weil sie überhaupt sich nicht bestimmt, sondern bloss als bestimmte Ursache im intelligiblen Charakter *besteht*), »sondern nur: warum hat sie die *Erscheinungen* durch ihre Kausalität nicht anders bestimmt? Darauf aber ist keine Antwort möglich. Denn ein anderer intelligibler Charakter würde einen andern empirischen gegeben haben . . .». Gemeint ist offenbar, dass die Frage, warum die Vernunft auf bestimmte Weise die Erscheinungen bestimmt, mit der andern zusammenfallen muss, warum die Vernunft als eben dieser intelligible Charakter und nicht als ein anderer besteht. Eine solche Frage aber kann nach Kant nicht beantwortet werden, natürlich weil hier keine dem Begriff oder der Zeit nach vorhergehenden Bedingungen als Erklärungsgründe angewendet werden dürfen und wir des intuitiven Verstandes entbehren, der unter solchen Umständen zum Begreifen erforderlich sein würde. Was aber bedeutet es dann, dass z. B. der Thäter die Lüge hätte unterlassen können? Nach Kants Auslegung »bedeutet dies nur: dass sie (die Lüge) unmittelbar unter der Macht der Vernunft stehe, und die Vernunft in ihrer Kausalität keinen Bedingungen der Erscheinung und des Zeitlaufs unterworfen ist u. s. w.». Mit Rücksicht auf vorher gegebene Erörterungen bedeutet dieses, dass die Thätigkeit der Vernunft zwar gesetzesbestimmt ist, und nicht aus so etwas wie z. B. einer Wahl hervorgeht, dass sie aber andererseits auch nicht von einem für die thätige Vernunft *äusseren* Gesetz bestimmt ist, das ihre Thätigkeit bände. Dass die Vernunft die Handlung hätte unterlassen *können,* bedeutet also nicht eine

Gesetzlosigkeit in ihrer Thätigkeit, sondern bloss die Abwesenheit eines für die thätige Vernunft selbst äusseren Gesetzes. Wir kommen also unter allen Umständen zu einem letzten Erklärungsprinzip für die freie Kausalität, welches selbst jedem Versuch einer Erklärung seitens unseres Verstandes trotzt. Es heisst nun auch bei Kant: »Wir können also mit der Beurteilung freier Handlungen in Ansehung ihrer Kausalität nur bis *an die intelligible* Ursache, aber nicht *über dieselbe* hinaus kommen. Wir können erkennen, dass sie frei, d. i. von der Sinnlichkeit unabhängig bestimmt und auf solche Art die sinnlich unbedingte Bedingung der Erscheinungen sein könne». Aus dem Vorhergehenden wissen wir, dass mit dieser negativen Freiheit auch das Vermögen gegeben ist, positiv *von selbst* eine Kausalkette zu beginnen. Aber, heisst es weiter, warum der intelligible Charakter gerade diesen empirischen Charakter giebt, kann nicht von unserer Vernunft erkannt werden. Ja, danach zu fragen ist, »als ob man früge: woher der transszendentale Gegenstand unserer äusseren sinnlichen Anschauung gerade nur Anschauung im *Raume* und nicht irgend eine andere giebt». Die Aufgabe aber, die wir zu lösen hatten, und die die Denkbarkeit der Freiheit im Verein mit der Naturnotwendigkeit war, erfordert auch gar nicht eine Antwort hierauf.

35. Besonders das eben zuletzt Angeführte wirft gutes Licht auf *den Standpunkt, von dem aus Kant hier in der Kr. d. r. V. die Freiheit betrachtet.* Es handelt sich keineswegs um eine Art Wahlvermögen in dem Sinne, dass die Vernunft in einem gewissen Momente wirklich rücksichtlich ihrer Kausalität unbestimmt wäre, und dabei das Vermögen besässe, aus ihrer Unbestimmtheit selbständig herauszugehen. Man hat es oft widersprechend gefunden, dass einerseits jede Handlung im voraus notwendig bestimmt, zugleich aber die Vernunft »im Augenblick der Handlung» frei sein sollte. Ein Widerspruch aber entsteht bloss, wenn man die handelnde Vernunft als im Moment der Handlung unbestimmt, aber selbständig zur Bestimmtheit in einer bestimmten Richtung übergehend denkt. In solchem Fall hätten wir ja ein Vermögen, in den als *notwendig* festgestellten Naturverlauf einzugreifen. Das Handeln würde zugleich bestimmt und unbestimmt sein. Man hat auch ganz recht, wenn man sagt, der hier vorliegende Widerspruch könne nicht durch Annahme verschie-

dener Gesichtspunkte für die Betrachtung gelöst werden. *Weiss* ich die Handlung als bestimmt, so kann sie unmöglich *zugleich* von mir als unbestimmt gedacht werden, so dass die Möglichkeit vorhanden wäre, dass sie anders ausfiele. Das ist nun aber auch durchaus nicht der Kantische Gesichtspunkt. Ob die Handlung transszendental oder empirisch betrachtet wird, so ist sie als bestimmt gegeben. Ist die Handlung empirisch gesehen bestimmt, so ist auch ihr intelligibler Charakter bestimmt. Die transszendentale Betrachtung aber stellt den ganzen gegebenen Naturverlauf als eine Vorstellung dar, die von einem gewissen Gesichtspunkt aus von dem transszendentalen Gegenstand bestimmt ist, und dasjenige Moment in dieser Vorstellung, das die bestimmte Handlung ausdrückt, erscheint als von einem bestimmten Moment dieses Gegenstandes, von der Vernunft des Handelnden, konstituiert. Dass die Handlung anders hätte ausfallen können, bedeutet nur, dass die Vernunft in ihrer bestimmten Thätigkeit von keinem äusseren Gesetz, nicht einmal von ihrem eigenen Wesen, als einem ihrer Thätigkeit vorhergehenden Gesetz gebunden ist. Am allerwenigsten ist sie von dem Naturverlauf als bereits gegebenem gebunden, da sie ja selbst an dessen Bestimmung teilnimmt. — Es ist hier indessen hinzuzufügen, dass, wenn von der Vernunft gesagt wird, sie sei nur als bestimmte Ursache einzelner Handlungen vorhanden und könne in keinem Moment als unbestimmt betrachtet werden, dieses nur bedeutet, dass keine Kausalität als ihrer vernünftigen Seite nach von einem vorhergehenden Bestimmen zur Kausalität bedingt betrachtet werden kann. Dieses schliesst natürlich nicht aus, dass man die Handlung selbst als einen *logischen* Übergang von Unbestimmtheit zur Bestimmtheit betrachten kann, insofern die Wirksamkeit der Vernunft absolut unabhängig von *jedem andern Zustand* derselben ist. Es muss nur immer festgehalten werden, dass der *Charakter* nicht aus einem solchen Selbstbestimmen der Vernunft als Folge hervorgeht. Er ist nur die Vernunft selbst *in* dieser Thätigkeit als ihr Gesetz betrachtet. Das Selbstbestimmen der Vernunft bedeutet dann nur die Unabhängigkeit der Thätigkeit von jeder im voraus gegebenen Bestimmtheit.

36. Wir sind Kants Darstellung von der Möglichkeit der Freiheit in der Kr. d. r. V. bis zum Schluss gefolgt und haben nun eine zusammenfassende Darstellung des Ganzen zu geben.

Vorher aber behandeln wir noch eine besondere Schwierigkeit, die der Vereinigung von Freiheit und Naturnotwendigkeit nach Kantischen Prinzipien entgegensteht, eine Schwierigkeit, die wir noch nicht berührt haben, und von der Kant selbst keine besondere Erörterung gegeben hat. *Der Begriff der Freiheit schliesst die Möglichkeit eines anderen Naturverlaufs als des vorhandenen in sich.* Könnte der Naturverlauf nur auf eine Weise beschaffen sein, so ist klar, dass das intelligible Wesen in seiner Thätigkeit dadurch gebunden wäre. Nach der vorher gegebenen Erörterung gilt dies besonders für die *Gesetze,* die das Ganze konstituieren. Nun ist es indessen Kants Meinung, dass jedes besondere Gesetz als eine Spezifikation der letzten Prinzipien des Naturzusammenhanges überhaupt *wesentlich notwendig* ist, auch wenn das sogen. empirische Gesetz nicht davon aus als solches verstanden werden kann. Daher ist das Erkenntnisideal nach Kant das Begreifen der ganzen Natur nach a priori eingesehenen Gesetzen. Wie aber kann dieses mit der hier geforderten *Zufälligkeit* des Gesetzes übereinstimmen? Die Frage scheint nach Kantischen Prinzipien auf folgende Weise zu beantworten zu sein. Jedes besondere Naturgesetz ist zwar notwendig hinsichtlich seines Inhalts, die Notwendigkeit aber, die es aussagt, ist stets *hypothetischer* Natur. Es bestimmt nämlich bloss eine gewisse Beziehung zwischen Erscheinungen und sagt daher, dass, *wenn* die und die Naturbedingungen vorliegen, etwas anderes die notwendige Folge ist. Daher ist die Anwendung desselben oder dessen objektive Realität in der Natur stets, an und für sich genommen, zufällig. D. h. es ist an und für sich zufällig, ob die Bedingungen, die in einem bestimmten Fall oder im Ganzen gefordert werden, wirklich eintreten. Nun ist es allerdings wahr, dass in der Natur die objektive Realität der dort vorkommenden speziellen Gesetze in innerem Zusammenhange steht, so dass die Realität des einen von der der übrigen und umgekehrt bestimmt ist. Wenn aber die objektive Realität jedes besonderen Gesetzes an und für sich zufällig ist, so ist auch das System im Ganzen zufällig, wenn auch die einzelnen Momente desselben wechselweise einander bedingen. Dass ein spezielles Gesetz seinen Grund in der Freiheit hat, bedeutet dann bloss, dass das zufällige System im Ganzen seinen Grund in freier Kausalität

hinsichtlich derjenigen Eigenschaft hat, die durch die objektive Realität des betreffenden Gesetzes in ihm ausgedrückt ist.

37. Wir versuchen nun, *eine zusammenfassende Darstellung der Kantischen Freiheitslehre in der Kr. d. r. V.* zu geben. Die bisherige Darstellung musste etwas sehr rhapsodisch ausfallen wegen der dabei angewendeten Methode, Kants eigener Darstellung kommentierend zu folgen. Die Freiheit, die hier behandelt wird, und von der die praktische Freiheit, soweit ihre Möglichkeit ein Problem bietet, eine Spezifikation darstellt, ist die *kosmologische* oder *transszendentale* Freiheit, d. i. das Vermögen, von selbst eine Kausalkette in der Sinnenwelt *anzufangen*. Die letzte Grundlage für die Denkbarkeit der Freiheit in ihrer Verbindung mit der Naturnotwendigkeit ist natürlich in Kants Phänomentheorie zu suchen. Nach dieser ist die notwendige *sinnliche* Ursache von Erscheinungen, deren Kausalität niemals als ein absolutes Anfangen einer Kausalkette betrachtet werden darf, nicht die *wesentliche* Ursache, sondern stets nur Ursache *für* eine sinnliche und damit subjektive Betrachtungsweise. Die *wesentliche* Ursache ist nur für eine transszendentale Betrachtungsweise gegeben, die über diejenige, die einem sinnlichen Bewusstsein angehört, hinaus auf die letzten Prinzipien aller Erkenntnis sich richtet. Diese Ursache ist der transszendentale an und für sich bloss negativ bestimmte Gegenstand. Mit Rücksicht auf die Sinnlichkeit des Bewusstseins muss er als Ursache ihrer objektiven Bestimmtheit — der empirischen Anschauungen — gedacht werden, obwohl diese andererseits, um dem *Bewusstsein* angehören zu können, von ihrer Einheit als oberstem logischem Subjekt durch die transszendentale Synthese der Einbildungskraft bestimmt sein müssen. Erst durch die Objektivierung seitens des Verstandes wird hieraus der objektive Zeitverlauf konstituiert, der notwendig vom Kausalgesetz bestimmt ist. Bei diesem transszendentalen Gegenstand kann nun freilich keine freie Kausalität in Frage kommen, da seine Kausalität überhaupt an und für sich unbestimmt ist. Auch wenn man diesen Gegenstand positiv bestimmt dächte durch ein absolutes Wesen, das Noumenon in positiver Bedeutung wäre, könnte von einer Freiheit seiner Thätigkeit keine Rede sein. Denn ein solcher freier erster Beweger würde von selbst die sinnliche Kausalreihe im Ganzen *anfangen*. Ein absoluter Anfang derselben lässt sich aber nicht denken,

weil jeder *anfangenden* Kausalkette Erscheinungen vorhergehen müssen, die als sinnliche Ursache derselben anzusehen sind. Dagegen ist die Freiheit denkbar, wenn man sich ein Naturwesen denkt, das zugleich ein Noumenon in positiver Bedeutung ist. Das intelligible Wesen kann, soweit es Moment des transszendentalen Objekts ist, als Ursache einer gewissen objektiven Bestimmtheit des von seiner sinnlichen Seite aus betrachteten Bewusstseins gedacht werden, wenn auch diese Bestimmtheit zugleich von dem Gesichtspunkt der Spontaneität des Bewusstseins aus betrachtet als durch dessen eigene Thätigkeit gegeben betrachtet werden muss. Durch die Objektivierung seitens des Verstandes wird diese Bestimmtheit in den objektiven Zeitverlauf eingeordnet und ist darin eine notwendige Wirkung des wirksamen Wesens als Naturwesens. Soweit nun diese natürliche Kausalität als direkt ihren Grund in dem intelligiblen Wesen unabhängig von allem Vorhergehenden habend betrachtet wird, drückt sie im Verhältnis zu diesem Vorhergehenden das *Anfangen* einer Kausalkette aus. Damit diese Betrachtungsweise möglich sei, muss allerdings die betreffende Kausalität als in die objektive Zeit fallend betrachtet werden, da sonst überhaupt nicht ein Anfangen denkbar sein würde. Zugleich aber muss diese Zeit als ihr Wesen nur in einer Vorstellung habend betrachtet werden, damit die Kausalität als Moment derselben ihre Ursache in dem intelligiblen unzeitlichen Wesen haben könne. Die intelligible Kausalität selbst aber darf nicht als anfangend gedacht werden. Sie ist ihrer Natur nach über alle Zeit erhaben, weil das intelligible Wesen nicht als in einen vorher nicht vorhandenen Zustand übergehend gedacht werden kann. Ebenso lässt es sich nicht von der natürlichen Kausalität, wenn sie bloss als für das mit Sinnlichkeit behaftete Erkenntnisvermögen gegeben betrachtet wird, denken, dass sie einen Anfang in eigentlichem Sinne enthielte, da sie ja insofern nur ein Glied in der allgemeinen Kausalkette ist[1].

Wir haben nun also die Möglichkeit der Freiheit auf eine Kausalität von Erscheinungen bei einem intelligiblen Wesen, das zugleich Naturwesen ist, zurückgeführt. Diese Beziehung gilt aber auch umgekehrt. Eine solche Kausalität lässt sich nur als Freiheit denken. Der Gedankengang ist dabei (nach der von uns aufgestellten Hypothese) der, dass

[1] Siehe oben S. 635 ff., 642 u. 656.

das Gesetz, das eine intelligible Kausalität konstituiert, nichts anderes als das thätige Wesen selbst sein kann. Überhaupt ist das Gesetz der Thätigkeit eines Wesens seine eigentümliche *Art*, thätig zu sein, und ist daher nicht von seiner inneren Natur zu trennen. Auf dem empirischen Gebiet aber ist dieses Gesetz (der empirische Charakter) eine im voraus gegebene konstante Natur, die dadurch von dem thätigen und damit veränderlichen Wesen, in seiner Thätigkeit betrachtet, zu sondern ist. Da nun alle in Zeitumständen begründeten Unterschiede bei der intelligiblen Kausalität fortfallen, muss hier das Gesetz als identisch mit dem thätigen Wesen in seiner Thätigkeit betrachtet werden. D. h. es konstituiert sich als thätig bloss in und mit der Thätigkeit selbst, und man kann von ihm sagen, es fange eine Kausalkette *von selbst* an oder sei frei. Wenn nun auch das intelligible Wesen seinen Grund in einem anderen Noumenon, z. B. Gott, haben muss, so thut dies doch nichts zur Sache. Denn das Dasein, das es auf diese Weise durch das andere hat, ist nicht ein Gesetz, das der Thätigkeit vorausginge und sie auf eine bestimmte Weise bände[1].

Wir sind damit zu der näheren Bestimmung der Art der Möglichkeit der Freiheit gekommen, d. h. zu den beiden Charakteren, dem intelligiblen und dem empirischen, und dem Verhältnis beider zu einander. Da der intelligible Charakter als Gesetz der Kausalität des intelligiblen Wesens identisch ist mit diesem Wesen in seiner Thätigkeit, so ist die Wirkung dieser Thätigkeit als unmittelbare Wirkung des Charakters selbst zu betrachten. Dieser aber darf nicht als Wirkung der Thätigkeit betrachtet werden, obwohl er nur in dieser vorhanden ist, weil er als Gesetz der Thätigkeit begriffsmässig jeder Wirkung derselben vorhergeht. Auch darf er nicht als Folge einer der Thätigkeit selbst vorhergehenden Bestimmung *zur* Thätigkeit betrachtet werden, denn die Thätigkeit hier ist gerade dadurch gekennzeichnet, dass sie ihr eigenes Gesetz ist, sich selbst konstituiert. Also darf man überhaupt nicht sagen, dass der intelligible Charakter seinen Grund habe in dem Sichbestimmen des intelligiblen Wesens in dem Sinne eines logischen Übergehens von Unbestimmtheit zu Bestimmtheit. Vielmehr *ist* er *da* und *entsteht* überhaupt nicht. Diese Bestimmtheit aber darf, auch wenn das Dasein überhaupt auf

[1] Siehe oben S. 643—652.

ein anderes Wesen als Grund bezogen werden müsste, nicht als ihren Grund in etwas Anderem besitzend angesehen werden, sondern sie muss als ihren Grund bloss in sich selbst habend gedacht werden. Es kann also nicht von Wahlfreiheit die Rede sein, insofern darin die Bedeutung gelegt wird, dass das Noumenon in einem Momente ein rücksichtlich ihrer Kausalität unbestimmtes Dasein haben könnte, um im nächsten Moment durch Beschluss Bestimmtheit zu gewinnen. Wird die Möglichkeit eines Andersseins mit der freien Kausalität verknüpft, so kann dies keine andere Bedeutung haben, als dass das thätige Wesen in seiner Thätigkeit ganz unabhängig von jedem von aussen her bestimmenden Prinzip, d. h. frei von jedem Zwang ist. Weshalb aber ein bestimmtes Wesen gerade diesen und keinen anderen Charakter hat, ist unmöglich zu erklären, da dieses nicht aus fremden Gründen hergeleitet und daher nur von einem intuitiven Verstande begriffen werden kann[1].

Der empirische Charakter dagegen hat eine ganz andere Beschaffenheit. Er ist ein im voraus gegebenes konstantes Gesetz, in welchem die nachfolgende Thätigkeit ihrem allgemeinen Charakter nach vorherbestimmt ist. Dieser Charakter aber ist das sinnliche Schema des intelligiblen, der also hierdurch besonderen Kausalketten zu Grunde liegt. Indessen schliesst dieses nicht aus, dass der intelligible Charakter zugleich unmittelbar diesen zu Grunde liegt. Denn sofern der empirische Charakter transszendental betrachtet wird, wie er das muss, wenn er auf den intelligiblen als Grund bezogen wird, ist er als das begriffsmässig Konstitutive in den besonderen Kausalketten zu betrachten, nämlich als die allgemeine Regel der transszendentalen Synthese, die dieselben bestimmt. Sie sind insofern bloss die besonderen Momente dieser Synthese, in welchen die Regel Dasein hat. Nur *für* die empirische Betrachtung ist der Charakter eine im voraus gegebene konstante Beschaffenheit der thätigen Ursache. Dass der intelligible Charakter nur durch den empirischen besonderen Kausalketten zu Grunde liegt, bedeutet also bloss, dass er sie hinsichtlich des für sie aus transszendentalem Gesichtspunkt Konstitutiven konstituiert.[2] — Für die Kausalität des intelligiblen Charakters in Bezug auf die besondere Kausalkette gilt indessen, dass sie nur möglich ist, wenn die letztere in den allgemeinen

[1] Siehe oben S. 685—688. [2] Siehe oben S. 680 f.

Naturverlauf eingefügt werden kann. Dieses bedeutet transszendental nur, dass alle Momente des transszendentalen Gegenstandes, die zusammen den Naturverlauf konstituieren, unter einander und mit diesem Gegenstand selbst in ihrer Kausalität die für die Einheit des Naturverlaufs erforderliche Übereinstimmung haben müssen. Es bedeutet also nicht Gebundensein an einen bereits gegebenen Naturverlauf.[1] — Für die Möglichkeit der freien Kausalität muss schliesslich nach Kantischen Prinzipien als erforderlich angesehen werden, dass der Naturverlauf oder genauer das System spezieller Gesetze, das aus transszendentalem Gesichtspunkt denselben konstituiert, nicht an sich selbst notwendig ist. Dies ist auch nach der Kantischen Anschauung der Fall trotz der zu jedem Gesetz gehörenden inneren Notwendigkeit. Die *objektive Realität* des speziellen Gesetzes ist an und für sich zufällig, weil sie an Bedingungen anknüpft, über deren Vorhandensein das Gesetz selbst nichts bestimmt. Wenn nun auch die objektiv realen speziellen Gesetze gegenseitig einander bedingen und ihre objektive Realität insofern notwendig ist, so bleibt doch wegen der inneren Zufälligkeit jedes Moments die Beschaffenheit des Systems im Ganzen zufällig in Ansehung seiner objektiven Realität. Dass der intelligible Charakter besonderen Gesetzen Realität giebt, würde dann bedeuten, dass er dem System im Ganzen Realität giebt rücksichtlich der Beschaffenheit desselben, die das Vorkommen des speziellen Gesetzes in ihm bezeichnet[2].

Um klarer zu stellen, was er mit der Möglichkeit der Freiheit meint, führt Kant als Beispiel das Naturwesen an, bei welchem man Anlass hat Freiheit anzunehmen — den Menschen. Bei ihm allein unter den Naturwesen ist das Dasein eines Noumenon in positiver Bedeutung gegeben. Er erkennt sich einerseits als Naturwesen durch den inneren Sinn, andererseits als denkenden und damit selbstthätigen, von der Sinnlichkeit unabhängigen Gegenstand in dem reinen Selbstbewusstsein, das zum Denken gehört. Besonders ist seine Erhabenheit über die Sinnlichkeit in der Vernunft gegeben. Dieser Gegenstand muss mit Rücksicht auf die Bestimmung denkend als Noumenon in positiver Bedeutung betrachtet werden, obwohl er nicht als solches bestimmt werden kann. Als denkend bestimmt werden kann er nämlich nur in seiner Relation zu dem denkenden Bewusstsein von ihm,

[1] Siehe oben S. 665 f. [2] Siehe oben S. 688 f.

also nicht objektiv betrachtet. In Ansehung des Menschen kann daher die Möglichkeit der Freiheit angenommen werden. Wir haben auch Anlass, die Wirklichkeit derselben anzunehmen dank dem moralischen Gesetz, das Handlungen gebietet und damit als möglich feststellt, in denen der Wille nicht etwas empirisch Gegebenes, sondern reine Vernunftsideen unabhängig von aller Sinnlichkeit zum Bestimmungsgrunde hat, Handlungen also, die die Vernunft zur positiven Ursache haben. Sofern nun alle Handlungen, die empirisch auf den empirischen Willen des Menschen oder sein Vermögen, nach Begriffen oder praktischen Grundsätzen zu handeln, bezogen werden können, als dem Sittengesetz unterstehend zu betrachten sind, unterstehen sie auch dem Vermögen der Vernunft, durch Ideen Ursache von Handlungen zu sein. Stehen sie in Übereinstimmung mit dem Sittengesetz, so ist die Vernunft ihre positive Ursache, stehen sie in Streit damit, so ist sie ihre negative Ursache, indem sie es unterlässt, positiv thätig zu sein, wo sie es sein *könnte*.[1] — Beim Menschen also wären einzelne Handlungen für sich genommen als unmittelbare Wirkungen der Vernunft anzusehn. Da nun diese nur in einem Bestimmen des empirischen Charakters thätig ist, setzt das angegebene Verhältnis voraus, dass letzterer trotz seiner Einheit eine Mannichfaltigkeit von Momenten in sich schliesst, dadurch besondere Kausalketten der Vernunft konstituiert werden. Dieses setzt dann wieder eine Einheit des Mannichfaltigen auch bei dem intelligiblen Charakter voraus. Die Möglichkeit hiervon ist auf die Weise gegeben, dass er ganz gegenwärtig ist in der einzelnen Handlung, ohne aber ein vor der Handlung feststehendes Gesetz zu sein, das diese notwendig macht. Gesetz der einzelnen Handlung ist er bloss in und mit dieser. Dadurch ist jede Handlung für sich ein besonderes Moment des Charakters, das zu den übrigen hinzukommt, der Charakter aber ist als mit sich identisch ganz gegenwärtig in jeder besonderen Handlung. Nur wenn er ein vorher gegebenes Gesetz des Handelns wäre, wäre seine einheitliche Gegenwart in den besonderen Handlungen ausgeschlossen, soweit diese jede für sich als frei zu betrachten sind[2]. — Die Vernunft ist in dieser Hinsicht die beharrliche Ursache aller freien Handlungen und ist in allen Zeitmomenten solcher Handlungen gegenwärtig, ohne selbst von der einen Thätigkeit zur anderen überzugehn.

---

[1] Siehe oben S. 662 ff. u. 669 ff. [2] Siehe oben S. 682 f.

Das ist begreiflich, wenn wir die Zeit transszendental betrachten, sodass die verschiedenen Zeitpunkte nur Momente der einheitlichen *Zeitvorstellung*, nicht der objektiven Zeit sind. Wird die Zeit aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, so enthält die Gegenwart der Vernunft in verschiedenen Zeitmomenten mit verschiedener Thätigkeit nicht eine Veränderung, d. h. hebt nicht ihren unzeitlichen Charakter auf[1].

38. Wir kehren nun zu dem *Hauptproblem* zurück, das wir hier zu lösen haben. Wir erinnern uns, dass der Versuch in der Grundl., die praktische Giltigkeit des Autonomiebegriffs aus der Eigenschaft des vernünftigen Wesens, unter der Idee der Freiheit des Willens zu handeln, abzuleiten, sich in einen augenscheinlichen Zirkel auflöste. Wir setzten dabei voraus, was eigentlich das Deklarandum war — die Realität der Freiheitsidee. Hier gilt es gerade zu zeigen, wie, logisch gesehen, die Einsicht in die Wirklichkeit der Freiheit möglich ist, was bloss eine andere Seite der Einsicht in die Giltigkeit des Sittengesetzes ist[2]. Wir haben nun durch die eingeschobene Behandlung der Freiheitslehre der Kr. d. r. V. gezeigt, wie die Freiheit im Verhältnis zur Naturnotwendigkeit nur denkbar ist, wenn man ein Noumenon in positiver Bedeutung annimmt, das zugleich eine natürliche Seite hat. Hiermit aber ist auch der Freiheitsbegriff auf die transszendente Vernunft bezogen. *Damit aber dieser Begriff als notwendig zum Begriff des Willens gehörig logisch einen kategorischen Imperativ konstituieren könne, muss offenbar zugleich von ihm gezeigt werden, dass er logisch gesehen der Erkenntnis von der Freiheit des immanenten empirischen Willens zu Grunde liegen kann.* Da nun indessen der empirische Wille im Ausgangspunkt selbst als unfrei angenommen werden muss, kann seine Freiheit nicht anders gedacht werden als durch Annahme eines unbedingten unsinnlichen Bestimmungsgrundes, der ihn von der Abhängigkeit von empirischen Bestimmungsgründen befreit, d. h. die zunächst an empirische Bedingungen gebundene Vernunft in ihm frei macht. Wenn der empirische Wille, um sich nach seiner eigenen inneren Natur oder nach der Vernunft zu bestimmen, ein gewisses unsinnliches Prinzip zum Bestimmungsgrund annehmen muss, so *muss* er auch das Vermögen dazu besitzen,

[1] Siehe oben S. 677 f. [2] Siehe oben S. 625.

d. h. frei sein. Wir müssen also *zuerst* aus der Idee von der Freiheit der transszendenten Vernunft, als notwendig dem Willensbegriff anhängend, das logisch Konstitutive des kategorischen Imperativs herleiten, um dann zu dem mit diesem Begriff unmittelbar zusammenhängenden Begriff von der Freiheit der immanenten praktischen Vernunft zu gelangen.

Da indessen diese Untersuchung spezifisch *praktische* Natur haben muss, können wir nicht erwarten, sie in der Kr. d. r. V. ausgeführt zu finden. Wir wenden uns daher den praktischen Schriften zu, zunächst der *Grundl.* Kant geht hier von ähnlichen Untersuchungen aus wie in der Kr. d. r. V., nämlich solchen über die Denkbarkeit der Freiheit als einer Eigenschaft des Willens des vernünftigen Wesens, und weist darauf hin[1], dass sogar dem gemeinen Verstande leicht die Reflexion sich aufdrängt, dass die uns durch die Sinnlichkeit gegebenen Dinge als durch Affektion unsererseits gegeben nicht die Dinge an sich sind, sondern bloss diese in ihrer Relation zu unserer eigentümlichen Weise darstellen, Affektionen vom Ding an sich entgegenzunehmen, dass sie also bloss Erscheinungen sind. Die Erscheinung aber weist notwendig auf das Ding an sich. Das muss Anlass geben zu einer wenn auch rohen Unterscheidung zwischen einer Phänomenwelt und einer Verstandeswelt, welch letztere jedoch unerkennbar ist. Auch sich selbst erkennt der Mensch, soweit er sich durch Affektion, »innere Empfindung», gegeben ist, bloss als Phänomen, d. h. gegeben ist bloss »die Art, wie sein Bewusstsein (von ihm selbst) affiziert wird». Aber »in Ansehung dessen, was in ihm reine Thätigkeit sein mag (dessen, was gar nicht durch Affizierung der Sinne, sondern unmittelbar zum Bewusstsein gelangt)», muss er sich zu der intellektuellen Welt rechnen, die er jedoch nicht weiter erkennt. D. h. er ist in der reinen Thätigkeit (dem Denken) unmittelbar (ohne Affektion) sich gegeben. Daher erkennt er sich in dieser Thätigkeit, wie er an sich ist, und muss sie auf die intelligible Welt beziehen. Eine solche reine Thätigkeit ist vor allem in seiner Vernunft als dem Vermögen unsinnlicher Ideen gegeben. Wir haben hier offenbar eine Stelle, die, obwohl sie der Vollständigkeit ermangelt, doch jener Stelle in der Kr. d. r. V. parallel ist, wo Kant auf gleiche Weise, um die Möglichkeit der Freiheit bezüglich des Menschen zu zei-

[1] S. 79.

gen, von diesem sagt, er erkenne sich teils als Phänomen (durch den inneren Sinn), teils als intelligiblen Gegenstand durch reine Apperzeption besonders in der Thätigkeit der reinen Vernunft. Wir können hier auf die Deutung dieser Stelle verweisen, wie wir sie bereits oben gegeben haben[1]. Es handelt sich hier um eine unbestimmte Erkenntnis seiner selbst als Noumenon in positiver Bedeutung, eine auf das denkende Selbstbewusstsein gegründete Erkenntnis. Dieses darf jedoch nicht vom Noumenon, objektiv betrachtet, ausgesagt werden, weil man in diesem Selbstbewusstsein nicht zur Bestimmung eines Objekts gelangt, sondern bloss zum unbestimmten Gegenstande, dessen subjektive Seite das reine Selbstbewusstsein ist, der aber eben deshalb, objektiv betrachtet, als ein wenn auch insoweit im übrigen unbekanntes Noumenon in positiver Bedeutung angesehen werden muss. — Das vernünftige Wesen hat also »zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten . . . kann, *einmal*, sofern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), *zweitens*, als zur intelligiblen Welt gehörig, unter Gesetzen, die von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloss in der Vernunft gegründet sind»[2].

Kant wendet sich darauf der Freiheitsidee als zu dem Willensbegriff gehörig zu. Der Satz, dass das vernünftige Wesen seinen Willen als frei denken muss, bedeutet ja, dass die Vernunft sich selbst als frei in ihrer Kausalität denken muss. Also ist ja, da das vernünftige Wesen als solches auf die intelligible Welt zu beziehen ist, die zum Begriff des Willens gehörige Freiheitsidee die Idee meines *intelligiblen* Daseins als freie Kausalität besitzend. Dass jedes vernünftige Wesen, soweit es überhaupt einen Willen hat, sich als frei in seinem Handeln denken muss, bedeutet also, dass es sein intelligibles Dasein als freie Kausalität besitzend denken muss. — Man beachte, dass Kant hier zur Bedeutung der Freiheitsidee dadurch kommt, dass er sie als die Idee einer Kausalität der *Vernunft* und die Vernunft als Ausdruck für ein intelligibles Dasein bestimmt, also durch eine positive Analyse derselben. In der Kr. d. r. V. wurde die Freiheit als intelligible Kausalität nachgewiesen, indem gezeigt wurde, wie überhaupt ein Vermögen, von selbst eine Kausalkette anzufangen, mit Rücksicht auf die Naturnotwendigkeit denkbar war. In-

[1] S. 662. [2] S. 79—82.

dessen kommt auch in der Grundl. einige Seiten später eine dem Räsonnement in der Kr. d. r. V. parallele Darstellung vor, insofern dort gezeigt wird, wie der scheinbare Widerspruch, der darin liegt, dass die Handlungen des Menschen einerseits als naturnotwendig, andererseits als frei betrachtet werden müssen, sich löst, wenn man auf die Notwendigkeit Rücksicht nimmt, die für ihn besteht, sich sowohl als Ding an sich als auch als Phänomen zu fassen, sodass er als Ding an sich frei, als Phänomen aber dem Naturgesetz unterworfen gedacht werden kann. Da indessen diese Untersuchung nichts positiv Neues enthält, sei es mit dem Hinweis auf ihr Vorhandensein hier genug. — Kant fährt dann an der behandelten Stelle in der Grundl. fort, dass der Begriff der Autonomie und damit das allgemeine Prinzip der Sittlichkeit mit der Idee der Freiheit verbunden ist, wie sie allen Handlungen vernünftiger Wesen zu Grunde liegt.

Nun ist, heisst es, die Möglichkeit gegeben, aus dem Zirkel hinauszukommen, in dem wir uns bewegten, da wir aus der Idee der Freiheit, als dem Willen des vernünftigen Wesens anhängend, den Begriff der Autonomie und daraus den kategorischen Imperativ herleiteten. Dieser Zirkel bestand, wie wir uns erinnern, darin, dass wir bei dieser Herleitung die Realität der Freiheitsidee oder eine wirklich gegebene Freiheit voraussetzen mussten, was dasselbe ist, wie den Imperativ selbst vorauszusetzen. In der Freiheitsidee liegt zwar der Begriff des unbedingten Wertes der Autonomie für meinen Willen *als* freien. Weshalb aber soll sie denselben Wert für meinen empirischen Willen besitzen, der ja mit sinnlichen Begierden behaftet ist? Das kann nur behauptet werden, wenn von diesem Willen nachgewiesen wird, dass er wirklich frei ist, d. h. nur wenn in der Freiheitsidee eine wirkliche Freiheit gegeben ist. Könnten wir, sagt Kant, nicht über diesen Zirkel hinauskommen, so würden wir gar nicht den Grund für die Giltigkeit des Sittengesetzes angeben, d. h. nach dem hier herrschenden Gesichtspunkt das *Denken* angeben können, das das logische Konstituens in der Einsicht von der Giltigkeit des Sittengesetzes oder der Wirklichkeit der Freiheit ausmacht. Die Schwierigkeit ist hier überwunden, sobald wir gezeigt haben, wie die zum Begriff des Willens gehörige Freiheitsidee die Idee von uns selbst als Glie-

[1] S. 85—87.

dern der Verstandeswelt ist, womit die Autonomie als Gesetz unseres intelligiblen Daseins in seiner Kausalität gedacht ist. Daraus kann der kategorische Imperativ hergeleitet werden, indem wir zu gleicher Zeit, da wir unsern Willen als zur intelligiblen Welt gehörig betrachten, ihn als mit sinnlichen Begierden behaftet zur Phänomenwelt gehörig denken[1].

39. *Die nähere Erörterung dieser Frage* findet sich in dem nächsten Abschnitt mit der Überschrift: »Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?» »Das vernünftige Wesen zählt sich als Intelligenz zur Verstandeswelt, und bloss als eine zu dieser gehörige wirkende Ursache nennt es seine Kausalität einen *Willen*». Auf der anderen Seite weiss es sich indessen als ein Glied der Phänomenwelt. Insofern sind seine Handlungen als Phänomene der genannten Kausalität zu betrachten. Da wir aber keine Erkenntnis von der intelligiblen Welt haben, kann diese Betrachtungsweise uns zu keinem Verständnis der Handlungen führen. Sie müssen daher als von anderen Phänomenen — Begierden und Neigungen — bestimmt betrachtet werden. Es heisst weiter: wenn ich als blosses Glied der Verstandeswelt zu betrachten wäre, würden also alle meine Handlungen als vollkommen dem Prinzip der Autonomie gemäss zu denken sein. Jede Handlung in der intelligiblen Welt müsste ja als direkt aus dem freien Willen hervorgegangen, also als von dem Prinzip der Autonomie bestimmt betrachtet werden. Wenn ich aber *bloss* als Glied der Sinnenwelt betrachtet würde, müssten alle Handlungen als von »dem Naturgesetz der Begierden und Neigungen, mithin der Heteronomie der Natur» bestimmt angesehen werden. Im ersteren Falle haben wir als bestimmendes Prinzip das Prinzip der Sittlichkeit, im andern das Prinzip der Glückseligkeit. »*Weil aber die Verstandeswelt der Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben, also in Ansehung* meines Willens (der ganz zur Verstandeswelt gehört) unmittelbar gesetzgebend ist und also auch als solche gedacht werden muss, so werde ich mich als Intelligenz, obgleich andererseits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der ersteren . . . unterworfen erkennen». Hier scheint es durchaus nötig, eine Inadvertenz bei Kant hinsichtlich der parenthetisch eingeschobenen Worte anzunehmen, wo ein »nicht» vergessen sein

[1] S. 82.

muss. Sonst bleibt das Wort »also» vor »in Ansehung meines Willens» vollkommen unbegreiflich. Indessen ist, besonders wenn wir auf Parallelstellen hier in der Grundl. Rücksicht nehmen, die Bedeutung der Stelle unter allen Umständen klar. Wir denken dabei zunächst an die Worte, die unmittelbar der angeführten Stelle folgen. Es heisst dort, dass das kategorische Sollen »einen synthetischen Satz a priori vorstellt, dadurch, dass über meinen durch sinnliche Begierden affizierten Willen noch die Idee ebendesselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen reinen für sich selbst praktischen Willens hinzukommt, welcher die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft enthält». Weiter aber sei auf S. 88 verwiesen, wo es heisst, dass das Gesetz der Freiheit »unmittelbar und kategorisch» den Menschen angeht, weil er »nur als Intelligenz das eigentliche Selbst (als Mensch hingegen nur Erscheinung seiner selbst) ist . . ., so dass, wozu Neigungen und Antriebe . . . anreizen, den Gesetzen seines Wollens, als Intelligenz, keinen Abbruch thun kann . . .», und auf S. 91, wo gesagt wird, dass das Sittengesetz uns interessiert, »weil es für uns als Menschen gilt, da es aus unserem Willen als Intelligenz, mithin aus unserem eigentlichen Selbst entsprungen ist; *was aber zur blossen Erscheinung gehört, wird von der Vernunft notwendig der Beschaffenheit der Sache an sich selbst untergeordnet»* [1]. Nun dürfte es leicht sein, die Stelle oben zu verstehen. Solange die Freiheitsidee ohne weiteres als notwendige Bestimmung des Willens angenommen wurde, konnte das darin liegende Autonomieprinzip nicht als für den Willen ohne weiteres geltend angesehen werden, nicht auch für den empirischen, mit sinnlichen Begierden behafteten Willen. Indem aber die Freiheitsidee als Idee von dem eigentlichen Selbst des Willens oder dem intelligiblen Wesen gefasst wird, sofern es Kausalität — Macht, das Handlungsvermögen zu bestimmen — besitzt, und indem diese Macht als durch eine vorhergehende Autonomie konstituiert gedacht wird, die also das praktische Gesetz der Freiheit wird, wird es notwendig, das Autonomieprinzip als *unbedingten* Bestimmungsgrund des Willens zu denken, also als für ihn *auch* dann geltend, wenn er empirisch ist und die praktische Vernunft insofern zunächst empirisch bedingt ist. Es muss als unbedingt gut für den Willen gedacht werden,

[1] S. 91.

zum Handeln bestimmt zu werden *nicht* durch das für ihn *als* empirischen Willen eigentümliche Bestimmungsprinzip, das Prinzip der Glückseligkeit, sondern durch das Autonomieprinzip, das Gesetz der reinen Vernunftskausalität. Der empirische Wille besitzt nämlich sein Wesen in der Intelligenz, die Kausalität hat, und es ist natürlich, dass die Vernunft das Gesetz der Kausalität des *Phänomens* dem Gesetz der Kausalität des *Wesens* unterordnet. Damit ist der kategorische Imperativ hinsichtlich seiner logischen Seite hergeleitet[1].

40. Hierbei sind indessen einige besondere Fragen zu erörtern. Vor allem kann man fragen, *wie auf diese Weise die Allgemeingiltigkeit der Verpflichtung erklärt wird.* Eigentlich scheine ich ja nicht weiter als bis zu einem Sollen für meinen eigenen Willen zu kommen. Der Ausgangspunkt ist ja der Begriff meines eigenen Willens als freien. Indem ich aber mich frei in meinem Handeln oder dieses unter der Macht der reinen Vernunft stehend denke, schreibe ich mir einen Willen zu. Ich muss also eo ipso diese Idee als notwendig für *jedes* Wesen denken, das überhaupt sich einen Willen zuschreibt. Ist dem aber so, so ist auch die in dieser Idee beschlossene Idee der Autonomie als Ausdruck des Wesens meines Willens als notwendig für jedes Wesen zu denken, das überhaupt sich einen Willen zuschreibt. Daher sagt Kant in der Grundl., dass die Freiheitsidee mich zu einer ganz anderen Ordnung als der Naturordnung führt, nämlich zu der intelligiblen Welt, »dem Ganzen vernünftiger Wesen als Dinge an sich selbst»[2]. Die Idee hiervon bezieht sich als oberster Bestimmungsgrund des Willens auf das im vorhergehenden Teil beschriebene »herrliche Ideal eines allgemeinen Reiches der *Zwecke an sich selbst*»[3]. Offenbar ist es auch die so nachgewiesene Notwendigkeit, den Willen überhaupt als eine ursprüngliche intelligible Kausalität, die Au-

---

[1] Eine zum mindesten eigentümliche Deutung dieser Darstellung giebt *Neumark*, Die Freiheitslehre bei Kant und Schopenhauer, S. 71 und 74. Er benutzt sie nämlich, um von der Freiheitslehre der Grundl. zu der der Kr. d. pr. V. hinüberzukommen und legt dabei in sie die Bedeutung hinein, dass die Thätigkeit des Sittengesetzes oder die Sittlichkeit im Gegensatz zu der blossen Thätigkeit des Naturgesetzes bei der Unsittlichkeit auf einem *Anerkennen* der Prävalenz des Sittengesetzes über die Sinnenwelt beruhe.

[2] S. 89. [3] S. 94.

tonomie, besitzend zu denken, die den unmittelbaren Grund der Notwendigkeit darstellt, das (praktisch) vernünftige Wesen als Zweck an sich zu denken. Im zweiten Teil der Grundl. wird dieses nur als unmittelbar in und mit der Realität des Pflichtbewusstseins gegeben betrachtet, da aber der ursprüngliche Grund für die Realität desselben dort nicht angegeben werden konnte, konnte es auch nicht aus der Natur des vernünftigen Wesens unmittelbar hergeleitet werden, weshalb es als Zweck an sich betrachtet werden musste. — Im Ganzen ist zu beachten, dass wenn das besondere vernünftige Wesen sich einen Willen nur unter Voraussetzung der Freiheit zuschreibt, dieselbe Idee und was darin liegt, auch für die allgemeine Vernunft — das objektive Denken — gilt, insofern sie sich als praktisch denkt. Damit hat die Idee in Ansehung des Willens Allgemeingiltigkeit.

41. Wir haben erörtert, wie die Freiheitsidee als mit dem empirischen Willen verknüpft, logisch gesehen, eine Erkenntnis unbedingter Verpflichtung desselben Willens, sich nach dem Prinzip der Autonomie zu bestimmen, konstituieren kann, wozu notwendig die Erkenntnis desselben Willens als freien gehört. Damit die Erörterung vollständig sei, muss nun auch bestimmt werden, *in welchem Sinne die Aussage der Freiheit von dem empirischen Willen möglich ist.* Wir haben schon im vorhergehenden Teil diese Frage erörtert, indem wir dort von der Freiheit als *wirklich* bei dem phänomenalen Willen gegeben ausgingen und fragten, wie dieses gesagt werden könnte[1]. Wir zeigten, dass die zur Erfahrung gehörige praktische Vernunft zwar nicht *als* solche als frei angesehen werden konnte, doch aber als für sich selbst gegeben in einem reinen praktischen Selbstbewusstsein, das Realität in der moralischen Nötigung hat. Hier handelt es sich indessen um die Möglichkeit dieser Erkenntnis, sofern sie als ein gewisses Denken betrachtet wird, unter Absehn von dem für seine objektive Realität Erforderlichen. Die Lösung des Problems erbietet sich jedoch offenbar auf ähnliche Weise wie in dem vorigen Falle. Da die Freiheit ursprünglich als wirklich bloss gedacht werden kann, sofern sie Eigenschaft einer transszendenten, objektiven, praktischen Vernunft ist, und da nur wegen der praktischen Giltigkeit des hierbei bestimmenden Gesetzes auch für den empirischen

[1] S. 302.

Willen die in ihm immanente praktische Vernunft als wirklich frei gedacht werden kann, so kann das letztere Denken nur bedeuten, dass die Vernunft die Freiheit der objektiven Vernunft auf sich selbst als im empirischen Willen thätige Vernunft bezieht. Darin liegt auch an und für sich nichts Widersprechendes, da die immanente Vernunft nach Kant offenbar bloss eine Seite der objektiven ist. — Auf diese Weise gefasst, nimmt sich die Darstellung des logischen Charakters des kategorischen Imperativs in der Grundl. folgendermassen aus. Die praktische Vernunft muss unter allen Umständen sich selbst als frei denken. Diese Idee hat indessen keine Bedeutung hinsichtlich der Begründung der logischen Giltigkeit des kategorischen Imperativs, sofern nicht auch gezeigt werden kann, dass sie der *Erkenntnis* wirklicher Freiheit zu Grunde liegen kann, was zunächst bezüglich des *empirischen* Willens unmöglich scheint. Es geht indessen auf die Weise, dass die Vernunft durch die Freiheitsidee sich in eine intelligible Welt versetzt, sich selbst als Noumenon in positiver Bedeutung denkt, das das Vermögen hat, von selbst die (empirische) Kausalität zu bestimmen, und das durch eine vorhergehende Autonomie als freies Vermögen besteht und daher in dieser sein Gesetz hat. Dieses Gesetz muss die Vernunft wegen des übergeordneten Charakters der intelligiblen Welt im Verhältnis zur Phänomenwelt als giltig auch für den empirischen Willen denken. Damit muss die praktische Vernunft die Freiheit der objektiven Vernunft auf sich als immanent im empirischen Willen beziehen, trotzdem sie insofern zunächst empirisch bedingt ist.

42. Hier können wir nun auf die im vorhergehenden Teil behandelte Schwierigkeit zurückkommen, die darin liegt, dass *derselbe Wille als gesetzgebend und zugleich als dem Gesetz zu folgen verpflichtet betrachtet werden muss.* Wir haben gezeigt, dass die Schwierigkeit hier nur sich erhebt, wenn man den gesetzgebenden Willen als auf irgend eine Weise dem verpflichteten Willen befehlend auffasst. Der befehlende wird dann als ein konstantes Freiheitsgesetz betrachtet, das in dem verpflichteten Willen wirksam ist, welch letzterer sich nach dem feststehenden Gesetz oder im Widerspruch zu ihm bestimmen kann. Es ist klar, dass, wenn man den gesetzgebenden und den verpflichteten Willen

als identisch annimmt, der Wille auf diese Weise im Widerspruch mit der Bestimmtheit, die er bereits hat, sollte handeln können[1]. Nach der hier gegebenen Darstellung der Lehre der Grundl. von dem Verhältnis zwischen Autonomie und Freiheit sind aber beides Wechselbegriffe derart, dass die Vernunft durch die Autonomie unmittelbar sich als einen freien Willen oder als eine *Macht* zu *weiterer* Autonomie und, wenn zum Willen eine empirische (phänomenale) Kausalität gehört, als eine *Macht*, selbständig diese zum Handeln zu bestimmen, konstituiert. Diese Macht ist auch mit Rücksicht darauf, dass die Autonomie Gesetz der Kausalität der *Intelligenz* ist, und dass das Phänomen dem Wesen untergeordnet werden muss und daher Giltigkeit auch für den empirischen Willen hat, auf die in diesem immanente praktische Vernunft zurückzuführen. Es ist klar, dass die neue Autonomie, wozu der Wille Macht und als empirisch Pflicht hat, die allgemeine Eigenschaft der Autonomie besitzt. D. h. die Vernunft ist in ihr als Ursache oder als thätig sich selbst Gesetz oder konstituiert unabhängig von jedem vorhergehenden Gesetz ihrer Thätigkeit sich selbst als Bestimmungsgrund. Mithin kann nicht die dem Begriff nach vorhergehende Autonomie konstituierendes Gesetz für die mögliche und geforderte neue sein, und die Gesetzgebung für den empirischen Willen, die die ursprüngliche Autonomie, das intelligible Selbst des Willens, enthalten soll, kann nicht eine Forderung des ursprünglichen Gesetzes bedeuten, dass der Wille sich nach diesem bestimme, sondern bloss eine Konstituierung der *Einsicht* in den unbedingten Wert davon, dass die Vernunft selbständig, unabhängig von jedem vorhergehenden Gesetz, das Handeln bestimmt. Diese Einsicht ist durch die Reflexion über die Autonomie als das eigentliche Selbst des Willens gegeben. Dass der freie Wille gegen das Sittengesetz sich vergeht, trotzdem er wesentlich autonom ist und durch Autonomie als freier Wille besteht, bedeutet dann nicht, dass er mit der Bestimmtheit, die er bereits besitzt, in Streit kommt. Vielmehr bedeutet es bloss, dass der freie Wille die Macht zu *neuer* selbständiger Thätigkeit, die die ursprüngliche Autonomie mit sich führt, nicht anwendet, welche Unterlassung bei dem

[1] Siehe oben S. 306 u. 554 ff.

empirischen Willen die Form einer Nachgabe für die Sinnlichkeit erhält[1].

43. Noch eine Frage ist im Zusammenhang mit diesen Untersuchungen zu beantworten. Es wurde gesagt, dass *alle Handlungen, sofern sie Phänomene seien, als von »Neigungen und Begierden» bestimmt angesehen werden müssten; dass man aber doch denken müsste, dass sie alle von dem Autonomieprinzip bestimmt werden könnten und sollten.* Zunächst ist zwar die Schwierigkeit, die hierin liegt, durch die allgemeinen Untersuchungen in der Kr. d. r. V. über die Möglichkeit der Freiheit und durch die darin vorkommende Zweiursachentheorie gelöst. Aus speziell moralischem Gesichtspunkt ist dem hier nur hinzuzufügen, dass bei der *moralischen* Erkenntnis einer Handlung *bloss* danach gefragt wird, ob die Handlung als konstituierendes Gesetz das Autonomieprinzip hat. Ist das der Fall, so ist dieses Prinzip als selbst die an »Neigungen und Begierden» geknüpfte natürliche Kausalität, die die Handlung ausdrückt, und damit das Naturgesetz, das die Kausalität notwendig macht, konstituierend zu betrachten. Gilt es aber zu erörtern, wie die Handlung als *Faktum* betrachtet existiert, so wird bloss untersucht, auf welche Weise »das Naturgesetz der Neigungen und Begierden» die Handlung notwendig macht: aus welchen »Neigungen und Begierden» sie entspringt.

Indessen bleibt nun hierbei eine scheinbar bedeutende Schwierigkeit zurück. Man kann fragen, was das für »Neigungen und Begierden» sind, die als empirische Ursache der moralischen Handlung betrachtet werden können, oder anders ausgedrückt, was als das empirische Kriterium einer moralischen Handlung zu betrachten ist. Wir haben schon bei der Erörterung der ersten Pflichtformel gezeigt, was nach Kant als Kriterium der moralischen Handlung überhaupt zu betrachten ist. Es ist das ja subjektiv das, dass in dem Bewusstsein des Handelnden nichts anderes als die Pflicht selbst

---

[1] Hiermit haben wir die oft anzutreffende Vexierfrage beantwortet: Ist der Mensch nach Kant als Noumenon oder als Phänomenon verpflichtet? Als Noumenon steht er *von selbst in Übereinstimmung mit dem Gesetz,* als Phänomenon ist er *unfrei.* Siehe z. B. *Séailles,* Revue des Cours et Conférences, 27 Avril 1899, S. 311—312. Jede nähere Erörterung, was unter Vernünftigkeit des Willens zu verstehen ist, fehlt hier.

Prinzip der Handlung ist, und objektiv, dass diese Maxime als die Handlung bestimmend ein Streben nach der vollständigen Willensreinheit derart konstituiert, dass die Handlung als ein Progress zu diesem Ziele betrachtet werden kann. Ein unmittelbares Bewusstsein von dem Verhältnis der Handlung hierzu habe ich in dem Gewissen[1]. Hieraus ist klar, dass nach Kants Ansicht das moralische *Streben* oder das moralische *Interesse* die empirische Ursache der Handlung ist. Zu einer Schwierigkeit kommt man hierbei nur, wenn man den Ausdruck »Neigungen und Begierden» zu stark presst, so dass darin nicht auch das *moralische* Interesse als empirische Ursache aufgenommen werden kann. Kant hat niemals bestritten, dass das moralische Gefühl nicht auch seine empirische Seite hat oder als eine empirische Ursache wirkt. Im Gegenteil ist jedes Gefühl nach ihm als solches sinnlich[2], und er nimmt selbst das moralische Gefühl als eine der *Natur*bedingungen für die Bestimmtheit des Menschen durch das Sittengesetz an[3]. Freilich ist es dabei richtig, dass das Gefühl wirklich moralisch, so dass der Pflichtbegriff in ihm Realität hätte, bloss für das moralische Bewusstsein ist, das es enthält, und dass es bloss für dieses Bewusstsein einen unsinnlichen Grund besitzt. Dieses aber schliesst natürlich nicht aus, dass es Gegenstand einer empirischen Betrachtung als ein psychisches Faktum sein kann, obwohl es insofern *nur* eine von anderen Erscheinungen bestimmte Erscheinung ist und nicht moralische Bedeutung hat, sodass man sagen könnte, der Pflichtbegriff besässe in ihm Realität. Es kann jedoch auch aus diesem Gesichtspunkt als *moralisches* Gefühl bezeichnet werden, eben weil in der betreffenden Erscheinung für ein moralisches Denken der Pflichtbegriff Realität hat als deren unsinnlicher Grund. Betrachtet nicht auch Kant die *Handlung* von diesen beiden Gesichtspunkten aus teils als moralisch gut oder böse, wo sie auf den freien Willen zu beziehen ist, teils als ein Faktum, wo sie bloss eine notwendige Erscheinung, nicht etwas ist, das entweder sein soll oder nicht sein soll?[4].

---

[1] Siehe oben S. 214. [2] Siehe oben S. 220. [3] Siehe oben S. 294 f. und 569.

[4] Es ist eigentümlich zu sehen, wie die ganze kritische Darstellung des Verhältnisses zwischen dem intelligiblen und dem empirischen Charakter bei Kant, die *R. Falckenberg* in Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 75, H. 1, 1879, publiziert hat, in Wirklichkeit auf der von Grund aus falschen

44. Kant schliesst seine Untersuchungen in der Grundl. über die Möglichkeit des kategorischen Imperativs mit einem Beispiel ab, das seine Meinung veranschaulichen soll. Es giebt niemand, sagt er, sei er auch »der ärgste Bösewicht», der nicht, wenn man ihm das Beispiel eines moralisch erhabenen Charakters vorstellte, wünschte, auch so gesinnt zu sein. Nur seine Neigungen und Triebe hindern ihn, seinen Wunsch zu realisieren. Er beweist damit, dass er mit einem reinen Willen in Gedanken sich in eine ganz andere Ordnung, als die die Sinnenwelt kennzeichnende, versetzen kann, weil er bei seinem Wunsche nicht eine Befriedigung seiner Begierden, sondern bloss einen grösseren inneren Persönlichkeitswert im Auge hat. Er glaubt auf diese Weise eine bessere Person zu sein, »wenn er sich in den Standpunkt eines Gliedes der Verstandeswelt versetzt», (von der Idee seiner Freiheit dazu genötigt), »und in welchem er sich eines guten Willens bewusst ist, der für seinen bösen Willen, als Gliedes der Sinnenwelt, nach seinem eigenen Geständnisse das Gesetz ausmacht, dessen Ansehen er kennt, indem er es übertritt! Das moralische Sollen ist also eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligiblen Welt, und wird nur sofern von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet» [1]. Man hat nun besonders diese Stelle angezogen, um die Verschiedenheit aufzuzeigen, die zwischen der Freiheitslehre in der Grundl. und derselben Lehre in der Kr. d. r. V. und der Kr. d. pr. V. vorhanden sein soll. In der Grundl., sagt man, lässt Kant den Verbrecher sich seines *guten Willens* bewusst werden, indem er durch die Idee der Freiheit sich in die *intelligible* Welt versetzt, während der *böse Wille* der *Sinnenwelt* zugeschoben wird. Daraus folge ja, meint man, dass die Freiheit hier als Eigenschaft des intelligiblen Willens gar nichts mit dem Bösen zu thun hat, welch letzteres gerade auf der Abwesenheit von Freiheit und auf dem *ausschliesslichen* Bestimmtsein durch Ursachen der Sinnenwelt beruht. In den beiden andern Schriften da-

Annahme ruht, dass moralische Gefühle oder Triebe nach Kant nicht als natürliche Prozesse, als Momente in der Naturordnung betrachtet werden könnten. Auch kommt zum Schluss, als eine Art Zusammenfassung der Kritik, eine Anmerkung gegen das Kantische "Gebot" vor, die historischen Handlungen *bloss* physisch, wie aus moralischen Kräften zu erklären. S. 48 ff. Wo wird in Kants Schriften ein solches Gebot erwähnt?

[1] S. 84—85.

gegen werde die Freiheit des intelligiblen Willens und nicht Ursachen der Sinnenwelt als Grund des Bösen betrachtet. Wäre der in diesen Schriften herrschende Standpunkt bei dem Beispiel vom Verbrecher bestimmend, so würde dieser ja, erst indem er sich als intelligiblen Willen betrachte, als bösen Willen sich betrachten[1].

Hiergegen ist nun zunächst zu bemerken, dass auch nach der Grundl. der Verbrecher sich wohl nicht als bösen Willen betrachtet, wenn er sich nicht des unbedingten Sollens, nach dem er sich zu bestimmen unterlassen hat, bewusst ist, zu welchem Bewusstsein wohl auch das von der »besseren Person» gehört, auf das die praktische Realität des Sollens zu beziehen ist. Ferner aber ist zu beachten, dass man streng zwischen dem reinen Willen als dem ursprünglich *gesetzgebenden* und demselben Willen als *handelndem* zu unterscheiden hat. In ersterer Hinsicht handelt es sich bloss um die reine Vernunft als in der Idee der Autonomie eine gewisse Kausalität des empirischen Begehrungsvermögens konstituierend, wodurch die Übermacht des sinnlichen Bestimmungsgrundes vernichtet wird und das Begehrungsvermögen erst als moralisches Handlungsvermögen besteht. Hierbei ist das einzige Subjekt für die Thätigkeit, das moralisch gesehen vorhanden ist, die reine Vernunft selbst. Das empirische Begehrungsvermögen übt hier, moralisch gesehen, keine Wirksamkeit aus, wenn auch überhaupt die bei demselben konstituierte Kausalität aus empirischem Gesichtspunkt in die allgemeine phänomenale Kausalkette eingeordnet werden muss. Der reine Wille ist daher insofern *bloss* auf die intelligible Welt zu beziehen, wenn auch zu derselben eine *Wirkung* in der Sinnenwelt gehört. Betrachten wir hingegen den reinen Willen als *handelnd*, so ist das Subjekt der Thätigkeit, moralisch gesehen, nicht *bloss* die reine Vernunft selbst. Diese ist hier nämlich bloss auf die Weise thätig, dass sie entweder positiv oder negativ das durch die ursprüngliche Autonomie unter ihrer Macht stehende empirische Begehrungsvermögen hinsichtlich seines Handelns bestimmt. Daher ist hier der Wille, der *thätig* ist, als *beiden* Welten angehörig zu betrachten. Man kann die vorliegende Frage auch so ausdrücken, dass hinsichtlich des reinen Willens als *gesetzgebenden* das wirksame Prinzip die reine Vernunft an und für sich, hinsichtlich desselben Wil-

[1] *Zange,* a. a. O., S. 122 und *Boström,* a. a. O., S. 90.

lens als *handelnden* aber das wirksame Prinzip die reine Vernunft ist, betrachtet als die bestimmende Einheit des empirischen Willens, da sie zugleich in diesem immanent ist. Nun ist es wohl völlig sicher, dass Kant *niemals* irgendwo sagt, der reine Wille könne als *gesetzgebender* Wille böse sein. Vielmehr ist es sicher, dass, wenn er von der Vernunft als (durch ihre Unterlassung, wirksam zu sein) Prinzip des Bösen spricht, er sie zugleich als die immanente Einheit in einem *Naturvermögen* betrachtet. Wenn aber vom Verbrecher in der Grundl. gesagt wird, er denke sich in eine andere Welt hinein, wo er sich als in Besitz eines guten Willens betrachtet, so handelt es sich wohl entschieden um den reinen Willen als ursprünglich gesetzgebenden, welcher als thätig *bloss* vernünftig ist, und durch dessen Thätigkeit erst die Vernunft sich als die Einheit eines Handlungsvermögens konstituiert. Es kann mithin wohl nicht die Rede davon sein, dass Kant durch den Ausdruck, der Verbrecher betrachte sich auf diese Weise als einen *guten* Willen, irgendwie in Widerspruch mit seiner Darstellung in anderen Schriften geraten sei. Betrachten wir dann den hier vom bösen Willen gebrauchten Ausdruck, er sei »Glied der Sinnenwelt», so ist dabei Folgendes zu beachten. Nach der Darstellung der Grundl. ist es der zur Sinnenwelt gehörige Wille, der überhaupt als *verpflichtet* zu denken ist. Das Sittengesetz gilt, sagt Kant, »für uns als Menschen», d. h. für uns als Phänomene unseres eigentlichen Selbsts, der reinen Vernunft. Ist dem aber so, so ist ja auch offenbar der zur Sinnenwelt gehörige Wille ebenso sehr als Subjekt der moralisch *guten* wie der moralischen *bösen* Handlung zu fassen. Diese Darstellung kehrt auch beständig in *allen* anderen praktischen Schriften wieder. Wir haben schon oben nachgewiesen, dass der phänomenale Wille nach Kant überall als moralisch frei und zwar als solcher in und mit der objektiven Giltigkeit des Pflichtbewusstseins gegeben betrachtet wird. Wir werden nun auch im Folgenden finden, wie sowohl in der Kr. d. pr. V. als in der Met. d. S. das der Grundl. entnommene Räsonnement von der intelligiblen Autonomie als verpflichtend im Verhältnis zum phänomenalen Willen wiederkehrt. Dass andererseits *ebenso* in der Grundl. wie in anderen Schriften die Freiheit im Sinne einer *Macht* der praktischen Vernunft, sich selbständig zu bestimmen, auf das Noumenon in positiver Bedeutung bezogen wird, ist auch bereits oben gezeigt worden. Beides ver-

trägt sich mit einander so, dass die Vernunft, indem sie den empirischen Willen verpflichtet denkt, die Freiheit der objektiven Vernunft auf sich selbst als in diesem Willen immanente, ursprünglich empirisch bedingte Vernunft bezieht.

45. Wir haben nun in der *Kr. d. pr. V.* möglicherweise vorkommende Momente aufzusuchen, die *der eben dargestellten Untersuchung über den Freiheitsbegriff und damit die logische Möglichkeit des kategorischen Imperativs entsprechen.* Eine Untersuchung über die Denkbarkeit der Freiheit, bloss als ein Vermögen selbständig in der Sinnenwelt zu wirken betrachtet, finden wir in der »*Kritischen Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft*». Diese Untersuchung ist zunächst der entsprechenden in der Kr. d. r. V. an die Seite zu stellen. Zu beachten ist aber der verschiedene Ausgangspunkt für diese beiden Untersuchungen. In der Kr. d. r. V. galt es zunächst bloss, die Möglichkeit einer ersten oder freien Ursache ohne weiteres zu untersuchen. Bloss der Exemplifikation wegen wurde die praktische Freiheit herangezogen und rücksichtlich der Möglichkeit in betreffender Hinsicht untersucht. Hier dagegen bildet das Faktum der praktischen Freiheit den Ausgangspunkt, und es gilt zu untersuchen, wie *diese* als ein Vermögen selbständiger Kausalität in der Sinnenwelt denkbar ist[1]. Ausserdem ist zu beachten, dass Kant bei der Abfassung der Kr. d. r. V. noch nicht zu *völliger Klarheit* in seinem ethischen Standpunkt gekommen war. Noch war nicht der wichtigste aller ethischen Begriffe, die Autonomie, seinem Inhalt nach untersucht[2]. Man kann ja daher erwarten, dass hier in der Kr. d. pr. V. die praktische Seite der Freiheit als ein Vermögen den *Willen* selbständig zu bestimmen mehr hervortreten wird, als das in der Kr. d. r. V. der Fall war.

Bei der Behandlung der hier vorkommenden Untersuchung brauchen wir nun nicht so sehr ins Einzelne zu gehn, als da wir die entsprechende Stelle in der Kr. d. r. V. kommentierten, da die Hauptpunkte der Darstellung hier dieselben sind wie dort. Indessen wenden wir dieselbe Methode von Referat und Kommentar an wie bei der früheren Untersuchung. Kant beginnt hier damit, dass er besonders die Unrichtigkeit der Meinung derer nachweist, die da glauben, die Freiheit nach empirischen Prinzipien erklären zu können, und

[1] S. 113; vgl. oben S. 618 f. [2] Siehe oben S. 532 f.

die sie als eine psychologische Eigenschaft betrachten, die durch Untersuchung der Natur der Seele festgestellt werden kann. Für diese ist sie nicht ein transszendentales Prädikat, d. h. ein Prädikat, das nur durch eine Erhebung zu jener Denkweise gedacht werden kann, wodurch die obersten Erkenntnisprinzipen bestimmt werden.

Es gilt nun, die ganze Seichtheit dieser empirischen Anschauungsart aufzuzeigen. Wir haben da zunächst ein aus der Kr. d. r. V. her bekanntes Räsonnement darüber, dass die Freiheit undenkbar wäre, wenn das in der Zeit bestimmbare Dasein Ding an sich wäre, und dass mithin die Verbindung der Freiheit mit der Naturnotwendigkeit bei einem zur Sinnenwelt gehörigen Wesen nur so möglich ist, dass die Naturnotwendigkeit die Kausalität des Wesens als Phänomens, die Freiheit die Kausalität desselben als Dinges an sich kennzeichnet. »Allein in der Anwendung, wenn man sie als in einer und derselben Handlung vereinigt, und also diese Vereinigung selbst erklären will, thun sich doch grosse Schwierigkeiten hervor, die eine solche Vereinigung unthunlich zu machen scheinen»[1]. Damit hat Kant die eigentliche *Aufgabe* der nachfolgenden Untersuchung bestimmt. *Es ist also die Freiheit der einzelnen Handlung, die es zu untersuchen gilt.*

46. Das Problem wird noch näher bestimmt, indem Kant zur *Lösung* desselben übergeht. Angenommen, ein Mensch begeht einen *Diebstahl.* Diese That wäre nach dem Naturgesetz der Kausalität notwendig bestimmt. »Wie kann denn die Beurteilung nach dem moralischen Gesetze hierin eine Änderung machen . . ., wie kann derjenige (der Mensch) in demselben Zeitpunkt, in Absicht auf dieselbe Handlung, ganz frei heissen, in welchem, und in derselben Absicht, er doch unter einer unvermeidlichen Naturnotwendigkeit steht»? Man beachte hier den vollständigen Parallelismus mit dem Beispiel von der *Lüge* in der Kr. d. r. V. Auch dort wurde davon gesprochen, dass der Handelnde im Zeitmoment der Handlung hinsichtlich der Handlung selbst als vollkommen frei zu betrachten wäre[2]. Es ist für die Auffassung des Inhalts der Problemlösung selbst von Gewicht, dieses wohl zu beachten. Kant betont nun zunächst, dass man nicht wie der Empirismus der Schwierigkeit auszuweichen suchen dürfe, indem man eine kompa-

[1] S. 114—115. [2] Siehe oben S. 680.

rative Freiheit annehme, die darin läge, dass die psychischen Bestimmungsgründe zur Handlung als solche im Subjekt liegen. Er hebt demgegenüber hervor, dass es bezüglich der für die moralische Zurechnungsfähigkeit geforderten Freiheit gleichgiltig ist, ob die Bestimmungsgründe *in* oder *ausser* dem Subjekt liegen, und ob es sich in dem ersteren Falle um Instinkte oder um durch Vernunft gedachte Bestimmungsgründe handelt. Sind die Bestimmungsgründe psychisch, so wirken sie in der Zeit und daher mit Naturnotwendigkeit, so dass ein dem Handeln des Subjekts vorhergehender Zustand mit Notwendigkeit dasselbe bestimmt, welcher vorhergehende Zustand seinerseits wieder mit Notwendigkeit von einem vorhergehenden bestimmt wird, u. s. w. Denn das Kausalgesetz aus dem zeitlichen Dasein wegzudenken, ist unmöglich. Dass die notwendige Kausalität psychisch und nicht mechanisch ist, thut nichts zur Sache. Das Subjekt wird unter allen Umständen im Moment der Handlung von Bedingungen bestimmt, die »nicht mehr in seiner Gewalt sind«. Das von Leibnitz angenommene »automaton spirituale« hat, trotzdem seine Bestimmungsgründe psychisch sind, keine andere Freiheit als — »die Freiheit eines Bratenwenders, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet« [1].

Um den scheinbaren Widerspruch zwischen Naturmechanismus und Freiheit in einer und derselben Handlung im angeführten Falle lösen zu können, muss man, sagt Kant, sich daran erinnern, was in der Kr. d. r. V. gezeigt worden ist, dass nämlich Naturnotwendigkeit bloss insofern für Bestimmungen des Subjekts gilt, als es als zeitlich, also nur als Phänomen betrachtet wird. Insoweit liegen die Bestimmungsgründe in der vorausgegangenen Zeit, also in etwas, das »*nicht mehr in seiner Gewalt ist*, (wozu auch seine schon begangene Thaten, und der ihm dadurch bestimmbare Charakter in seinen eigenen Augen, als Phänomens, gezählt werden müssen)«. Man beachte besonders, was in der Parenthese gesagt ist. Eben dasselbe Subjekt ist aber in und mit dem moralischen Gesetz seiner intelligiblen Existenz sich bewusst, welche nur durch reine Vernunftsgesetze bestimmbar ist. Hinsichtlich dieses Daseins geht nichts der Bestimmung des Willens vorher, »sondern jede Handlung, und überhaupt jede dem innern Sinne gemäss wechselnde Bestimmung seines

[1] S. 115—118.

Daseins selbst die ganze Reihenfolge seiner Existenz, als Sinnenwesen, ist im Bewusstsein seiner intelligiblen Existenz nichts als Folge, niemals aber als Bestimmungsgrund seiner Kausalität, als *Noumens,* anzusehen. In diesem Betracht nun kann das vernünftige Wesen von einer jeden gesetzwidrigen Handlung, die es verübt, ob sie gleich, als Erscheinung, in dem Vergangenen hinreichend bestimmt, und sofern unausbleiblich notwendig ist, mit Recht sagen, dass er sie hätte unterlassen können; denn sie mit allem Vergangenen, das sie bestimmt, gehört zu einem einzigen Phänomen seines Charakters, den er sich selbst verschafft, und nach welchem er sich, als einer von aller Sinnlichkeit unabhängigen Ursache, die Kausalität jener Erscheinungen selbst zurechnet»[1]. Nach dieser Stelle würde das Subjekt bei dem Bewusstsein seiner intelligiblen Existenz oder bei einer transszendentalen Betrachtung nicht bloss jede Handlung, sondern sogar »die ganze Reihenfolge seiner Existenz als Sinnenwesens» als eine Folge seiner Kausalität als Dinges an sich betrachten. Jede Handlung mit allem Vergangenen, das sie bestimmt, d. h. das ganze vergangene Leben wäre als ein einziges Phänomen des selbsterworbenen Charakters des Subjekts, und damit die Handlung als frei zu betrachten. Darin liegt eingeschlossen *teils,* dass das ganze sinnliche Seelenleben, transszendental betrachtet, als eine einheitliche Vorstellung (»Phänomen») des Subjektes selbst als Noumens anzusehen ist, *teils* dass diese Vorstellung von der freien Kausalität des Noumens als selbsterworbenen Charakters bestimmt ist. Die betreffende Vorstellung ist ja nach Kants Phänomentheorie als selbst unzeitlich zu denken, obwohl das Vorgestellte von dem Verstande, so zu sagen, in einer objektiven Zeit ausgebreitet wird. Daher kann auch die Kausalität, die der Vorstellung zu Grunde liegt, als vollkommen unzeitlich betrachtet werden, und der Wille, der darin zum Ausdruck kommt, kann so betrachtet werden, dass er die einzelne Handlung als ein Moment der Vorstellung bestimmt, ohne dass der Bestimmungsgrund oder der Charakter von etwas vor der Kausalität Gegebenem bestimmt ist. Auf diese Weise würde die Handlung als vollkommen frei betrachtet werden können. — Ohne ganz besonders schwer wiegende Gründe kann es nicht erlaubt sein, Kants Worte hier von dem Erwerb des intelligiblen Cha-

[1] S. 118—119.

rakters so zu deuten, als handle es sich um ein ein für allemal, also *vor* der einzelnen Handlung stattfindendes Sichbestimmen[1]. In solchem Fall könnte ja nicht der Handelnde als im *Zeitmoment* der Handlung frei betrachtet werden, was eben das ist, was Kant hier nachweisen will. Er wäre durch den Charakter gebunden, den er durch ein *vorhergehendes* Thun gewonnen, was eben was ist, das nach Kant die Handlung, empirisch betrachtet, kennzeichnet. Man begeht hier denselben Fehler, wie wenn man bei der Deutung der Kr. d. r. V. den intelligiblen Charakter eine ein für allemal gegebene Beschaffenheit des Noumens sein lässt[2]. Auch haben die Fehler die gleiche Grundlage, nämlich eine unvollständige Rücksichtnahme auf Kants Phänomentheorie, die doch die *Basis* für beide Darstellungen ausmacht. Es bedarf hier keiner weiteren Erörterung über die Bedeutung dieser Theorie für das Verständnis der Denkbarkeit der Freiheit, da sie bereits bei der Erörterung der Freiheitslehre der Kr. d. r. V. gründlich behandelt worden ist.

47. Indessen bietet das eben Angeführte gewisse *Abweichungen von der Freiheitslehre der Kr. d. r. V.* dar, und zwar in vier Punkten. 1:o wird nach dieser Darstellung *das ganze empirisch gegebene psychische Leben*, also nicht bloss die *Handlungen* wie in der Kr. d. r. V., als seinen Grund in der freien Kausalität des Noumens besitzend betrachtet. 2:o werden im Zusammenhang damit nicht die einzelnen Handlungen *jede für sich* als Folgen der freien Kausalität oder als Folgen verschiedener Kausalitätsakte betrachtet, während in der Kr. d. r. V. der intelligible Charakter zwar als Einheit und damit als eine einheitliche Kausalität besitzend betrachtet wird, ohne dass aber damit eine *Mannichfaltigkeit* zu ihm gehöriger je für sich selbständiger Kausalitätsakte ausgeschlossen wäre[3]. 3:o wird hier von dem intelligiblen Charakter ausgesagt, er wäre *selbsterworben*, etwas das niemals, wenigstens direkt nicht, in der Kr. d. r. V. ausgesagt wird. 4:o wird hier das Böse als auf *positiver* Thätigkeit, *positivem* Entschluss beruhend betrachtet, während es in der Kr. d. r. V. im Gegenteil aus einer *Unterlassung* thätig zu sein, wo die Vernunft thätig sein *könnte*, erklärt wird[4]. — Was die beiden ersten Momente betrifft, so tritt darin unleugbar

[1] Siehe z. B. *Boström*, a. a. O., S. 97—98, und *Neumark*, a. a. O., S. 71.
[2] Siehe oben S. 641 (1). [3] Siehe oben S. 683. [4] Siehe oben S. 671.

eine entschiedene Schwäche in der Darstellung der Kr. d. pr. V. verglichen mit der der Kr. d. r. V. hervor. Hier ist die moralische Zurechnung nichts Spezifisches für die einzelne *Handlung,* sondern bezieht sich auf das empirische Seelenleben im Ganzen. Ferner ist es ja zum mindesten höchst gekünstelt, die einzelne Handlung als im Moment des Handelns frei zu bestimmen, wo das Seelenleben im Ganzen als eine einheitliche Vorstellung betrachtet wird, bestimmt von der freien Kausalität. Man beachte jedoch, *dass* es sich in der Kr. d. pr. V. *wie* in der Kr. d. r. V. darum handelt zu erörtern, wie der Handelnde als im Moment der einzelnen Handlung hinsichtlich der Handlung *selbst für sich* frei betrachtet werden kann, *dass* sogar die Lösung dieses Problems hier in der Kr. d. pr. V. mit ihrer praktischen Absicht bestimmter als in der Kr. d. r. V. als Aufgabe der vorliegenden Untersuchung festgestellt wird, und *dass* schliesslich die Kr. d. pr. V. ja eine hinsichtlich der Prinzipfragen ausgeführte Ethik sein soll, die den Charakter einer Lehre von der *Pflicht* oder von der *einzelnen Handlung* als unter dem Gesetz stehend hat. Man kann daher veranlasst sein sich zu fragen, nicht ob die Deutung richtig sei, denn der Wortlaut erlaubt kaum eine andere Deutung, wohl aber ob hier nicht ein Lapsus vorliegt. Man hat auch unter solchen Umständen das Recht, einen Lapsus anzunehmen, wenn es sich zeigt, dass Kant in der späteren umständlichen Darstellung eine befriedigendere Lösung des Problems giebt. Es handelt sich ja hier auch nur um ein paar Zeilen, weshalb das Vorhandensein eines Lapsus nicht a priori ausgeschlossen ist. — Was den dritten und vierten Differenzpunkt betrifft, so scheint durch sie die Freiheit hier auf eine *anschaulichere* Weise dargestellt zu werden als in der Kr. d. r. V. Indessen erscheint es schwer, die Darstellung der Kr. d. pr. V. in diesem Punkt mit Kantischen auch in *dieser* Schrift urgierten Kardinallehren in Einklang zu bringen, nämlich einerseits mit dem unzeitlichen Charakter der intelligiblen Welt, andererseits mit der Eigenschaft der *positiv* freien Thätigkeit, *Autonomie* oder Moralität zu sein.

48. Diese Umstände fordern zu weiteren Untersuchungen auf, weshalb wir zum Text der Kr. d. pr. V. zurückkehren, um zu sehen, ob *die erwähnten Differenzpunkte auch in den übrigen Teilen der Darstellung hervortreten.* — Zu dem oben Gesagten stimmt nun auch, sagt Kant in der Fort-

setzung, der Richterspruch des Gewissens. Ungeachtet der Mensch seine böse Handlung aus einer durch allerhand nicht in seiner Macht liegende Verhältnisse veranlassten Gewohnheit erklären kann, so rechnet das Gewissen ihm dennoch dieselbe als Schuld zu. Es stellt die Handlung als unter allen Umständen doch von der freien Willkür des Handelnden abhängig fest. Darauf gründet sich denn auch die Reue über eine vor langem begangene Handlung, »weil die Vernunft, wenn es auf das Gesetz unserer intelligibelen Existenz (das moralische) ankommt, keinen Zeitunterschied anerkennt, und nur frägt, ob die Begebenheit mir als That angehöre, alsdann aber immer dieselbe Empfindung damit moralisch verknüpft, sie mag jetzt geschehen, oder vorlängst geschehen sein. Denn das *Sinnenleben* hat in Ansehung des *intelligibelen* Bewusstseins seines Daseins (der Freiheit) absolute Einheit eines Phänomens, welches, sofern es bloss Erscheinungen von der Gesinnung, die das moralische Gesetz angeht, (von dem Charakter) enthält, nicht nach der Naturnotwendigkeit, die ihm als Erscheinung zukommt, sondern nach der absoluten Spontaneität der Freiheit beurteilt werden muss»[1]. Analysieren wir diese Stelle, so finden wir Folgendes: die Vernunft rechnet mir als Schuld eine »Begebenheit» zu, *nur* wenn sie auf *mich* als That bezogen werden kann. Damit ist schon gesagt, dass die Handlung bei dem moralischen Zurechnen für sich genommen wird, so dass dieses nicht auf das sinnliche Leben im Ganzen bezogen wird. Weiter wird gesagt, dass die Vernunft, wenn sie nach dem moralischen Gesetz beurteilt, sich über alle Zeitbedingungen erhebt und bloss danach fragt, ob die Handlung mir angehört. Die Möglichkeit dieser unzeitlichen Betrachtungsweise wird zunächst auf dieselbe Weise wie an der eben vorher behandelten Stelle erklärt, d. h. daraus, dass ich, wenn ich mich transszendental betrachte, wie das geschieht, wenn ich in und mit dem moralischen Gesetz mir der Freiheit, also meines intelligiblen Daseins bewusst bin, mein ganzes sinnliches Dasein als eine einheitliche von dem Noumen bestimmte Vorstellung betrachten muss, wo alle Momente unabhängig von allen Zeitunterschieden in eins gegeben sind. Man beachte nun den Unterschied zwischer dieser Stelle und der vorhergehenden. Dort wurde gesagt, dass mein ganzes sinnliches Dasein als Phänomen des intelligiblen Charakters zu

[1] S. 119—120.

betrachten wäre, woraus folge, dass es in seiner Ganzheit als seinen Grund in der Freiheit besitzend zu betrachten wäre. Hier aber werden ausdrücklich in dem Phänomen des intelligiblen Daseins solche Momente ausgesondert, die »Erscheinungen von der Gesinnung, die das moralische Gesetz angeht, (von dem Charakter)» sind. Nur mit Rücksicht auf *diese*, heisst es, ist das Phänomen nicht nach dem Prinzip der Naturnotwendigkeit, sondern »nach der absoluten Spontaneität der Freiheit» zu beurteilen. Offenbar werden unter diesen Erscheinungen die einzelnen Handlungen als moralisch bestimmte verstanden. Diese Äusserung gewinnt an Bedeutung, weil die darin gemachte Restriktion nicht vereinzelt vorkommt, sondern später noch zwei weitere Male mit deutlichen Worten ausgesprochen wird. Gleich nachher heisst es: Wenn wir eine intelligible Anschauung hätten, »so würden wir doch inne werden, dass diese ganze Kette von Erscheinungen *in Ansehung dessen, was nur immer das moralische Gesetz angehn kann*[1], von der Spontaneität des Subjekts, als Dinges an sich selbst, abhängt . . .». Da wir eine solche Anschauung nicht besitzen, versichert uns das moralische Gesetz des Unterschiedes hinsichtlich des Resultates zwischen einer empirischen und einer transszendentalen Betrachtung unserer Handlungen. Hier ist ja die Restriktion ausdrücklich ausgesagt. Im weiteren finden wir noch einen bestimmten Ausspruch desselben Inhalts. Es heisst, dass eben der Unterschied zwischen einer empirischen und einer transszendentalen Betrachtung moralische Urteile rechtfertigt, die allen Sinnes zu entbehren scheinen. Es gebe Fälle, wo Menschen von der Kindheit bis zum Mannesalter andauernde Bosheit zeigen, so dass man sie für geborene Verbrecher halten müsse. Dennoch rechnen wir ihnen alle ihre Verbrechen als Schuld zu. »Dieses würde nicht geschehen können, wenn wir nicht voraussetzten, dass alles, was aus seiner Willkür entspringt (wie ohne Zweifel jede vorsätzlich verübte Handlung) eine freie Kausalität zum Grunde habe, welche von der frühen Jugend an ihren Charakter in ihren Erscheinungen (den Handlungen) ausdrückt, die wegen der Gleichförmigkeit des Verhaltens einen Naturzusammenhang kenntlich machen, der aber nicht die arge Beschaffenheit des Willens notwendig macht, sondern vielmehr die Folge der freiwillig angenommenen bösen und un-

[1] Kurs. von mir.

wandelbaren Grundsätze ist, welche ihn nur noch um desto verwerflicher und strafwürdiger machen»[1]. Da nun die Restriktion der Freiheit auf die einzelnen Handlungen hier dreimal hinter einander vorkommt, kann man nicht aus der oben angeführten vereinzelten Stelle auf irgend welche tiefgehende Verschiedenheit von der Kr. d. r. V. in der betreffenden Hinsicht schliessen.

Fragen wir nun, wie die Restriktion möglich ist, wenn in allen Fällen mein ganzes sinnliches Leben als Phänomen meines intelligiblen Daseins zu betrachten ist, so ist die Antwort hierauf leicht zu geben, sofern wir nur gebührend Rücksicht nehmen auf die oben im Anschluss an die Darstellung der Kr. d. r. V. angestellten Untersuchungen über die Sphäre, als innerhalb welcher die Freiheit fallend gedacht werden kann. Wir gingen dabei von dem Unterschiede zwischen dem Begriff des Noumenon in *negativer* und dem des Noumenon in *positiver* Bedeutung aus. Sofern die Erscheinungen bloss als gegebene Phänomene betrachtet werden, ist in ihnen nur ein Noumenon in negativer Bedeutung gegeben, d. h. ein Noumenon, das alle seine Bestimmtheit bloss in Beziehung auf Formen der Sinnlichkeit hat. Seine bestimmte Kausalität ist daher blosse *Natur*kausalität. Es lässt sich aber denken, dass zu ihm ein Noumenon in positiver Bedeutung gehört, dessen Kausalität *für sich selbst bestimmt* ist und gewisse Momente der einheitlichen an sich selbst unzeitlichen Vorstellung von der objektiven Zeitreihe bestimmt. Nur eine solche Kausalität kann als frei gedacht werden. Hier in der Kr. d. pr. V. wird mein für den inneren Sinn gegebenes zeitliches Leben als eine einheitliche von mir selbst als Noumenon bestimmte Vorstellung betrachtet. Darum aber, dass diese so zu betrachten ist, ist es nicht nötig zu denken, dass ich selbst als Noumenon sie durch eine für sich selbst bestimmte Thätigkeit, d. h. als Noumenon in positiver Bedeutung bestimme. Es ist also nicht nötig, sie als von freier Kausalität bestimmt zu denken. Vielmehr lässt es sich auch denken, dass die Kausalität des Noumenon gar keine eigene innere Bestimmtheit hat, sondern *bloss* im Verhältnis zu den Formen der Sinnlichkeit bestimmt ist, d. h. mir nur als Noumenon in negativer Bedeutung angehört. Nun giebt mir das Sittengesetz Anlass, die Vorstellung nur in Ansehung »jeder vorsätzlich

[1] S. 120—121.

verübten Handlung» als durch freie Kausalität bestimmt zu denken. Also: wenn auch mein ganzes zeitliches Leben als Phänomen meiner selbst als Noumens zu betrachten ist, ist es doch nur in Ansehung solcher Handlungen als von mir selbst als Noumenon in positiver Bedeutung bestimmt oder als auf die Freiheit beziehbar zu betrachten.

Aus der hier vorgenommenen Ausscheidung der einzelnen Handlungen aus dem sinnlichen Leben im Ganzen folgt aber auch, dass auch der *zweite* der drei obengenannten Differenzpunkte zwischen der Darstellung der Kr. d. pr. V. und der Kr. d. r. V. zu streichen ist. Die einzelnen Handlungen werden an den drei letzten angeführten Stellen nicht in eins genommen, sondern jede für sich als ihren Grund in einer freien Kausalität besitzend betrachtet. Besonders tritt dieses Verhältnis an der zuletzt angeführten Stelle hervor, wo davon gesprochen wird, dass »jede vorsätzlich verübte Handlung» eine freie Kausalität zum Grunde hat, und wonach diese freie Kausalität ihren Charakter in den Handlungen als ihren »Erscheinungen» ausdrückt, also nicht in einer *einzigen* Erscheinung.

Wir kommen nun zu dem *dritten* und *vierten* der obengenannten Differenzpunkte zwischen der Kr. d. r. V. und der Kr. d. pr. V. Während es sich für die beiden ersten zeigte, dass sie nur vorhanden waren, wenn man auf eine vereinzelte Stelle Bezug nimmt, dass sie aber fortfallen, sobald man die ganze darauffolgende Darstellung berücksichtigt, wird dagegen das Vorhandensein des dritten und vierten Differenzpunktes durch das Darauffolgende bestätigt. Der dritte Punkt bezog sich auf die Eigenschaft des intelligiblen Charakters, *selbsterworben* zu sein, wovon an derselben Stelle in der Kr. d. pr. V. gesprochen wird, während eine solche Lehre der Kr. d. r. V. fremd zu sein scheint. Dieser Ausspruch wird noch mehr dadurch erhärtet, dass in den aus der Kr. d. pr. V. zuletzt angeführten Worten von »freiwillig angenommenen bösen und unwandelbaren Grundsätzen» gesprochen wird, deren Folge die gleichförmige Handlungsweise des Verbrechers in der Sinnenwelt sein soll. Beim vierten Punkt handelte es sich um das *Böse*, das hier auf eine mehr positive Weise betrachtet wird als in der Kr. d. r. V. Auch das Vorhandensein dieser Differenz wird durch die angeführten Worte bestätigt. Es ist hier nicht möglich, zu völliger Klarheit über die Bedeutung dieser Differenzpunkte zu kommen, weil *andere* die

Kr. d. pr. V. auszeichnende Eigentümlichkeiten, die in einen anderen Zusammenhang gehören, zuerst betrachtet werden müssen.

49. Möglich jedoch ist es, hier *das Verhältnis* zu betrachten, *in das Kant den den intelligiblen Charakter konstituierenden Entschluss als solchen zur einzelnen Handlung setzt.* Dass es völlig widersprechend ist, diesen Entschluss als der einzelnen Handlung vorausgehend zu betrachten, ist bereits nachgewiesen worden. Eine andere Frage ist es, ob sich nicht denken lässt, dass er *begriffsmässig* der einzelnen Handlung vorausgeht. Eine nähere Erörterung dieser Frage finden wir hier nicht. Wir können also in diesem Fall wie bei der entsprechenden Untersuchung über das Verhältnis des intelligiblen Charakters und der Handlung zu einander in der Kr. d. r. V. bloss hypothetisch eine Behauptung über Kants Standpunkt aufstellen. Und verifizieren können wir die Hypothese nur auf die Weise, dass wir zeigen, wie sie allein mit authentisch Kantischen Sätzen zusammenstimmt. Nun können wir hier sagen, dass, wenn die Konstituierung des Willens durch sich selbst als ein bestimmter Charakter begriffsmässig der Handlung *voraus*ginge, der Handelnde nicht *im Moment der Handlung* und in Ansehung der *Handlung selbst* frei genannt werden könnte, was doch wörtlich als das Problem aufgestellt wird, das hier zu lösen ist. Ferner ist zu beachten, dass hier in der Kr. d. pr. V. wie in der Grundl. das Prinzip der Gesetzmässigkeit oder der Autonomie als das Prinzip der sittlichen Handlung bezeichnet wird. Die Autonomie in der Handlung bedeutet aber, sofern es sich, wie hier, um einen Willen handelt, der eine natürliche Seite hat, dass die Vernunft durch die Idee der Autonomie als Ursache eine natürliche Kausalität bei dem empirischen Willen konstituiert, ohne dass sie dabei *als* Ursache von etwas ausserhalb der Kausalität selbst Liegendem bestimmt wird. Sie ist also als Ursache sich selbst Gesetz. Daher ist es zum mindesten undenkbar, dass eine *sittliche* Handlung aus einer im Begriff vorhergehenden Bestimmtheit des freien Willens hervorgehen könne. Dieser Wille wäre dann nicht *als* Ursache sich selbst Gesetz. Findet dieses Verhältnis aber für die sittliche Handlung statt, so gilt es auch allgemein. Denn das Sichbestimmen des Willens, das im Begriff der einzelnen Handlung vorausgehn und diese notwendig machen soll, *könnte* nicht sittlicher Natur sein, weil

keine sittlichen Handlungen darauf folgen könnten, da solche Handlungen ihrer Natur selbst nach nicht von aussen bestimmt sind. Es könnte also *bloss* unsittlicher Natur, also überhaupt nicht frei sein. Gerade die Abhängigkeit des intelligiblen Charakters von einem *freien* Sichbestimmen wird aber hier in der Kr. d. pr. V. betont. Wir haben nun aus Gesichtspunkten, die hinsichtlich der Kr. d. pr. V. völlig immanent sind, zu zeigen gesucht, dass es nicht anzunehmen ist, dass nach Kant das Sichbestimmen des Willens als intelligiblen Charakters im Begriff der einzelnen Handlung vorausginge. Dem mag indessen hinzugefügt werden: wenn unsere Darstellung des Verhältnisses zwischen dem intelligiblen Charakter und dem handelnden Wesen *als* handelndem in der Kr. d. r. V. richtig ist und Kant also schon bei Abfassung dieser Schrift sich darüber klar gewesen ist, dass der intelligible Charakter zur Möglichkeit der Freiheit nicht als irgendwie der einzelnen Handlung vorausgehend betrachtet werden darf, so scheint es unmöglich zu denken, dass er dieser Erkenntnis bei dem Niederschreiben der Kr. d. pr. V. verlustig gegangen sein sollte. Dieser Grund wächst an Bedeutung, wenn man den bereits erwähnten Umstand in Betracht zieht, dass Kant hier mehr als in der früheren Schrift es als Aufgabe betont, die Freiheit des Handelnden *im Moment der Handlung* und in Ansehung der Handlung selbst zu zeigen.

Wenn nun also der Entschluss, durch den der intelligible Charakter konstituiert wird, auf keine Weise als der einzelnen Handlung vorausgehend gedacht werden darf, fragt es sich, in welchem Verhältnis er dann zu derselben stehen kann. Um hierauf Antwort zu erhalten, brauchen wir bloss das entsprechende Verhältnis zwischen dem intelligiblen Charakter und der einzelnen Handlung in Betracht zu ziehen, wie es im Anschluss an die Freiheitslehre der Kr. d. r. V. dargestellt wurde. Der intelligible Charakter ist zwar ein einheitliches Gesetz für all meine intelligible Kausalität. Er besteht aber als Gesetz des einzelnen Kausalitätsaktes bloss, indem er selbst diese Kausalität ausübt. Jede einzelne Handlung ist daher hinsichtlich ihrer intelligiblen Seite eine Bestimmung bei dem intelligiblen Charakter. Dieser besteht im Ganzen als einheitliches Gesetz bloss, insofern er einheitliche *Ursache* in Bezug auf die Mannichfaltigkeit von Kausalitätsakten ist, die selbst die Bestimmungen des Gesetzes oder der Ursache

ausmachen. Wie das einheitliche Gesetz eine Mannichfaltigkeit verschiedener Bestimmungen haben kann, ist damit erklärt, dass der Charakter, so wie er durch die übrigen Kausalitätsakte bestimmt ist, *direkte* Ursache bezüglich der einzelnen Akte ist: d. h. er wird nicht zur Kausalität durch seine eigene Natur als Gesetz genötigt, sondern er konstituiert sich als Gesetz der Kausalität in und mit der Ausübung derselben. Wenden wir dieses auf das an, was hier von dem intelligiblen Charakter des Verbrechers als von freiwillig angenommenen bösen Grundsätzen bestimmt gesagt wird, so ist die Annahme dieser Grundsätze so zu fassen, dass er sie zum Prinzip aller seiner Handlungen macht, nicht *vor* denselben, sondern in und mit der intelligiblen Kausalität, die eine jede Handlung enthält. Dass dieses als *ein* einheitlicher Entschluss betrachtet werden kann, wäre so zu erklären, dass der Wille in jeder Handlung mit der ganzen Bestimmtheit gegenwärtig ist, die er in und mit den übrigen Handlungen hat, ohne dass jedoch diese Bestimmtheit als ein der Handlung vorausgehendes Gesetz diese notwendig macht. Damit stellen die einzelnen Entschlüsse ein einheitliches Ganzes dar.

50. Wir gehn nun über zu einer Untersuchung darüber, ob das *zweite Moment, von dem gezeigt wurde, dass es nach der Grundl. zum logischen Konstituens des kategorischen Imperativs gehört, auch in der Kr. d. pr. V. sich wiederfindet.* Es handelte sich darum, die Autonomie als unbedingten Bestimmungsgrund des Willens überhaupt, besonders des *empirisch* gegebenen, zu denken. Dieser Gedanke war dadurch möglich, dass die in dem Freiheitsbegriff liegende Autonomie auf das intelligible Dasein des vernünftigen Wesens bezogen wurde und diese intelligible Welt als gesetzgebend für den *empirischen* Willen als Phänomen derselben gedacht wurde. Indessen findet sich in der Kr. d. pr. V. keine besondere selbständige Behandlung dieses zweiten Moments, so wie eine solche für das erste Moment, die allgemeinen Bedingungen der Möglichkeit der Freiheit in ihrem Verhältnis zur Naturnotwendigkeit, vorhanden ist. Die allzu einseitige Betrachtung des Sittengesetzes als einer *gegebenen* Realität, die bloss hinsichtlich dessen, was in ihr liegt, untersucht zu werden braucht, und eine damit verbundene Nachlässigkeit, seine Konstruktion aus logischem Gesichtspunkte auszuführen, bewirken dieses Verhältnis. Auch steht

ja die in der »Kritischen Beleuchtung» vorkommende selbständige Untersuchung des ersten Moments vollkommen vereinzelt da, ohne eigentlich methodisch als Glied in die Darstellung eingefügt zu sein. — Allerdings wird oft davon gesprochen, dass das Sittengesetz auf eine intelligible Welt durch den mit ihm verknüpften Freiheitsbegriff hinweist, und dass der Begriff des Gesetzes dieser Welt — der Autonomie — das in dem Sittengesetz den Willen bestimmende Prinzip ist. Meistens aber hat dieses bloss die Bedeutung, dass der Bestimmungsgrund als Gesetz für einen *freien* Willen in die intelligible Welt verlegt werden muss[1], nicht ausserdem, dass die Autonomie *eben* als und *bloss* als Gesetz des intelligiblen Daseins bezüglich der Erscheinung desselben, des empirischen Willens, als verpflichtend gedacht werden kann.

Jedoch finden wir in der Kr. d. pr. V. wenigstens *eine* bestimmte Äusserung, wo die logischen Bedingungen des kategorischen Imperativs in Übereinstimmung mit der Grundl. dargestellt werden. Sie steht am Ende des Kapitels von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft, also am Ende der analytischen Darlegung der reinen praktischen Vernunft, die der erste Teil der Kr. d. pr. V. — »die Analytik der reinen praktischen Vernunft» — enthält. Nach einer lebensvollen Verherrlichung der Pflicht fragt Kant: »Welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft . . .?» Er antwortet darauf, dass das nichts anderes sein kann, »als was den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch-bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke . . . unter sich hat. Es ist nichts anders als die *Persönlichkeit*, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigentümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen, die Person also, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, sofern sie zugleich zur intelligibelen Welt gehört». Hier wird nun die Giltigkeit des Sittengesetzes so erklärt, dass die einzige Bedingung, unter der es Giltigkeit haben kann, nach-

[1] Siehe z. B. Kr. d. pr. V., S. 52 f. und 60.

gewiesen wird, nämlich dass der Mensch eine *Person* ist, in welchen Ausdruck die Bedeutung von Freiheit und reiner praktischer Vernunft und damit Zugehörigkeit zu einer intelligiblen Welt gelegt wird. Natürlich gilt dieses vom Menschen als *Willen* überhaupt, so dass *jeder* Wille auf ähnliche Weise als intelligibles Dasein besitzend zu betrachten ist. Es heisst auch im nächsten Abschnitt, dass der Mensch »und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf» das Subjekt des moralischen Gesetzes ist. Die *menschliche* Person ist aber als zugleich der Sinnenwelt angehörig dem Gesetz unterworfen, das sie als reine praktische Vernunft sich giebt, also ihrer eigenen Persönlichkeit. Die Unterwerfung folgt daraus, dass die intelligible Welt »die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirische bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit ... unter sich hat». Der hier dargestellte Grund erklärt auch, heisst es weiter, wie wir uns als verpflichtet *betrachten:* »da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen, in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung, nicht anders als mit Verehrung und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muss» [1].

Wir haben nun hier eine offenbare Parallelstelle zu der Darstellung der Grundl., wie die Synthese des kategorischen Imperativs logisch gesehen möglich ist. Die aus der Kr. d. pr. V. angeführten Worte haben in dieser Hinsicht eine nicht geringe Bedeutung, weil sie bestätigen, dass das in der Grundl. vorkommende entsprechende Räsonnement nicht zufälliger Natur, sondern wirklich ein Moment in Kants ethischem System ist. — Es ist indessen trotz dieses Parallelismus eine Verschiedenheit vorhanden, die auf die etwas verschiedenartigen Tendenzen in den beiden Schriften bezüglich der Realität des Sittengesetzes zurückzuführen ist. Hier geht Kant von der Realität als gegeben aus und leitet sie aus der Eigenschaft des Willens ab, der intelligiblen Welt anzugehören und insofern die Autonomie zum Gesetz zu besitzen, und aus dem untergeordneten Charakter der Erscheinung im Verhältnis zum intelligiblen Dasein. Indessen bezieht sich der Erklärungsgrund auf gar keine *für sich* bekannte Wirklichkeit, aus der die Realität des Sittengesetzes hergeleitet würde. Die intelligible Welt ist bekannt bloss *durch* das Sittengesetz. Es han-

[1] S. 105 und 106.

delt sich also nicht um eine Erklärung der Realität des Sittengesetzes aus einer tiefer liegenden Erkenntnis, sondern nur um einen Nachweis der Bedingungen für die *Denkbarkeit* des Sittengesetzes, welche Bedingungen indessen als real betrachtet werden, da das Sittengesetz selbst Realität hat. In der Grundl. hingegen hat Kant als Ausgangspunkt bloss den *Begriff* Verpflichtung, der hinsichtlich seines rein logischen Elementes aus der zum Begriff des Willens gehörenden Freiheitsidee konstruiert wird, sofern sie die Idee der Zugehörigkeit des Willens zur intelligiblen Welt mit der Autonomie als Gesetz in sich schliesst. Auch hier handelt es sich also um die Bedingungen der logischen Möglichkeit des Sittengesetzes, welche Bedingungen auch auf die gleiche Weise wie in der Kr. d. pr. V. dargestellt werden. Hier aber werden nicht diese Bedingungen bei der Darstellung derselben als Realität besitzend betrachtet, weil der Ausgangspunkt nicht die Realität des Sittengesetzes, sondern bloss der *Begriff* Verpflichtung ist. Ausserdem besteht die Verschiedenheit, dass die Idee, die die logische Bedingung für den Begriff des Sittengesetzes ausmacht, in der Grundl. als für sich notwendig nachgewiesen wird, rein logisch oder als eine *Weise* zu denken betrachtet.

Auch der nächstfolgende Abschnitt in der Kr. d. pr. V. ist in diesem Zusammenhange von Bedeutung, weil in ihm die Eigenschaft des vernünftigen Wesens, Zweck an sich zu sein, direkt aus dem eben angegebenen Ursprunge des Sittengesetzes hergeleitet wird. Die *Menschheit* oder *Persönlichkeit* bei mir und anderen muss heilig gehalten werden, weil sie das Subjekt des moralischen Gesetzes ist, welches heilig ist[1].

51. Von Kants übrigen praktischen Schriften ist nur die *Met. d. S.* im Zusammenhang mit diesen rein logischen Untersuchungen anzuführen. Diese Schrift ist von Bedeutung, weil wir hier Kants Beziehung der Verpflichtung auf ein *Verhältnis zwischen dem Menschen als intelligible Kausalität besitzend und dem Menschen als vernünftigem Naturwesen* wieder antreffen. Es handelt sich um die Schwierigkeit in der Annahme von Pflichten gegen mich selbst, welche Annahme jedoch notwendig genannt wird, weil in anderem Falle überhaupt keine Verpflichtung in Frage kommen könnte. Ich bin ja doch immer zunächst bezüglich

[1] S. 106; vgl. S. 158 und Kr. d. Urt., S. 328; über das Entsprechende in der Grundl. siehe oben S. 702.

meiner eigenen reinen praktischen Vernunft verpflichtet. Die Schwierigkeit liegt darin, dass die verpflichtende Person von der verpflichteten unterschieden werden muss. Denn anderenfalls könnte das »subjectum obligationis» jederzeit durch den »auctor obligationis» von dem »terminus obligationis» losgesprochen werden. Die Schwierigkeit wird gelöst durch die Unterscheidung zwischen dem Menschen als vernünftigem Naturwesen und ihm als mit innerer Freiheit begabtem Wesen — homo phänomenon und homo noumenon[1]. — Auf ähnliche Weise wird in Zusammenhang mit der bildlichen Darstellung der Rechtsverhandlung vor dem Forum des Gewissens die Notwendigkeit dargestellt, zwischen dem homo noumenon als Gesetzgeber und Ankläger auf der einen Seite und dem homo phänomenon, »dem mit Vernunft begabten Sinnenmenschen» als dem Gesetz unterworfen und Angeklagtem auf der andern Seite zu unterscheiden[2]. Hier ist es indessen nur die Unterscheidung selbst zwischem intelligiblem und phänomenalem Dasein als für die Denkbarkeit der Verpflichtung notwendig, die mit der Darstellung in der Grundl. und in der Kr. d. pr. V. in Übereinstimmung steht. Die Motivierung hingegen ist diesen Schriften fremd. Das etwas triviale juridische Verhältnis, das Kant hier zwischen dem verpflichtenden und dem verpflichteten Subjekt aufstellt, um die Notwendigkeit ihrer Unterscheidung zu begründen, kann kaum, sofern es nicht *bloss* als eine bildliche Darstellung aufzufassen ist, anders denn als ein Zeugnis der Ermattung seiner Denkkraft erklärt werden.

52. Wir haben nunmehr den Charakter des Pflichtgedankens aus *logischem* Gesichtspunkt aufgezeigt, also unter Absehn von der *objektiven Realität*, die er in dem Faktum des kategorischen Imperativs hat. Es ist da notwendig, zur Frage der bereits im vorhergehenden Teil erörterten Realität des Pflichtgedankens zurückzukehren, um zu untersuchen, *welche Bedeutung diese Realität erhält, wenn man auch auf den logischen Inhalt des Pflichtgedankens Rücksicht nimmt.*

Erinnern wir uns zunächst im allgemeinen des *Charakters dieser Realität*, so wie er oben dargestellt worden ist. Der Pflichtgedanke hat ja Realität auf die Weise, dass die reine Vernunft durch diesen Gedanken als Gesetz unabhän-

[1] R. IX, S. 267 f. [2] S. 294, Anm.

gig von allen empirischen Bedingungen eine natürliche Kausalität bei dem Begehrungsvermögen — das moralische Interesse — konstituiert, womit sie selbst ein reiner *Wille* ist. Dieser reine Wille ist bloss als Gegenstand derselben Schätzung gegeben, die in dem Pflichtgedanken liegt, d. h. einer Schätzung, die es als unbedingt gut für diesen Willen feststellt, in seinem *Handeln* alle empirischen Bestimmungsgründe der Idee seiner selbst als *reinen* Willens unterzuordnen. Damit fasst die Vernunft sich selbst als Prinzip der gegebenen Willensbestimmtheit und sondert alle empirischen Elemente aus diesem Prinzip aus. Indem diese Aussonderung willensbestimmende Kraft hat, wird die Willensbestimmung hinsichtlich des Prinzips rein erhalten, trotzdem sie eine Bestimmung des empirischen Begehrungsvermögens ist[1]. Die praktische Erkenntnis hat also die eigentümliche Natur, dass das Erkenntnisvermögen — die reine Vernunft — ihr eigener Gegenstand, reiner Wille, *ist*, indem sie, die reine Vernunft, mit absoluter Selbständigkeit ein moralisches Interesse konstituiert. Dieser Gegenstand ist auch für die reine Vernunft bloss gegeben, indem sie sich selbst praktisch weiss, also den Gegenstand auf sich bezieht. Dass hier in jedem Fall Erkenntnis einer objektiv gegebenen Realität vorliegt, beruht natürlich darauf, dass hier etwas gegeben ist, das dennoch nicht unmittelbar in der reinen Vernunft *als* denkender eingeschlossen ist. Die reine Vernunft ist nämlich hier für sich selbst als selbständige *Kausalität* besitzend gegeben. Im Gegensatz hierzu setzt die theoretische Erkenntnis Anschauung voraus, durch welche das Objekt als etwas unabhängig von dem Erkenntnisvermögen Bestehendes bestimmt wird[2]. Hinzuzufügen ist, dass, da der Pflichtgedanke den Begriff der Freiheit des Willens in der Bedeutung von *Macht*, sich nach dem Prinzip der Pflicht zu bestimmen, in sich schliesst, dieser Begriff auch in und mit der Wirklichkeit des reinen Willens Realität hat, wohlgemerkt aber bloss *praktische* Realität wie der Pflichtgedanke selbst. D. h. sie besteht bloss für die reine Vernunft, die durch die Freiheitsidee sich frei konstituiert und damit sich als freien Willen weiss. Dabei ist zu beachten, dass die Erkenntnis des Sittengesetzes dem Begriff nach der Erkenntnis der Freiheit *vorausgeht*, weil das Sittengesetz die *positive* Realität der Freiheit ist[3]. — Schliesslich ist zu

[1] Siehe oben S. 223 f. [2] Siehe oben S. 277 f. [3] Siehe oben S. 304 f.

beachten, dass die positive Realität der Freiheit — das Sittengesetz — auch in dem wirklichen sittlichen Handeln gegeben ist und zwar auch hier bloss praktisch. Es ist aber klar, dass unter allen Umständen das moralische Interesse die dem Begriff nach erste Realisierung des Sittengesetzes in sich schliesst[1].

Es ist nun gezeigt worden, dass der Pflichtgedanke seiner logischen Form nach auf die zum Begriff des Willens gehörige Freiheitsidee zu beziehen ist. Durch diese Idee komme ich zunächst zur Idee meiner selbst als transszendenter zur intelligiblen Welt gehörender Vernunft, die das Vermögen freier Kausalität nach dem Prinzip der Autonomie als Gesetz hat, also zur Idee der Autonomie als Gesetz für das eigentliche Selbst meines Willens. Damit ist gegeben, dass die Vernunft, hinsichtlich des empirischen Willens, des Phänomens der objektiven Vernunft, das genannte Prinzip, das dem *Wesen* angehört, allen empirischen Bestimmungsgründen, die dem *Phänomen* angehören, überordnen muss. Damit muss auch die Vernunft trotz der ursprünglich gegebenen empirischen Bedingungen sich selbst in ihrer Immanenz im empirischen Willen als frei denken, d. h. die Freiheit der gedachten transszendenten Vernunft auf sich in dieser Immanenz beziehen. Wenn aber dieses der logische Inhalt des Pflichtgedankens ist, so ist auch klar, dass seine praktische Realität eine solche Realität auch betreffs des Begriffs des Willens als Gliedes einer intelligiblen Welt in sich schliesst. Damit ist auch gegeben, dass der im moralischen Interesse und in der sittlichen Handlung als bestimmendes Prinzip *gegebene* reine Wille, der die Realität des Pflichtgedankens ist, als *das intelligible Wesen des Willens* betrachtet werden muss, *so wie es in dem vernünftigen Bewusstsein und für dasselbe gegeben, also immanent geworden ist.* Jedoch ist natürlich diese immanente Realität bloss praktisch. Man beachte nun ferner, dass das moralische Interesse, bezw. die sittliche Handlung, als (wenn auch von der Vernunft konstituierte) Bestimmungen des *empirischen* Willens eine Seite besitzen, durch die sie der Sinnenwelt oder der *Erfahrung* angehören. Man kann daher auch sagen, dass die intelligible Welt in und mit der Realität des Pflichtgedankens in der Sinnenwelt immanent ist, jedoch nur auf die Weise, dass die reine Vernunft, indem sie selbständig eine gewisse empirisch

[1] Siehe oben S. 556 f.

gegebene Wirklichkeit konstituiert, diese Wirklichkeit als von ihr selbst durchweg konstituiert weiss, d. h. sich selbst darin praktisch findet. So würde denn nun die Struktur des Pflichtbewusstseins folgendermassen darzustellen sein. Durch die Freiheitsidee als notwendig zu dem Begriff des Willens gehörend denke ich eine transszendente Vernunft als eigentliches Selbst des Willens, welches Macht hat, nach dem Prinzip der Autonomie als Gesetz die zum Begehrungsvermögen gehörige Kausalität zu bestimmen. Das für diese Vernunft geltende Gesetz muss ich als giltig auch für den empirischen Willen denken, weil das Gesetz des Phänomens dem des Wesens untergeordnet werden muss. Damit muss ich die *Freiheit* der transszendenten Vernunft auf die immanente, zunächst empirisch bedingte beziehen. Dieses Denken aber hat keine objektive Bedeutung, sofern nicht die gedachte transszendente Vernunft auf irgend eine Weise mir gegeben sein kann. Sie ist indessen unmittelbar gegeben, indem die reine Vernunft durch den Pflichtgedanken in mir sich als einen reinen Willen konstituiert und als solchen weiss. Damit ist die intelligible Welt nicht bloss überhaupt immanent für die reine Vernunft gegeben, sondern auch in der Sinnenwelt immanent, obwohl es sich unter allen Verhältnissen bloss um ein Faktum der *reinen praktisehen* Vernunft handelt. Damit aber hat nun auch der Pflichtgedanke objektive Bedeutung, und ich kann sagen: ich bin *wirklich* verpflichtet und damit *wirklich* frei.

53. Beleuchten wir nun näher dieses Verhältnis, indem wir Stellen in Kants Schriften nachweisen, nach welchen *die Realität des Sittengesetzes die immanente praktische Realität der intelligiblen Welt in sieh schliesst.* Natürlich ergiebt sich dieses unmittelbar, wenn man zusammenstellt, dass nach Kant das Sittengesetz einen *immanenten* reinen und damit freien Willen in sich schliesst, welches Verhältnis in dem ersten Teil dieser Abhandlung zur Genüge nachgewiesen worden ist, und dass er die Freiheit rücksichtlich ihrer Denkbarkeit auf die intelligible Welt bezieht. Jedoch ist es von Interesse, die Richtigkeit dieses Satzes mehr direkt nachzuweisen.

Wir wenden uns daher zur *Grundl.* zurück. Wie wir uns aus dem Obigen erinnern, gab sich Kant bisweilen in den eben behandelten Teilen der Grundl. den Schein, als biete er hier eine Deduktion des kategorischen Imperativs,

wie er in der Kr. d. r. V. die Giltigkeit der synthetischen Urteile a priori deduziert habe. Indessen haben wir bereits angedeutet, dass derartige Äusserungen irreführend sind, wenn man auf das von *Kant selbst* anerkannte Ergebnis der Untersuchung Rücksicht nimmt. Wir wollen nun, bevor wir auf die Hauptfrage selbst eingehen, zeigen, dass die gegebene Herleitung der logischen Form des Imperativs nach Kants eigener Aussage am Ende der Grundl. *nicht eine Herleitung der Realität des Sittengesetzes ist*, welche Realität vielmehr als ein Faktum genommen werden muss. Wir behandeln zu dem Zwecke die *letzte Abteilung* des dritten Abschnittes der Grundl., die zur Überschrift hat: *Von der äussersten Grenze aller praktischen Philosophie.* Es heisst zunächst, dass diese Grenze nicht in dem Grundbegriff dieser Philosophie, der Freiheit, zu finden ist, sofern es sich um die Denkbarkeit der letzteren handelt. Sie ist ja denkbar dadurch, dass ich mich in die intelligible Welt hineinversetze. Ein Überschreiten dieser Grenze würde aber stattfinden, wenn die Vernunft sich in diese Welt »hineinschauen, hineinempfinden wollte». Sie kann daher nicht von dorther »*ein Objekt des Willens*, d. i. eine Bewegursache» holen. »Der Begriff einer Verstandeswelt ist also nur ein *Standpunkt,* den die Vernunft sich genötigt sieht, ausser den Erscheinungen zu nehmen, *um sich selbst als praktisch zu denken*»[1]. Kant will offenbar hiermit sagen, dass der Gedanke der intelligiblen Welt, der notwendig ist, damit ich mich, wie ich das muss, als in meinem Willen *frei* denken könne, mit keiner *Anschauung* verbunden werden darf, wodurch er *Erkenntnis* der intelligiblen Welt enthielte. Ich kann daher nicht von der intelligiblen Welt als gegeben *ausgehn* und daraus »ein Objekt des Willens» oder einen Grund zur Bestimmung des Willens holen. Schon hiermit ist also gesagt, dass der in der Freiheitsidee liegende Gedanke der intelligiblen Welt, der den kategorischen Imperativ denkbar macht, nicht als einen Erkenntnisgrund abgebend betrachtet werden darf, aus dem die Realität derselben abgeleitet werden könnte. Dieses wird noch ausdrücklicher in dem Nachfolgenden betont. Es heisst dort, dass die Vernunft ihre Grenze überschreiten würde, wenn sie es unternähme zu *erklären,* »*wie* reine Vernunft praktisch sein könne, welches völlig einerlei mit der Aufgabe sein würde, zu erklä-

[1] S. 85—89.

ren, *wie Freiheit möglich sei»*. Denn alle Erklärung der Realität von etwas kann für uns bloss nach dem Naturgesetz geschehen, welche Erklärungsweise auf Grund der übersinnlichen Natur der Freiheit hier nicht anwendbar ist[1]. Unter Möglichkeit wird hier *reale* Möglichkeit verstanden. Die *Denkbarkeit* der Freiheit kann ja nach dem gleich Vorhergehenden immer nachgewiesen werden. Man beachte nun, dass die Frage, wie reine Vernunft praktisch sein kann, gleichbedeutend ist mit der Frage, wie das Prinzip der Gesetzmässigkeit für sich selbst eine Triebfeder oder ein Interesse abgeben kann[2], welche Frage wieder gleichbedeutend ist mit der andern, wie der kategorische Imperativ objektive Giltigkeit haben kann. Es handelt sich also darum, dass die Realität dieses Imperativs nicht verstanden werden kann, weil man seine Voraussetzung, die *Freiheit,* nicht verstehen kann. — Es heisst weiter: »Die subjektive Unmöglichkeit, die Freiheit des Willens zu *erklären,* ist mit der Unmöglichkeit, ein *Interesse* ausfindig und begreiflich zu machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne, einerlei; *und gleichwohl nimmt er wirklich daran ein Interesse* . . .»[3]. Hier wird nun dasselbe mit dem Zusatz gesagt, dass man es als ein unerklärliches *Faktum* annehmen muss, dass das Gesetz ein Interesse bewirkt, was ja dasselbe ist, wie dass die reine Vernunft praktisch ist, oder dass der kategorische Imperativ Realität besitzt. Soviel können wir bloss sagen, dass er für uns nicht gilt, weil er interessiert (welches Heteronomie wäre), sondern dass er interessiert, weil er für unsere Vernunft gilt — d. h. wie oben erörtert worden, weil die Vernunft das Phänomen »der Beschaffenheit der Sache an sich selbst» unterordnen muss. Die Unterordnung des Phänomens seitens der Vernunft unter die Sache an sich selbst muss also zwar als Grund des moralischen Interesses angesehen werden, jedoch kann dieses nicht damit begriffen werden, weil dem hier konstitutiven Begriff von der Freiheit als Eigenschaft einer intelligiblen Welt, an und für sich betrachtet, keine objektive Bedeutung gegeben werden kann[4]. Um einem Missverständnis vorzubeugen, ist mit Bezug auf die Deutung dieser Stelle hinzuzufügen, dass nach Kant zwar der ursprüngliche Begriff von der unbedingten praktischen Giltigkeit der Autonomie als das Gesetz des *intelligiblen* Daseins Realität *in* dem

---

[1] S. 89—90. [2] S. 92. [3] Kurs. von mir. [4] S. 90—91.

moralischen Interesse hat, aber nur auf die Weise, dass in diesem *die reine Vernunft als bestimmendes Prinzip gegeben ist.* Dagegen ist nicht das Interesse als *solches* oder als Bestimmung des empirischen Begehrungsvermögens Grund der Realität an und für sich selbst, sondern es ist eine *Folge* davon. Die selbständige Realität des Begriffs ist aber bloss auf die Weise gegeben, dass er als selbständige Ursache eines Interesses gegeben ist. — Es wird weiter gesagt, dass man die Frage, wie ein kategorischer Imperativ möglich ist, nicht auf andere Weise beantworten kann, als indem man eine denkbare Voraussetzung nachweist, die gemacht werden muss, damit man die Giltigkeit des Imperativs annehmen könne, und ausserdem die Notwendigkeit dieser Voraussetzung an und für sich aufzeigt. Diese Voraussetzung ist die Idee von der Freiheit des Willens, die von einem vernünftigen Wesen seinem Handeln zu Grunde gelegt werden muss, sofern es sich einen Willen zuschreibt. Die Einsicht in die Denkbarkeit und Notwendigkeit der Voraussetzung für jedes vernünftige Wesen ist indessen hinreichend »zum *praktischen Gebrauche* der Vernunft, d. i. zur Überzeugung von der *Giltigkeit dieses Imperativs*». D. h. sie ist hinreichend zur Konstituierung des moralischen Interesses. Dass Kant damit bloss sagen will, dass dieser Gedanke *an und für sich* der Grund dieses Interesses *ist,* nicht aber dass dieses Interesse direkt daraus hergeleitet werden kann, ersieht man aus den gleich darauf folgenden Worten: »Wie nun aber reine Vernunft, ohne andere Triebfedern . . . für sich selbst praktisch sein, d. i. wie das blosse *Prinzip der Allgemeingiltigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze* . . . für sich selbst eine Triebfeder abgeben und ein Interesse, welches rein *moralisch* heissen würde, bewirken, oder mit anderen Worten: *wie reine Vernunft praktisch sein könne,* das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend . . .»[1]. — Das darauf Folgende enthält eigentlich nichts Neues für die Frage, die uns hier beschäftigt. Indessen dürfte es sich der Vollständigkeit halber empfehlen, kurz über den Inhalt der »Schlussanmerkung» zu berichten. Kant führt dort die Unmöglichkeit, die Möglichkeit des kategorischen Imperativs zu erklären, auf die Unmöglichkeit zurück, überhaupt sich das unbedingt

[1] S. 92.

Notwendige begreiflich zu machen, wenn es auch immer von der Vernunft sowohl in ihrem spekulativen wie praktischen Gebrauch gefordert werden muss. Diese Unmöglichkeit beruht darauf, dass alles menschliche Denken, um die Notwendigkeit von etwas einzusehen, eine *Bedingung* zu Grunde legen muss, *unter* welcher dasselbe eintritt. Es ist also nicht ein Mangel in der Kantischen Darstellung, der hierbei hervortritt, sondern ein Mangel der menschlichen Vernunft. Dadurch wird die Unbegreiflichkeit des kategorischen Imperativs selbst begriffen [1].

Aus dem eben Dargelegten dürfte sich ergeben, dass Kant in Wirklichkeit trotz der entgegengesetzten Behauptungen, die nach einer anderen Richtung zu weisen scheinen, in der Grundl. wie in der Kr. d. pr. V. den kategorischen Imperativ als ein unmöglich aus tiefer liegendem Erkenntnisgrunde herleitbares Faktum betrachtet. Aus seinem logischen Konstituens kann derselbe nicht hergeleitet werden, weil der betreffende Gedanke, der Freiheitsgedanke, vor oder unabhängig von seiner faktischen Realität als kategorischer Imperativ keine *Erkenntnis* der Freiheit enthält. Da jede Anschauung fehlt, wodurch der Gedanke objektive Bedeutung erhielte, ist das Denken ausser stande, über sich hinaus und zum Gegenstande zu kommen. Der Gedanke ist bloss eine gewisse Weise zu denken, welcher, da kein gegebener Gegenstand, keine Anschauung vorhanden ist, in der sie Anwendung fände, keine objektive Realität unabhängig von der eigenen praktischen Realität des kategorischen Imperativs gegeben werden kann. Es besteht hier für uns dieselbe Unmöglichkeit, wie sie bezüglich des transszendentalen Gebrauchs der Kategorien in Betracht kommt [2]. Kann nun aber der Idee der Freiheit, wenn sie auch für ein vernünftiges Wesen, soweit es sich einen Willen zuschreibt, notwendig ist, keine objektive Bedeutung gegeben werden, so kann offenbar auch nicht die objektive Realität des kategorischen Imperativs daraus hergeleitet werden. Nur soviel kann festgestellt werden, dass dieser Gedanke als der zureichende, aber auch der einzige mögliche Grund des moralischen Interesses angesehen werden muss, und dass er eben, indem er dieses Interesse konstituiert, Realität als kategorischer Imperativ hat. Bloss die reale Möglichkeit hiervon ist völlig unbegreiflich.

---

[1] S. 94—95. [2] Siehe oben S. 132.

54. Damit kommen wir auch zu der hier vorliegenden Hauptfrage: *ob nicht die Grundl. die praktische Realität der intelligiblen Welt als immanent in dem moralischen Interesse lehrt.* Es ist zu beachten, dass Kant hier im letzteren Teil der Grundl. *nicht bloss* den Mangel der Freiheitsidee an objektiver Bedeutung an und für sich als *Grund* der Unmöglichkeit, das moralische Interesse daraus zu erklären, betrachtet, sondern im Zusammenhang damit an nicht weniger als drei Stellen sagt, die Unmöglichkeit, die Freiheit als eine Eigenschaft des intelligiblen Willens zu begreifen, sei ganz *dasselbe* wie die Unmöglichkeit, sich das moralische Interesse begreiflich zu machen[1]. Darin liegt offenbar ausgedrückt, dass dieses Interesse wesentlich eben als Freiheit zu betrachten ist, womit auch gesagt ist, dass die intelligible Welt darin immanente, wenn auch praktische Realität hat.

55. Indessen finden wir eine weit vollständigere Darstellung dieses Punktes in der *Kr. d. pr. V.,* wie ja auch zu erwarten ist, da in dieser Schrift die faktische, nicht herleitbare Realität des Sittengesetzes viel bestimmter als in der Grundl. betont wird. Suchen wir nun *die Stellen in der Kr. d. pr. V. auf, wo die immanente praktische Realität der intelligiblen Welt direkt dargestellt wird.* Wir haben da zunächst der Stelle uns zuzuwenden, wo Kant, nachdem er jede Deduktion des moralischen Gesetzes für unmöglich erklärt hat, zu der Behauptung übergeht, dass die faktische Realität dieses Gesetzes statt dessen einer Deduktion der Freiheit zu Grunde liegt. Das moralische Gesetz bestimmt als »ein Gesetz der Kausalität durch Freiheit, und also der Möglichkeit einer übersinnlichen Natur», »das, was spekulative Philosophie unbestimmt lassen musste, nämlich das Gesetz für eine Kausalität, deren Begriff in der letzteren nur negativ war, und verschafft diesem also zuerst objektive Realität». Das Sittengesetz vermag auf diese Weise »der Vernunft, die mit ihren Ideen, wenn sie spekulativ verfahren wollte, immer überschwenglich wurde, zum ersten Male objektive, obgleich nur praktische Realität zu geben und verwandelt ihren *transszendenten* Gebrauch in einen *immanenten* (im Felde der Erfahrung durch Ideen selbst wirkende Ursache zu sein)»[2]. Hier liegt ja Kants Meinung offen zu Tage. Die

[1] S. 89 Mitte; 90—91 und 92 Ende. [2] S. 58.

Vernunft fügt durch das Sittengesetz zu dem in der theoretischen Philosophie bloss negativ als intelligibles Vermögen *unabhängiger* Kausalität in der Sinnenwelt bestimmbaren Begriff der Freiheit den Begriff eines Gesetzes hinzu, das diese Kausalität konstituiert und damit Gesetz für die Kausalität der intelligiblen Welt ist. Der Freiheitsbegriff erhält damit auch durch das Sittengesetz objektive, aber praktische Realität. Denn die eigene Realität des Sittengesetzes, die hier als Faktum betrachtet wird, ist eben so gegeben, dass die Vernunft durch die so bestimmte Freiheitsidee »im Felde der Erfahrung selbst wirkende Ursache» ist, natürlich auf die Weise, dass sie als Bestimmungsgrund eine natürliche Kausalität bei dem Begehrungsvermögen konstituiert. Was der Vernunft in ihrem transszendent spekulativen Gebrauch nicht möglich ist — zur Erkenntnis der Freiheit zu kommen — das gelingt in ihrem immanent praktischen Gebrauch, indem sie durch die Idee des Gesetzes der Freiheit insofern *selbst* diese darstellt. Also ist mit der Realität des Sittengesetzes die Freiheit *gegeben* nicht als Eigenschaft einer transszendenten Wirklichkeit, sondern als Eigenschaft der immanenten Vernunft, die sie denkt und durch diesen Gedanken in der Sinnenwelt wirksam ist. Die Wirksamkeit der intelligiblen Welt in der Sinnenwelt ist unmittelbar gegeben. — Auf der nächsten Seite finden wir diesen Gedankengang wieder, bloss vollständiger ausgeführt. Die Vernunft, heisst es, wird notwendig in ihrem spekulativen Gebrauch zum Begriff der Freiheit als unbedingter Kausalität geführt. Sie kann auch die Denkbarkeit dieses Begriffs verteidigen, dadurch dass sie ein Wesen denkt, das an der intelligiblen wie an der phänomenalen Welt teil hat und in der ersteren die Macht besitzt, Wirkungen in der letzteren zu stande zu bringen. Dieser Gedanke aber kann nicht theoretisch realisiert oder in Erkenntnis verwandelt werden. »Diesen leeren Platz füllt nun reine praktische Vernunft, durch ein bestimmtes Gesetz der Kausalität in einer intelligibelen Welt, (durch Freiheit,) nämlich das moralische Gesetz, aus.» Danach wird betont, dass hiermit keine Vermehrung der theoretischen Erkenntnis der Freiheit gewonnen werde, obwohl der vorher problematische Begriff sichere Realität erhält. Von dem Verhältnis zu der theoretischen Erkenntnis soll noch weiter unten gesprochen werden. Hier führen wir nur an, was im Zusammenhang

damit betont wird, dass der Freiheitsbegriff unter allen Umständen durch das moralische Gesetz Bedeutung »zum praktischen Gebrauche» bekommt. »Die Bedeutung, die ihm die Vernunft durchs moralische Gesetz verschafft, ist lediglich praktisch, da nämlich die Idee des Gesetzes einer Kausalität (des Willens) selbst Kausalität hat, oder ihr Bestimmungsgrund ist[1].» Die denkende Vernunft stellt selbst, ohne dass sie aus sich herauszugehn braucht, die Freiheit dar, indem sie durch den Begriff des Gesetzes Bestimmungsgrund für die Kausalität eines Begehrungsvermögens ist[2].

An den eben aus der Kr. d. pr. V. angeführten Stellen wird die Freiheit und damit die intelligible Welt als immanent der Vernunft gegeben betrachtet, indem diese als praktische durch die Freiheitsidee mit der darin eingeschlossenen Idee des Gesetzes freier Thätigkeit eine *wirkliche* positiv freie Thätigkeit darstellt. Dass diese wirkliche Thätigkeit die ist, in der die Vernunft das moralische Interesse konstituiert, geht ja ausser aus der Darstellung im ersten Teil dieser Schrift aus den eben angeführten Parallelstellen der Grundl. hervor. Wie wir wissen, hat aber hiermit der Begriff des Sittengesetzes objektive Giltigkeit, und damit ist auch die Vernunft als Kausalität besitzend gegeben in der Bedeutung eines *Vermögens*, durch das Prinzip der Autonomie als Gesetz mögliche Handlungen zu konstituieren. Auch sofern es Freiheit in dieser Bedeutung besitzt, wird in der Kr. d. pr. V. das intelligible Dasein als immanent in und mit der Giltigkeit des Sittengesetzes dargestellt.

Wir finden eine deutliche Darstellung hiervon unmittelbar nach der Behandlung der Denkbarkeit der Freiheit in der »Kritischen Beleuchtung»[3]. Zuerst wird darauf hingewiesen, dass keine Wirklichkeit ohne Kategorien gedacht werden kann. Von den beiden Arten von Kategorien aber, den mathematischen und den dynamischen, können bloss die letzteren

---

[1] S. 59—61.

[2] Eine Parallelstelle hierzu finden wir in der Met. d. S., R. IX, S. 21 f. Es heisst dort, dass der Freiheitsbegriff, der in der theoretischen Philosophie bloss negative Bedeutung hat, "im praktischen Gebrauche derselben aber seine Realität durch praktische Grundsätze beweiset, die als Gesetze einer Kausalität der reinen Vernunft, unabhängig von allen empirischen Bedingungen . . ., die Willkür bestimmen und einen reinen Willen in uns beweisen, in welchem die sittlichen Begriffe und Gesetze ihren Ursprung haben."

[3] S. 125 ff.

zum Denken der unsinnlichen Welt als unbedingten Grundes des Phänomens angewendet werden. Da die ersteren bloss Regeln für die Synthese des mannichfaltigen Gleichartigen ausdrücken, kann durch sie das Denken nicht über das sinnlich Gegebene zu der unsinnlichen Welt als ihrem unbedingten Grunde hinausgehn. Dagegen kann durch die dynamischen Kategorien als Regeln für die Synthese des mannichfaltigen Ungleichartigen etwas Unbedingtes als Grund des sinnlich Gegebenen wenigstens *gedacht* werden, sowohl in Ansehung der Kausalität — nach Relationskategorien — als auch in Ansehung des zufälligen Daseins überhaupt — nach Modalitätskategorien. Ersteres giebt den Freiheitsbegriff, letzteres den Begriff von einem unbedingt notwendigen Wesen. Von diesen beiden je für sich notwendigen Begriffen aber ist es nur der Freiheitsbegriff, der realisiert werden kann. Dieses wird auf folgende Weise gezeigt. Es muss für seine Realisierung »gleichsam durch ein Faktum« gezeigt werden können, dass gewisse Handlungen, *wirkliche* oder bloss geforderte, also *mögliche,* eine intelligible Kausalität voraussetzen. Werden wirkliche Handlungen als »Begebenheiten in der Sinnenwelt« betrachtet, kann nichts Derartiges nachgewiesen werden, weil die Freiheitskausalität in dem Intelligiblen *ausserhalb* der Sinnenwelt gesucht werden muss. Nun giebt es aber einen unbestreitbaren objektiv giltigen praktischen Grundsatz (das Sittengesetz), »in welchem die Vernunft sich nicht weiter auf etwas *Anderes* als Bestimmungsgrund in Ansehung der Kausalität beruft, sondern den sie durch jenen Grundsatz schon selbst enthält, und wo sie also als *reine Vernunft* selbst praktisch ist«. D. h. die reine Vernunft konstituiert als praktisch gewisse Handlungen als objektiv notwendig und damit möglich ohne einen anderen Bestimmungsgrund als das Gesetz selbst. Damit ist »die Freiheit, mit dieser aber ein Wesen (ich selbst), welches zur Sinnenwelt gehört, doch zugleich als zur intelligiblen gehörig nicht bloss unbestimmt und problematisch *gedacht* . . ., sondern sogar *in Ansehung des Gesetzes* ihrer Kausalität *bestimmt* und assertorisch *erkannt,* und so uns die Wirklichkeit der intelligibelen Welt, und zwar in praktischer Rücksicht *bestimmt,* gegeben worden, und diese Bestimmung, die in theoretischer Absicht *transszendent* (überschwenglich) sein würde, ist in praktischer *immanent*». Hier ist wohl der Sinn der, dass die immanente Vernunft in

dem Faktum des Sittengesetzes praktisch bestimmte Handlungen als objektiv notwendig und damit möglich ohne einen anderen Bestimmungsgrund als das Gesetz selbst feststellt. Damit stellt sie sich selbst *in concreto* als ein Vermögen intelligibler Kausalität besitzend dar und bestimmt dabei das Prinzip, nach welchem diese Kausalität geschehen muss. Auf diese Weise hat mein intelligibles Dasein als freies Vermögen bestimmte immanente praktische Realität. Aber, fährt Kant fort, eine solche Realisierung könnte nicht hinsichtlich der Idee eines unbedingt notwendigen Wesens in Frage kommen. Denn sollte ein solches Wesen gegeben sein, könnte es bloss nach der ersten dynamischen Idee gegeben sein, also bloss, sofern es eine unbedingte Kausalität auf die Sinnenwelt ausübt. Die Verknüpfung aber zwischen der Sinnenwelt und einem intelligiblen Wesen, das *ausser* uns selbst verlegt werden muss, kann nicht eingesehen werden. »Der einzige Begriff der Freiheit verstattet es, dass wir nicht ausser uns hinausgehen dürfen, um das Unbedingte und Intelligibele zu dem Bedingten und Sinnlichen zu finden.» Denn die immanente Vernunft weiss sich, indem sie durch das Sittengesetz objektiv den Willen bestimmt, als im Besitze der Macht, nach einem bestimmten Prinzip Wirkungen in der Sinnenwelt zustande zu bringen, und findet damit in sich ein Vermögen zu *bestimmter* intelligibler Kausalität. Das Gewicht liegt hier darauf, dass die reine praktische Vernunft in *sich* die Freiheit findet, ohne dass also das Denken zur Bestimmung eines davon verschiedenen Gegenstandes aus sich herauszugehen braucht, zu welcher Bestimmung Anschauung erfordert würde[1].

Schliesslich besitzen wir in der Kr. d. pr. V. auch eine Stelle, wo von der intelligiblen Kausalität gesagt wird, dass sie als positiv freie Thätigkeit in der *sittlichen Handlung* oder in der *moralischen Gesinnung* gegeben ist. Es heisst dort, dass der Begriff der empirisch unbedingten Kausalität theoretisch zwar leer, jedoch nicht widersprechend ist. Ich habe zwar keine Anschauung, »die ihm seine objektive theoretische Realität bestimmte, aber er hat nichtsdestoweniger wirkliche Anwendung, die sich in concreto in Gesinnungen oder Maxi-

[1] Eine Parallelstelle in der Kr. d. Urt., S. 378, wo gesagt wird, dass der Freiheitsbegriff “seine Realität durch die Kausalität der Vernunft, in Ansehung gewisser durch sie möglichen Wirkungen in der Sinnenwelt, die sie im moralischen Gesetze unwiderleglich postuliert, hinreichend darthut“.

men darstellen lässt»[1]. D. h. indem reine Vernunft in mir als Prinzip moralische Maximen konstituiert, stellt sie selbst für sich in concreto die Freiheit dar[2].

56. Wir haben nun gezeigt, dass die Freiheit, auf deren Begriff das Sittengesetz zurückzuführen ist, um gedacht werden zu können, auf das Noumenon in positiver Bedeutung bezogen werden muss, sofern es nach dem Prinzip der Autonomie als Gesetz Kausalität besitzt. Wir haben auch gezeigt, dass dieser Begriff nicht Realität auf die Weise hat, dass der Denkgegenstand an und für sich oder als Ding an sich betrachtet in der Anschauung gegeben ist und damit als Gesetz den Willen bestimmt. Er hat bloss *praktische* Realität, d. h. die reine Vernunft realisiert den Begriff, indem sie durch denselben eine natürliche Kausalität bei dem Begehrungsvermögen konstituiert und damit selbst freier Wille *ist* und *sich als solchen auffasst.* Damit ist die intelligible Kausalität bestimmt für die Vernunft in einem Erfahrungsgegenstand gegeben, im Verhältnis zu welchem die Vernunft sich als selbständige Ursache findet.

Es dürfte hier zum vollen Verständnis angezeigt sein, *unter Vergleich mit der theoretischen Erkenntnis einen zusammenfassenden Rückblick auf das von der praktischen Erkenntnis vorher Gesagte zu thun.* Die theoretische Erkenntnis hat zur Basis die reine Apperzeption, die durch die Affizierung ihrer selbst als passiven Subjekts, oder als Sinnlichkeit, ihre Bestimmungen, die Anschauungen, konstituiert. Diese haben zwar objektive Bedeutung als Bestimmungen des objektiven Selbstbewusstseins, aber da sie auf Selbstaffektion beruhen, stellen sie nicht das reine Selbstbewusstsein an und für sich, sondern bloss in ihrem Verhältnis zu den subjektiven Formen der Rezeptivität, Raum und Zeit, dar. Mit Rücksicht hierauf müssen die Anschauungen als etwas dem Denken als solchem *Gegebene* zu betrachten sein. Die Objektivität der Anschauungen muss insofern auf das Ding an sich als nicht-sinnlich bezogen werden, so dass sie als dieses in seiner Relation zu den Formen der Sinnlichkeit darstellend

---

[1] S. 68.

[2] In Übereinstimmung hiermit heisst es in der Kr. d. Urt., S. 370, dass die Freiheit als Faktum, trotzdem sie eine reine Vernunftsidee ist, sich nach den praktischen Gesetzen der reinen Vernunft "in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung" darstellen lässt; vgl. S. 376, R. I, S. 653, und Lose Bl. I, S. 141.

gedacht werden. Die sinnlichen Objekte sind insofern als Phänomene des Dinges an sich zu betrachten. Indessen haben die Anschauungen nicht allein objektive Bedeutung, sondern sind auch selbst Objekte der Erkenntnis. *Dieses* ist bloss durch ihre Eigenschaft möglich, Bestimmungen der *Apperzeption* zu sein. Die Erkenntnis besteht nämlich in dem Beziehen der Anschauungen auf die Einheit des Objektes, was möglich ist nur durch Einsicht in ihre notwendige Bestimmtheit als Momente der von der Einheit des Bewusstseins geforderten Synthese aller möglicher Anschauungen oder als Momente einer möglichen zusammenhängenden Erfahrung. Wir haben hier also ein eigentümliches Wechselverhältnis zwischen der Apperzeption und dem Dinge an sich. In Bezug auf die Möglichkeit einer Realisierung des Begriffs des Dinges an sich ist zu beachten, dass die empirische Anschauung erst dem Begriffe des Dinges überhaupt als Substrat Realität giebt, welches Substrat jedoch von der Anschauung wegen ihres subjektiven Charakters unterschieden und daher als nichtsinnliche Ursache gesetzt werden muss. Jedoch ist das Ding an sich bloss in seiner Relation zu den Formen der Sinnlichkeit gegeben und kann daher nicht als (für sich selbst bestimmter) Gegenstand intellektueller Anschauung gesetzt werden. Dieses Verhältnis steht in Zusammenhang mit der Stellung der reinen Apperzeption bei der theoretischen Erkenntnis. Sie kann dort zwar als für sich bestimmend und bestimmt bezeichnet werden, dieses aber gilt nur logisch, d. h. nur sofern sie als identisch mit dem reinen Denken gesetzt wird, in dem sie gedacht wird. Dagegen kann man nicht sagen, dass sie an und für sich in den sinnlichen Objekten *objektiv* als das für sich selbst Bestimmende und Bestimmte gegeben wäre. Weil die Anschauung *sinnlich* ist, ist das Objekt als etwas für das Erkenntnisvermögen Äusseres und Fremdes gegeben. Nun ist indessen das Selbstbewusstsein in dem *reinen Denken* »das Wesen selbst», obwohl nichts zu seiner Bestimmung als Objekt gegeben ist. D. h. ich bin darin gegeben, aber bloss in abstracto als intelligibler (für sich selbst bestimmter) Gegenstand. Ich weiss damit, dass ich ein solcher Gegenstand bin. Ich kann aber nicht, vom Gesichtspunkt der theoretischen Erkenntnis aus, es als Ursache der Phänomene durch seine innere Bestimmtheit und damit als in diesen erscheinend ansehen, weil es, um als solche gesetzt werden zu können, auch als solche gegeben sein muss. Wir haben aber keine intel-

lektuelle Anschauung. Auch kann dessen subjektives Korrelat, die reine Apperzeption, keinen Ersatz hierfür bieten, denn sie ist nicht in der theoretischen Erkenntnis objektiv für sich selbst gegeben. Also kann das sinnliche Objekt in der theoretischen Erkenntnis nicht so betrachtet werden, als stelle es mich selbst als für sich selbst bestimmten Gegenstand dar. Anders steht die Sache in der praktischen Erkenntnis. Dort ist die reine Vernunft *objektiv* für sich selbst gegeben, nämlich als reiner Wille, indem sie durch die Idee von dem unbedingten Werte der Autonomie für den Willen als Willen oder durch die Freiheitsidee, die die Idee intelligibler Kausalität nach dem Prinzip der Autonomie als Gesetz ist, eine natürliche Kausalität bei dem Begehrungsvermögen konstituiert. Ich sage *objektiv* gegeben, weil der reine Wille zwar auf die reine Vernunft zurückzuführen ist, aber nicht an und für sich bloss als *Erkenntnisvermögen* betrachtet, sondern bloss soweit die reine Vernunft selbst Kausalität hat, d. h. praktisch ist. Der reine Wille ist also stets als etwas unabhängig von der *blossen Reflexion* über ihn Bestehendes zu betrachten. Andererseits aber ist zu beachten, dass der reine Wille hier bloss gegeben ist in einer Schätzung des Prinzips der Autonomie als jedem anderen Bestimmungsgrund des gegebenen Willens übergeordnet, welche Schätzung selbst praktische Realität hat und insofern den Willen von allen sinnlichen Bestimmungsgründen rein hält. Also ist hier die Vernunft zwar als Objekt für sich selbst gegeben: das aber bloss, indem die auffassende Vernunft selbst sich die objektive Beschaffenheit giebt. Wir haben ein Selbstbewusstsein der reinen praktischen Vernunft. Daher kann man sagen, dass hier eine reine Apperzeption vorliegt, in welcher jedoch die Vernunft objektiv für sich selbst als für sich bestimmend und bestimmt gegeben ist. Indessen ist nun, wie gesagt, die reine Vernunft hier objektiv für sich selbst bloss als Prinzip einer natürlichen Kausalität des Begehrungsvermögens gegeben. Also bezieht sich auch die praktische Erkenntnis auf in der Erfahrung gegebene Objekte. In diesen aber ist hier die reine Vernunft als für sich selbst bestimmend und bestimmt *gegeben*. Sie *scheint* als deren Grund *hindurch*. Damit ist auch in der betreffenden natürlichen Kausalität das objektive Korrelat der reinen Apperzeption — ich selbst als intelligibler Gegenstand — praktisch als selbständige Kausalität in der Sinnenwelt besitzend gegeben. Man

beachte wohl: nicht ist damit gesagt, dass die intelligible Welt *als* Objekt an sich in der Sinnenwelt hervorträte, gesagt ist vielmehr nur, dass die *subjektive Seite* desselben, die reine Apperzeption, darin objektiv gegeben ist.

57. Das zuletzt Gesagte führt uns zu einer Untersuchung von grösster Bedeutung. Sie betrifft *die bei der Untersuchung der theoretischen Erkenntnis verneinte, hinsichtlich der praktischen aber angenommene Möglichkeit, die Kategorien zur Bestimmung des Noumenon anzuwenden.* Wir wenden ja in dieser letzteren Erkenntnis offenbar den Kausalitätsbegriff zur Bestimmung des Noumenon an. Stellen wir indessen fest, in welcher Bedeutung Kant in der Erkenntniskritik die fragliche Möglichkeit mit Bezug auf das Noumenon ausschliesst. Es ist zu beachten, dass Kant dem Begriff theoretische Erkenntnis die Bedeutung beilegt, dass der Verstand durch die Kategorien das Objekt als etwas von der Vorstellung Verschiedenes bestimmt. *Dieses* ist möglich *bloss* mit Bezug auf das *Phänomenon*, nicht bezüglich des *Dinges an sich.* Das letztere kann an und für sich nicht bestimmt werden, aus Mangel an intellektueller Anschauung. Man beachte hier, dass Kant stets unter Anschauung eine Vorstellung versteht, in welcher etwas Objektives, an sich Bestehendes, *gegeben* ist, sei es bloss durch Eindrücke, und dann stets in Relation zu den Formen der Sinnlichkeit als in der *sinnlichen* Anschauung, oder ohne Eindrücke rein intellektuell, also so wie es an sich ist, als in der *intellektuellen* Anschauung gegeben. Der letztere Begriff ist bei Kant offenbar auf die Weise konzipiert worden, dass er von dem unbestimmten Ding an sich als in der sinnlichen Anschauung gegeben ausging und *dieses* als auch möglicherweise für sich in einer intellektuellen Anschauung gegeben dachte. Dann hat er diese Möglichkeit in abstracto in Bezug auf mich selbst, sofern ich in dem reinen Denken mir selbst Gegenstand bin, realisiert gefunden. »Der Mensch erkennt sich selbst auch durch blosse Apperzeption, . . . und ist sich selbst . . . ein bloss intelligibeler Gegenstand«[1]. Es ist nun auch bezeichnend genug, dass Kant niemals den Ausdruck (wie später *Fichte*) von der reinen Apperzeption selbst, sei es theoretisch oder praktisch betrachtet, anwendet, ungeachtet sie ein unmittelbares Selbst-

---

[1] Kr. d. r. V., S. 437—438. Siehe oben die Darstellung des Noumenon auf S. 141.

bewusstsein enthält: eben weil ich als Ding an sich, wenn auch dessen Begriff als solcher durch dieses Selbstbewusstsein realisiert wird, nicht *in* demselben gegeben bin. Hier ist das Objekt *identisch* mit dem Subjekt. — Ist nun aber dieses richtig, und es dürfte unanfechtbar sein, so ist es auch ganz klar, dass, wenn Kant hinsichtlich der theoretischen Erkenntnis die Anwendung der Kategorien von dem Ding an sich wegen des Mangels an intellektueller Anschauung ausschliesst, er dieses hierbei eben *als* Ding an sich betrachtet. Dann aber ist es auch klar, dass insoweit nicht der geringste Widerspruch darin liegt, dass der reine Wille, der in dem Pflichtbewusstsein immanent gegeben ist, als durch die Kategorie Kausalität, nämlich als freie Kausalität durch das Sittengesetz, bestimmt betrachtet wird. Denn *dieser* Wille ist vollkommen immanent, ist die denkende Vernunft selbst als für sich objektiv gegeben.

Hier scheint indessen die Schwierigkeit sich auf ein anderes Gebiet zu verschieben. Es scheint sich hier um eine Anwendung der Kausalitätskategorie auf das reine Denken selbst zu handeln. Es wird ja aber die Anwendung aller Kategorien von der reinen Apperzeption ausgeschlossen, weil die Kategorien selbst bloss durch diese gedacht werden können[1]. Dieses indessen gilt bloss von der reinen Apperzeption, *als* Erkenntnisprinzip betrachtet, oder von ihr als dem ersten *logischen* Prinzip. Hier aber handelt es sich um sie als *Objekt* der Erkenntnis, zwar nicht als Objekt der Erkenntnis in *theoretischer* Bedeutung als durch ein Hinausgehen des Verstandes *über* sich selbst zur Sache als etwas davon Verschiedenem bestimmt, was unmöglich ist, da sie notwendig subjektiver, obwohl zugleich objektiver Natur ist. Vielmehr handelt es sich um sie als ein Objekt *praktischer* Erkenntnis, das für sich selbst bestimmt wird, bloss indem es unmittelbar auf die denkende Vernunft selbst bezogen wird, wobei der Unterschied zwischen dem Subjekt und dem Objekt oder das *Gegebensein* des Objekts nur bedeutet, dass die Vernunft einerseits *nur* als denkend, andererseits als in ihrem Denken auch Realität habend betrachtet wird. Hinter dieser Erkenntnis liegt die reine Apperzeption als erstes logisches Prinzip.

58. Wir haben nun indessen bloss die eine Seite des oben dargestellten Problems behandelt. Wir haben gefun-

[1] Siehe oben S. 94—95.

den, dass die Anwendung der Kausalitätskategorie auf das Noumenon, soweit dieses hinsichtlich seiner subjektiven Seite oder als mit der reinen Vernunft selbst identisch betrachtet wird, mit keinen von Kant angenommenen Grundsätzen der Erkenntniskritik in Streit kommt. Der schwierigere Teil desselben Problems bleibt nun noch zu lösen übrig. Wenn die Freiheit, um gedacht werden zu können, notwendig auf das Noumenon als Ding an sich bezogen werden muss, scheint die angenommene Realität des Begriffs durch das Sittengesetz mit sich zu führen, dass *auch das Ding an sich eben als solches durch den Begriff Kausalität nach dem Sittengesetz als Prinzip bestimmt werden muss.* Dieses macht eine gründliche Untersuchung der Stellen in der Kr. d. pr. V. notwendig, an denen Kant sich über diese Frage äussert, was er hier ja mit grosser Bestimmtheit thut.

Wir betrachten zunächst die Stelle auf S. 59—60, die bereits in anderem Zusammenhange behandelt worden ist. Es heisst hier, dass der leere Platz, den die spekulative Vernunft hinsichtlich des Freiheitsbegriffes offen liess, durch die praktische Vernunft — das moralische Gesetz — ausgefüllt würde. »Hierdurch wächst nun zwar der spekulativen Vernunft in Ansehung ihrer Einsicht nichts zu, aber doch in Ansehung der *Sicherung* ihres problematischen Begriffs der Freiheit, welchem hier *objektive* und obgleich nur praktische, dennoch unbezweifelte *Realität* verschafft wird». Die *spekulative* Vernunft erhält Sicherung rücksichtlich der objektiven Bedeutung ihres Freiheitsbegriffes. Die reine *praktische* Vernunft giebt nämlich dem Freiheitsbegriff objektive, obwohl nur praktische Realität. Da aber diese Realität ausserhalb des theoretischen Gebietes fällt, von praktischer Bedeutung ist, erlangt die spekulative Vernunft damit keine vermehrte Einsicht, d. h. kann diese Realität nicht zu *theoretischer* Erkenntnis anwenden. Man beachte nun die Bedeutung der praktischen Realität des Freiheitsbegriffes zum Unterschiede von der theoretischen Realität. *Praktisch* hat er Realität, sofern der Begriff selbst durch Verbindung mit dem Begriff des moralischen Gesetzes als Bestimmungsgrundes des Willens die Freiheit darstellt. Diese positiv durch das Gesetz bestimmte Freiheit ist zwar dem Noumenon zuzuschreiben, aber bloss soweit es als *Bestimmungsgrund* in der reinen Vernunft, die es als frei denkt, immanent ist. Dagegen kann sie keine Anwendung auf das

Noumenon, theoretisch und objektiv betrachtet, haben. Dass dieses gemeint ist, wird durch das Darauffolgende bestätigt. »Selbst den Begriff der Kausalität, dessen Anwendung, mithin auch Bedeutung eigentlich nur in Beziehung auf Erscheinungen, um sie zu Erfahrungen zu verknüpfen, stattfindet, . . . erweitert sie nicht so, dass sie seinen Gebrauch über gedachte Grenzen ausdehne. Denn wenn sie darauf ausginge, so müsste sie zeigen wollen, wie das logische Verhältnis des Grundes und der Folge bei einer anderen Art von Anschauung, als die sinnliche ist, synthetisch gebraucht werden könne, d. i. wie *causa noumenon* möglich sei . . .» Hiermit ist ja deutlich gesagt, dass bei der praktischen Erkenntnis nicht beabsichtigt wird, durch den Kausalitätsbegriff das Noumenon, theoretisch und objektiv als Gegenstand intellektueller Anschauung betrachtet, zu *bestimmen. Das Gesetz, wodurch der Freiheitsbegriff Realität hat, hat also keine Anwendung* zur Bestimmung des Noumenon, theoretisch betrachtet, so dass dadurch dem Begriff der freien Kausalität objektive Bedeutung in dieser Hinsicht gegeben werden könnte. Hierzu sei eine Parallelstelle weiter unten in der Kritik angeführt: »Wie aber auch nur die Freiheit möglich sei, und wie man sich diese Art von Kausalität *theoretisch* und *positiv* vorzustellen habe, wird dadurch (durch das moralische Gesetz) nicht eingesehen»[1]. Man beachte, dass sonst das moralische Gesetz eben die positive Seite der Freiheit angeben soll. Das beabsichtigt auch nicht, heisst es weiter, die praktische Vernunft, »indem sie nur den *Bestimmungsgrund* der Kausalität des Menschen, als Sinnenwesens, welche gegeben ist *in der reinen Vernunft,* (die darum praktisch heisst), setzt, und also den Begriff der Ursache selbst, von dessen Anwendung auf Objekte zum Behuf theoretischer Erkenntnisse sie hier gänzlich abstrahieren kann, . . . nicht um Gegenstände zu erkennen, sondern die Kausalität in Ansehung derselben überhaupt zu bestimmen, also in keiner andern, als praktischen Absicht braucht, und daher den Bestimmungsgrund des Willens in die intelligibele Ordnung der Dinge verlegen kann, indem sie zugleich gerne gesteht, das, was der Begriff der Ursache zur Erkenntnis dieser Dinge für eine Bestimmung haben möge, gar nicht zu verstehen». Also: die Beziehung der durch das Gesetz bestimmten freien Kausalität auf das Noumenon hat

[1] S. 160. Kursiv. von mir. Dasselbe R. IX, S. 28.

bloss die Bedeutung, dass damit der (objektive) Bestimmungsgrund für den in der Sinnenwelt gegebenen menschlichen Willen — natürlich eo ipso für den Willen *jedes* vernünftigen Wesens, obwohl das Gesetz konkrete Anwendung nur auf den wirklich gegebenen Willen erhält — in die reine Vernunft verlegt wird. Dieses ist zusammenzustellen mit den vorher gegebenen logischen Untersuchungen über die Denkbarkeit der Freiheit und damit des unbedingten Bestimmungsgrundes. Diese Denkbarkeit setzt ja die Beziehung der Freiheit auf das Noumenon voraus. Also beabsichtigt man, wenn man das Noumenon durch den Begriff des Sittengesetzes und der damit verbundenen Freiheit bestimmt, nicht, »Gegenstände zu erkennen» (theoretisch verstanden), sondern einen unbedingten Bestimmungsgrund für das Handeln abzugeben. Zwar weiss ich, dass das Denken des Noumenon als Kausalität besitzend keinen Widerspruch enthält, aber ich kann diesem Begriff keine reale Bedeutung hinsichtlich des Noumenon, objektiv betrachtet, geben. »Aber den Begriff, den sie von ihrer eigenen Kausalität als Noumenon macht, braucht sie nicht theoretisch zum Behuf der Erkenntnis ihrer übersinnlichen Existenz zu bestimmen, und also ihm sofern Bedeutung geben zu können. Denn Bedeutung bekommt er ohnedem, obgleich nur zum praktischen Gebrauche, nämlich durchs moralische Gesetz . . . Die Bedeutung, die ihm die Vernunft durchs moralische Gesetz verschafft, ist lediglich praktisch, da nämlich die Idee des Gesetzes einer Kausalität (des Willens) selbst Kausalität hat, oder ihr Bestimmungsgrund ist.»

Wir wenden uns nun dem Abschnitt in der Kr. d. pr. V. zu, der die Überschrift trägt: »*Von dem Befugnisse der reinen Vernunft, im praktischen Gebrauche, zu einer Erweiterung, die ihr im spekulativen für sich nicht möglich ist*»[1]. Das Problem wird folgendermassen bestimmt: In dem moralischen Prinzip erheben wir den Menschen über alle sinnlichen Bedingungen und fassen ihn als Mitglied einer intelligiblen Welt, die wir durch den Begriff Kausalität nach einem bestimmten Gesetz *bestimmen*, womit wir unsere Erkenntnis über die Erfahrung hinaus erweitert zu haben scheinen, was nach der reinen spekulativen Vernunft nicht möglich sein soll. Kant führt nun bei der Lösung dieser Schwierigkeit an, dass er gegenüber Hume gezeigt habe, dass die Kategorien,

[1] S. 61 ff.

besonders die Kausalitätskategorie, ihren Sitz in dem *reinen Verstande* haben, also unabhängig von allen sinnlichen Bestimmungen sind. Daher können sie auf Objekte überhaupt bezogen werden, sie mögen nun sinnlich oder unsinnlich sein, obwohl die Bedingungen für diese Anwendung nur auf dem sinnlichen Gebiet vorhanden sind. »Wenn etwas noch fehlt, so ist es die Bedingung der *Anwendung* dieser Kategorien, und namentlich der der Kausalität, auf Gegenstände, nämlich die Anschauung, welche, wo sie nicht gegeben ist, die Anwendung zum *Behuf der theoretischen Erkenntnis* des Gegenstandes, als Noumenon, unmöglich macht, die also, wenn es jemand darauf wagt . . ., gänzlich verwehrt wird, indessen, dass doch immer die objektive Realität des Begriffs bleibt, auch von Noumenen gebraucht werden kann, aber ohne diesen Begriff theoretisch im mindesten bestimmen, und dadurch ein Erkenntnis bewirken zu können»[1]. Aus den angeführten Worten und dem, was unmittelbar darauf zur Erklärung gesagt wird: »Denn, dass dieser Begriff auch in Beziehung auf ein Objekt nichts Unmögliches enthalte u. s. w.», geht hervor, dass der Ausdruck: »Die objektive Realität des Begriffs bleibt, kann auch von Noumenen gebraucht werden» nicht so gedeutet werden darf, als behaupte damit Kant die Rechtmässigkeit der Anwendung der Kategorien auf das Noumenon zur Gewinnung *irgend welcher Art von theoretischer Erkenntnis*[2]. Es handelt sich nur darum, dass es nicht etwas Unmögliches ist, die Kategorien auf das Noumenon anzuwenden, sofern nur etwas vorhanden ist, das dieser Anwendung eine Bedeutung giebt. Nun kann keine Anschauung als das Vermittelnde in Frage kommen, daher ist *jede* theoretische Erkenntnis des Noumenon durch Kategorien ausgeschlossen. Die bestimmte Verneinung der Tauglichkeit der Kategorien zu theoretischer Erkenntnis des Noumenon, im Verein mit der Behauptung ihrer Denkbarkeit im Verhältnis zu demselben, ist ja eine sowohl in der Kr. d. r. V. wie in der Kr. d. pr. V. beständig wiederkehrende Lehre[3]. Ganz

---

[1] S. 65—66.

[2] *Riehl* gelangt dadurch, dass er in dem Zitat dieser Stelle für das Verständnis höchst bedeutungsvolle Teile weglässt, zu der Deutung, dass die Kategorien eine unbestimmte (theoretische) Erkenntnis des Noumenon geben könnten (siehe oben S. 158 (1)).

[3] Siehe oben S. 160.

dieselbe Bedeutung muss einer Parallelstelle auf der nächsten Seite beigelegt werden, wo es heisst, dass die Kausalitätskategorie ihrer objektiven Realität nach nicht auf die Phänomene beschränkt sei, »es sei denn, wo ein theoretischer bestimmter Gebrauch davon gemacht werden wollte», »und auf Dinge als reine Verstandeswesen allerdings angewandt werden könne». Es gilt zu zeigen, dass, wenn bloss die Bedingung der Anwendung vorliegt, die Kausalitätskategorie angewandt werden kann. Der Grund, der angeführt wird, ist derselbe, wie im ersteren Falle. »Weil aber dieser Anwendung keine Anschauung, als die jederzeit nur sinnlich sein kann, untergelegt werden kann, so ist causa noumenon in Ansehung des theoretischen Gebrauchs der Vernunft, obgleich ein möglicher, denkbarer, dennoch leerer Begriff». Ist aber diese Deutung richtig, und darüber kann kaum ein Zweifel bestehen, so geben uns auch die angeführten Stellen, wenn sie mit anderem, was im Zusammenhang damit gesagt wird, zusammengestellt werden, eine Bestimmung dessen, was nach Kant in einer *theoretischen Erkenntnis des Noumenon durch Kategorien* liegt. Es wird gesagt, dass, wenn auch der Kausalitätsbegriff zur Bestimmung des Noumenon (auf dem praktischen Gebiete) angewendet werden kann, doch dadurch nicht das Noumenon *theoretisch bestimmt werden* kann. Er kann nicht »zur Vorstellung eines bestimmten Gegenstandes, zum Behuf einer theoretischen Erkenntnis» dienen. D. h. man kann nicht über den stets möglichen *Gedanken* der Kausalität des Noumenon hinaus zu der gedachten *Sache* selbst kommen und somit das Noumenon an und für sich durch diesen Begriff bestimmen. Dieses aber wäre für eine theoretische Erkenntnis des Noumenon notwendig. Dass nun dieses, das schon an und für sich nach Kants erkenntnistheoretischen Prinzipien fest steht, *hier* so umständlich erörtert wird, geschieht offenbar deshalb, um ausdrücklich zu betonen, dass bei der *praktischen* Erkenntnis durch die Kausalitätskategorie nicht *im mindesten* gesagt werden kann, es liege irgend welche *theoretische* Erkenntnis des Noumenon durch die Kausalitätskategorie vor, weil dieses nicht als solches oder objektiv betrachtet, durch diesen Begriff bestimmt wird. Es heisst nun auch darauf: »Nun verlange ich aber auch dadurch» (durch den Begriff causa noumenon) »nicht die Beschaffenheit eines Wesens, *sofern* es einen *reinen* Willen hat,

theoretisch zu *kennen*; es ist mir genug, es dadurch nur als ein solches zu bezeichnen, mithin nur den Begriff der Kausalität mit dem der Freiheit (und was davon unzertrennlich ist, mit dem moralischen Gesetze, als Bestimmungsgrunde derselben) zu verbinden . . .». Und dieses steht mir frei, indem ich davon nur einen praktischen Gebrauch mache »in Beziehung auf das moralische Gesetz, das seine Realität bestimmt»[1]. Das ist wohl, mit den vorher angeführten Äusserungen zusammengestellt, deutlich genug. Wenn die reine Vernunft dem Noumenon einen reinen Willen zuschreibt, so ist dieses nur eine »Bezeichnung» desselben, oder nur ein reiner Gedanke, der wohl keinen Widerspruch enthält, aber auch nicht dazu dient, irgend welche *Erkenntnis* des Noumenon an und für sich zu geben. Seine Bedeutung hat dieser Gedanke in allen Fällen darin, dass die Vernunft durch ihn ein *Gesetz* für ihre Kausalität feststellt, welches Gesetz wirklich auf die Weise gegeben ist, dass die *Idee* desselben durch sich selbst Prinzip einer Kausalität des Begehrungsvermögens ist, womit die reine Vernunft, die den Gedanken denkt, selbst sich als einen reinen Willen darstellt.

Zur Beleuchtung der hier zuletzt behandelten Stelle seien einige Worte aus einer Anmerkung in der 2:ten Auflage der Kr. d. r. V. (1787) angeführt, die unzweifelhaft auf die im darauffolgenden Jahr herausgegebene Kr. d. pr. V. hinweisen. Es wird zuerst unterschieden zwischen dem »Denken» und dem »*Erkennen* dessen, was wir uns denken, dem Bestimmen des Objekts», welches letztere Anschauung erfordern soll. Indessen kann, »beim Mangel der letzteren, der Gedanke vom Objekte übrigens noch immer seine wahren und nützlichen Folgen auf den *Vernunftgebrauch* des Subjekts haben, der sich aber, weil er nicht immer auf die Bestimmung des *Objekts*[2], mithin aufs Erkenntnis, sondern auch auf die des *Subjekts*[2] und dessen Wollen gerichtet ist, hier noch nicht vortragen lässt»[3]. Man beachte hier die Gegenüberstellung von Bestimmung des Objekts und Bestimmung des Subjekts, womit die Gegenüberstellung von *theoretischer* und *praktischer* Erkenntnis angedeutet ist[4].

---

[1] S. 68.

[2] Kursiv. von mir.

[3] S. 681.

[4] Siehe ausserdem R. I, S. 529 und Lose Bl. I, S. 217.

59. Obwohl nun aber so der praktische Freiheitsbegriff — das Sittengesetz — nicht zur *Bestimmung* des intelligiblen Gegenstandes an sich angewandt werden kann, obwohl es also durch diesen Begriff unmöglich ist, dem Freiheitsbegriff objektive theoretische Realität zu geben, und daher Kant daran festhalten kann, dass hier keine theoretische Erkenntnis durch Kategorien vorliege, so erlangt doch die spekulative Vernunft mit ihrem negativen Begriff der Freiheit etwas durch die praktische Realität des Begriffs. Sie erlangt, wie bereits angeführt, »*Sicherung ihres problematischen Begriffs der Freiheit*»[1]. Kant giebt in der Kr. d. pr. V. in Zusammenhang mit der Theorie der praktischen Postulate im allgemeinen, zu welchen er hier auch die Freiheit rechnet, eine Darstellung davon, wie dieses aufzufassen ist. Es heisst bei ihm: »Diese Erweiterung der theoretischen Vernunft ist aber keine Erweiterung der Spekulation, d. i. um in *theoretischer Absicht* nunmehr einen positiven Gebrauch davon zu machen. Denn da nichts weiter durch praktische Vernunft hierbei geleistet worden, als dass jene Begriffe real sind, und wirklich ihre (möglichen) Objekte haben, dabei aber uns nichts von Anschauung derselben gegeben wird, welches auch nicht gefordert werden kann, so ist kein synthetischer Satz durch diese eingeräumte Realität derselben möglich»[2]. Dasselbe wird auf der nächsten Seite in der Weise wiederholt, dass wir keine Erweiterung unserer Erkenntnis gegebener Objekte erhalten, wohl aber in Ansehung des Übersinnlichen überhaupt, indem wir dadurch wissen, »dass es solche» (den Ideen entsprechende) »Gegenstände gebe». Ende der darauffolgenden Seite lesen wir: »Nun ist den Kategorien, sofern sie auf jene Ideen angewandt werden sollen, zwar kein Objekt in der Anschauung zu geben möglich; es ist ihnen aber doch, *dass ein solches wirklich sei*, mithin die Kategorie, als eine blosse Gedankenform, hier nicht leer sei, sondern Bedeutung habe, . . . hinreichend gesichert . . .». Schliesslich ist auf die »Vorrede» zu verweisen, wo es heisst, dass »gedachte Realität hier gar auf keine theoretische *Bestimmung der Kategorien* und Erweiterung des Erkenntnisses» absehe, »sondern nur hierdurch gemeint sei, dass ihnen in dieser Beziehung überall ein *Objekt* zukomme»[3].

---

[1] Kr. d. pr. V., S. 59. [2] S. 161. [3] S. 4.

Um zu verstehen, was Kant hiermit meint, braucht man sich nur daran zu erinnern, dass alle theoretische Erkenntnis *durch* Kategorien als ein *Bestimmen* des gedachten Gegenstandes durch Kategorien zu betrachten ist, und dass also theoretische Erkenntnis von Noumenen in positiver Bedeutung durch Kategorien ein Bestimmen des gedachten Gegenstandes für intellektuelle Anschauung durch Kategorien ist. Dieses allein ist ein synthetisch theoretischer Gebrauch der Kategorien. Denn unter Synthesis versteht Kant stets eine Verbindung mit *objektiver* Bedeutung, und unter Synthesis in spezifisch *theoretischer* Bedeutung eine solche, die sich auf eine Wirklichkeit bezieht, welche als von der Vorstellung selbst verschieden gedacht wird. Auf diese Weise ist es ja klar, dass die hier vorkommende Erweiterung der Erkenntnis der theoretischen Vernunft nicht als eine Erweiterung der Erkenntnis durch Kategorien oder als einen neuen synthetisch theoretischen Gebrauch der Kategorien mit sich führend betrachtet werden kann. Es handelt sich ja hier gar nicht darum, auf die mindeste Weise den gedachten intelligiblen Gegenstand an und für sich durch Kategorien zu *bestimmen* oder Kategorien von diesem *auszusagen*, worin nach Kant überhaupt kein Sinn liegen würde. Es handelt sich nur um eine Erweiterung unserer Erkenntnis insofern, als wir wissen, dass die Kausalitätskategorie wirklich Anwendung findet nicht für das immanente Bewusstsein, aber für ein transszendentes (uns unbekanntes) Bewusstsein mit intellektueller Anschauung. Wir gehen hier nicht über unsere eigene Gedankenform, Grund und Folge, *hinaus*, und beziehen sie auf ein unsinnliches Objekt, welches für das Denken, von dem wir ausgehn, unmöglich ist, sondern wissen bloss, *dass* sie wirklich eine unsinnliche Bedeutung hat, obgleich sie dieselbe nicht für unser immanentes Bewusstsein erhalten kann. Wenn *dieses* nun auch als eine unbestimmte Erkenntnis des Noumenon betrachtet werden kann, so ist es doch nicht eine Erkenntnis durch Anwendung von Kategorien, sondern bloss eine Erkenntnis davon, dass eine solche Anwendung überhaupt wirklich stattfindet. Das Erkenntnisorgan ist hier gar nicht das kategoriale Denken, als Organ theoretischer Erkenntnis, sondern dasselbe Denken als Organ *praktischer* Erkenntnis. Dieses Denken giebt uns, indem es durch die Freiheitsidee praktische Realität hat, Erkenntnis davon, dass eine

theoretische Anwendung gewisser Kategorien auf dem unsinnlichen Gebiet möglich ist, obwohl nicht für unser wirkliches Denken. — Es ist hiernach auch völlig klar, wie Kant sagen kann, dass die hier vorliegende Erweiterung der Erkenntnis der spekulativen Vernunft gar keine Bedeutung für die spekulative Vernunft selbst erhalten kann: *diese* kann ja gar nicht dadurch etwas von dem Unsinnlichen bestimmen. Dagegen führt die Erweiterung Nutzen mit sich für die reine praktische Vernunft als notwendige *Voraussetzung* derselben in ihrer Thätigkeit. »Diese Postulate sind nicht theoretische Dogmata, sondern *Voraussetzungen* in notwendig praktischer Rücksicht»[1].

Man kann bezüglich dieses Gedankenganges Kants einwenden, dass die Annahme unbestimmter theoretischer Realität der Freiheitsidee teils *unnötig* ist, auch für den praktischen Gebrauch, da sie ja in allen Fällen praktisch wirklich ist, teils als *unrichtig* anzusehen ist, wenn man mit *Maimon* sich von der inneren Unmöglichkeit einer Realisierung des Begriffs vom Ding an sich in dem Sinne, dass man die *Wirklichkeit* desselben als solches annehmen dürfte, überzeugt hat. *Darum* aber handelt es sich hier nicht, sondern darum, ob Kant seine *theoretischen* Grundsätze von der Unmöglichkeit für uns, die Kategorien auf das Unsinnliche anzuwenden, verletzt hat. Die Antwort auf *diese* Frage kann nach einer gründlicheren Untersuchung nur *verneinend* ausfallen.

60. Es ist nun auch zu beachten, dass es Kant nach der »Vorrede» für *eine der vornehmsten Aufgaben der praktischen Vernunftkritik* ansieht, »die erheblichsten Einwürfe wider die Kritik (der reinen Vernunft), die mir (Kant) bisher noch vorgekommen sind», zu widerlegen, »nämlich *einerseits* im theoretischen Erkenntnis geleugnete und im praktischen behauptete objektive Realität der auf Noumenen angewandten Kategorien, *andererseits* die paradoxe Forderung, sich als Subjekt der Freiheit zum Noumen, zugleich aber auch in Absicht auf die Natur zum Phänomen in seinem eigenen empirischen Bewusstsein zu machen». »Nur eine ausführliche Kritik der praktischen Vernunft kann alle diese Missdeutung heben, und die konsequente Denkungsart, welche eben ihren grössten Vorzug ausmacht, in ein helles Licht setzen»[2]. Hier interessiert uns zunächst der erstgenannte

[1] Kr. d. pr. V., S. 158. [2] S. 5.

Einwurf. Wenn nun wirklich Kant in der Kr. d. pr. V. es als eine seiner Hauptaufgaben gehabt hat, diesen zu entkräften, so ist es als eine in höchstem Grade erstaunliche Thatsache anzusehen, dass man in der *gesammten Kantlitteratur* jeden Ansatz zu einer gründlicheren Untersuchung der Art und Weise vermisst, wie Kant hier dadurch, dass er scharf die Natur der *theoretischen* und der *praktischen* Erkenntnis auseinanderhält, die Schwierigheit zu heben sucht.

Es könnte scheinen, als wenn wenigstens *Cohen* hierbei auszunehmen wäre, da er ja die beiden Arten von Erkenntnis zu unterscheiden sucht. Aber teils kommt dabei die von Kant selbst ausdrücklich betonte Schwierigkeit kaum zur Sprache — wenigstens fehlt jede Spur einer wirklichen Analyse von Kants eigener umständlicher Darstellung in der Kr. d. pr. V. —, teils fehlt der Art, wie Cohen zwischen den beiden Arten von Erkenntnis zu unterscheiden sucht, jede Stütze in *Kants* eigener Darstellung. Um dieses letztere nachzuweisen, seien hier einige Worte über Cohens Standpunkt in dieser Frage gesagt. Cohen unterscheidet die moralische Erkenntnis von der theoretischen so, dass die letztere allein Erkenntnis von Objekten, von Sein, und daher allein ein *Wissen* ist. Die erstere ist eine Erkenntnis des *Sollens* und stellt ein apriorisches Prinzip für den praktischen Vernunftgebrauch fest[1]. Dieses Sollen hat bloss die objektive Realität der Vernunftsidee als regulativen Prinzips. D. h. es dient als regulative *Begrenzung* des Wissens, hält dieses in bestimmten Grenzen, sodass der Verstand nicht von der Forderung des Unbedingten verleitet wird, sich »ins Überschwengliche» zu verlieren, sondern statt dessen von der Idee des Unbedingten als einem »Gesichtspunkt» geleitet wird, durch dessen Anwendung die Erfahrungserkenntnis Systematisierung innerhalb ihrer selbst erlangt[2]. Und zwar stellt die Ethik »den regulativen Gebrauch der kosmologischen Freiheitsidee» dar[3]. Die Hauptfrage ist: »Was lehrt diese Idee (die Freiheitsidee) als Maxime, welche Bestimmung enthält sie für das Suchen der menschlichen Dinge in etwa ihnen eigenen *systematischen Zusammenhängen?* was bedeutet sie als Regel?»[4]. Hierzu ist zu bemerken, 1:o dass *Kant* eben damit, dass er die Ideen in

---

[1] Kants Begründung der Ethik, S. 148.

[2] Siehe z. B. a. a. O., S. 152, 154 und 199. [3] S. 88.

[4] S. 200; vgl. ausserdem oben S. 243 (1).

der Kr. d. r. V. als regulative Prinzipien bezeichnet, ihren *Mangel* an objektiver Realität behaupten will; 2:o dass Kant eben durch die *praktische* Erkenntnis zu der unbestimmten Realität des transszendenten Noumenon zu kommen meint; 3:o dass Kant mit dem moralischen Interesse oder der reinen praktischen Vernunft ein »Sein» annimmt, obwohl in anderer Bedeutung als das theoretisch gegebene, ein »Sein», das Gegenstand praktischer Erkenntnis ist; 4:o dass der Ausdruck *praktische* objektive Realität, von der Freiheitsidee gebraucht, bei Kant ein reiner Nonsens nach Cohens Darstellung wird. Betreffs des zuletzt Angeführten beachte man, dass die Freiheitsidee nach Cohen objektive Realität hat als *regulatives Prinzip* oder *Maxime* für den Fortgang in einer bestimmten Erfahrungserkenntnis. Cohen sagt zwar an einer Stelle, um seine Anschauungsweise mit »der durchgängigen Kantischen Wortverbindung: 'objektiv-praktische Realität'» vereinen zu können: »Aber dieselbe (die objektive Realität) bezieht sich nicht auf das Erkennen, sondern auf das *hervorbringende* Vorstellen ihrer Gegenstände: im Praktischen besteht ihre Objektivität»[1]. Wenn er aber mit dieser Äusserung den praktischen *Inhalt* der Sittlichkeitsidee als Idee *von* einer reinen praktischen Vernunft ihre objektive Realität *ausmachen* lässt, gerät er in den schärfsten Widerspruch mit sich selbst. Schon vier Seiten darauf heisst es sehr bestimmt, dass der Realitätswert der ethischen Erkenntnis »in ihrer regulativen Bedeutung für alle Erfahrung vom Menschentum und dessen Zusammenhang mit der übrigen Welt der Dinge besteht» — also *bloss* in der Bedeutung der Idee für eine bestimmte Erkenntnis zur Erfahrung gehörender Erscheinungen, also für eine rein theoretische Erkenntnis. Weshalb diese Realität praktischer nennen als die Realität anderer reiner Vernunftideen, die nach Cohen in derselben regulativen Bedeutung für die theoretische Erkenntnis besteht?

61. Unserer hier vorgenommenen Analyse von Kants Darstellung des Verhältnisses der Kategorien zur praktischen Erkenntnis fügen wir ein paar *Anmerkungen* hinzu.

1:o. Man kann fragen, weshalb Kant hier *bloss die Kausalitätskategorie* zur Behandlung aufnimmt und bloss untersucht, ob nicht die Annahme der Freiheit mit der Anwendbarkeit dieses Begriffes bezüglich des Unsinnlichen nach er-

[1] S. 150.

kenntniskritischen Grundsätzen in Streit steht. Seine Behandlung dieser Frage ist zwar allgemeiner Natur, d. h. geht von der Theorie der Anwendung der Kategorien im allgemeinen aus. Es scheint jedoch, als wenn wenigstens die *Existenzkategorie* auch *neben* der Kausalitätskategorie besonders hätte behandelt werden müssen, da es sich hier ja um die Annahme der *Wirklichkeit* der Freiheit handelt. Um diese Frage zu beantworten, erinnern wir uns, dass Kant bereits unabhängig von seinen ethischen Untersuchungen zur Wirklichkeit des *bestimmenden* Ichs als Noumenon in positiver Bedeutung gelangt. Er gelangt dazu nämlich durch die Überlegung, dass ich mir unmittelbar (ohne Affektion) in dem Selbstbewusstsein beim reinen Denken gegeben bin. Ich bin damit zwar bloss als rein denkend gegeben, und diese Bestimmung darf nicht zur Bestimmung meiner selbst als Noumens in objektiver Bedeutung angewendet werden, sondern hat Bedeutung bloss in dem reinen Selbstbewusstsein und für es selbst. Aber indem ich so gegeben bin, ist zum mindesten die Wirklichkeit meiner selbst als für sich bestimmten Noumens in objektiver Bedeutung gegeben, obwohl dieses nicht von mir bestimmt werden kann. Es kann nur als Gegenstand einer intellektuellen Anschauung gedacht werden, welche Anschauung für uns bloss ein Grenzbegriff ist[1]. Indessen ist zu beachten, dass die Aussage von der Wirklichkeit des intelligiblen Gegenstandes auf mich selbst als *transszendentales Subjekt* bezogen wird. *Dieses* Subjekt ist in und mit der unbestimmten Wahrnehmung meiner selbst gegeben, die zu dem reinen Selbstbewusstsein gehört, soweit dieses als das bestimmende Prinzip der *sinnlichen Erkenntnis* oder als Einheit des *empirischen* Denkens betrachtet wird. Sein noumenaler Charakter hat bloss negative Bedeutung und bedeutet, dass die sinnliche Anschauung bloss sein *Phänomen* bestimmt. Ob es ein besonderer Gegenstand für sich ist — ein Noumenon in positiver Bedeutung —, ist mit seinem allgemeinen Gegebensein in der sinnlichen Erkenntnis nicht bestimmt. Der Begriff, dem die unbestimmte Selbstwahrnehmung Realität giebt, ist hier der Existenzbegriff überhaupt, der jeder Kategorie *vorhergeht*[2]. Darin aber, dass das so gegebene unbestimmte transszendentale Subjekt durch das Selbstbewusstsein in dem reinen Denken als positives Noumenon gegeben ist,

[1] Siehe oben S. 149 f. [2] Siehe oben S. 158.

liegt keine Anwendung der Existenzkategorie. Eine solche würde nur vorliegen, wenn ich über meine eigene Vorstellung vom positiven Noumenon hinausgehen und dadurch dem an sich unbestimmten transszendentalen Subjekt eine objektive Bestimmung geben könnte. Da aber keine intellektuelle Anschauung mir *gegeben* ist, kann ich durch die Vorstellung hiervon nicht zu einer Bestimmung des Subjektes an sich selbst kommen. Ich weiss durch das Selbstbewusstsein in dem reinen Denken bloss, dass ich wirklich in einem transszendenten Dasein mir selbst in einer intellektuellen Anschauung gegeben bin, so dass ich dort objektiv mich als Ding an sich bestimmen kann. Da es sich nun in der Ethik um die Wirklichkeit der *Freiheit* handelt, wird diese an mich selbst als bereits in dem reinen Denken in abstracto gegebenen intelligiblen Gegenstand angeknüpft. An diesen wird die Freiheitsidee geknüpft, indem man sagt, dass für die transszendente intelligible Anschauung der Freiheitsbegriff objektive Bedeutung hat. Da es sich hier nun also auch nicht um ein Hinausgehn über meinen Begriff zu einem Bestimmen der Existenz an sich durch denselben handelt, kann es sich nicht um eine Anwendung der Existenzkategorie handeln. Also ist hier der einzige Existenzbegriff, der in Frage kommt, der, durch dessen Realität ich als unbestimmte Existenz an sich gegeben bin. Die Anwendung der Existenz*kategorie* ist damit ausgeschlossen, dass gezeigt ist, dass weder der Begriff intellektuelle Anschauung noch der Begriff freie Kausalität zur Bestimmung des Objektes an sich angewendet werden kann. — Leichter ist es zu verstehen, weshalb Kant völlig den *Substanzialitätsbegriff* ausser Rechnung lässt, ungeachtet er in der Erkenntnistheorie die Kausalität auf die Substanz bezieht. Es ist nämlich, wie oben gezeigt worden, eben kennzeichnend für die freie Kausalität, dass sie sich nicht auf eine *hinter* ihr liegende Substanz bezieht. Die Ursache ist nicht in diesem Fall Ursache durch ein der Kausalität begriffsmässig vorhergehendes inneres Wesen, sondern sie ist eben *als* wirksam das Konstitutive in ihrer Wirksamkeit. — Weiter könnte hier die *Realitäts*kategorie in Frage kommen, insofern als die *freie* Kausalität als *für sich selbst positiv* bestimmt betrachtet werden muss. Diese Realität aber ist unter allen Umständen bloss als eine Bestimmtheit der Kausalität zu betrachten, die hier das Substanzielle ist.

Eine besondere Stellung nehmen die *Quantitätskategorien* ein. Die Mannichfaltigkeit gehört nicht an und für sich zum Begriff der Freiheit. Aber der Umstand, dass die Freiheit nicht praktisch gegeben sein kann, ohne sich auf das Phänomen zu beziehen, führt die Notwendigkeit mit sich, damit den Mannichfaltigkeitsbegriff zu verbinden und zwar in zwei Hinsichten. Vor allem führt das Vorhandensein einer Mannichfaltigkeit sinnlich vernünftiger Wesen — empirischer Willen — zu der Annahme einer Mannichfaltigkeit *freier* Wesen. Ferner führt die beständige Hemmung durch die Sinnlichkeit, welche die Vernunftskausalität erfährt, die Notwendigkeit mit sich, eine Mannichfaltigkeit freier Bestimmungsakte bei dem intelligiblen Wesen anzunehmen. Wenn nun auch Kant mit der Behandlung der Kausalitätskategorie nachgewiesen hat, dass kein Missbrauch der Kategorien durch ihre Anwendung auf das unsinnliche Gebiet geschehen kann, soweit es sich um die *praktische* Vernunft handelt, so wäre doch wohl Anlass vorhanden gewesen, die Quantitätskategorien besonders zu behandeln, da der Mannichfaltigkeitsbegriff nicht als in dem Begriff der selbständigen Kausalität liegend angesehen werden kann.

In diesem Zusammenhange mag hinsichtlich der Bedeutung der Mannichfaltigkeitskategorie auf dem moralischen Gebiet erörtert werden, *wie die Mannichfaltigkeit von Akten der reinen praktischen Vernunft und die Mannichfaltigkeit moralischer Wesen oder überhaupt numerische Bestimmtheit auf diesem Gebiete mit der notwendigen logischen Einheit der reinen praktischen Vernunft als Erkenntnisvermögens sich verträgt.* Es ist zu bemerken, dass eine ähnliche Schwierigkeit auch auf dem theoretischen Gebiete vorhanden ist. Die reine Vernunft findet hier zwar nicht sich selbst als eine im besonderen sinnlich-vernünftigen Wesen *gegebene Realität.* Doch muss die reine allgemeine Vernunft das theoretische Vernunftvermögen bei dem einzelnen Menschen auf sich im Denken beziehen. Darum sagt Kant: »Der *Mensch* erkennt sich durch die reine Apperzeption als intelligiblen Gegenstand«. Dieses Erkennen wäre unmöglich, sofern nicht sein reines Denken auf das allgemeine Denken zu beziehen wäre. Man muss, um zum Verständnis zu kommen, sowohl hinsichtlich der praktischen als der theoretischen Vernunft festhalten, dass die reine Vernunft nur als in einer *objektiven,* sinnlichen Wirklichkeit gegeben oder

gedacht die Sonderung in sich erhält. Also nicht die reine Vernunft als ursprüngliches *Subjekt.* Indessen tritt die hier notwendige Identität zwischen Subjekt und Objekt darin hervor, dass jedes vernünftige Wesen sich einerseits durch die praktische Autonomie, andererseits theoretisch durch das Vernunftvermögen überhaupt über seine Besonderheit und zu der Allgemeinheit der Vernunft erhebt. Daher kann die reine Vernunft bei dem besonderen Wesen trotz der Besonderheit als das allgemeine Erkenntnisvermögen oder als die logisch einheitliche allgemeine reine Vernunft selbst betrachtet werden. Ausserdem tritt auf dem moralischen Gebiete, auch wenn die moralischen Wesen in ihrer Besonderheit oder rein objektiv betrachtet werden, die Einheit darin hervor, dass jedes derselben als autonom die Idee seiner selbst als in einem möglichen Reich der Zwecke gesetzgebend zum Bestimmungsgrunde hat.

2:o. Um die Erörterung über die Stellung der Kategorien bei der praktischen Erkenntnis völlig zu verstehen, ist es nötig, an die in der Einleitung gegebene Erörterung über die Frage zu erinnern, *in welchem Sinne* ein Gebrauch der Kategorien in Frage kommen kann, wenn eine intellektuelle Anschauung gegeben ist. Nicht in dem Sinne kann ein solcher Gebrauch in Frage kommen, dass die Kategorien bei der intellektuellen Anschauung als *Erkenntnisorgane* sollten angewendet werden können, wie das hinsichtlich der auf die sinnliche Anschauung sich beziehenden Erkenntnis der Fall ist. Es kann daher nur davon die Rede sein, dass durch die *intellektuelle Anschauung selbst* das Objekt auf eine Weise bestimmt wird, die eine der Kategorie adäquate Bestimmtheit giebt[1].

62. Wir gehen über zur näheren Untersuchung *einer Stelle in der Met. d. S.* und dazu gehöriger Parallelstellen in den *Los. Bl., wo die Freiheit und besonders die Wahlfreiheit behandelt wird.* In Zusammenhang damit wollen wir auch die Freiheitslehre in der *Rel.* zur Behandlung aufnehmen. Die hierhergehörigen Darstellungen werden erst hier nach den vorhergehenden mehr prinzipiellen Untersuchungen in der Kr. d. r. V., Grundl. und Kr. d. pr. V. behandelt, weil einerseits ihr Verständnis einen Einblick in die allgemeinen Gesichtspunkte der Kantischen Freiheitslehre vor-

[1] Siehe oben S. 161.

aussetzt, andererseits eine Darstellung derselben als ein geeigneter Abschluss dieser Lehre in ihrer Gesamtheit betrachtet werden kann.

63. Nachdem Kant in der Met. d. S. (R. IX, S. 27—28) zwischen »Wille», dem gesetzgebenden Vermögen als solchem, der niemals böse sein, und dem auch keine eigentliche Freiheit zugeschrieben werden kann, da er das Prinzip aller Moralität, also auch der moralischen Freiheit selbst ist, und »freier Willkür», dem freien Handlungsvermögen[1], unterschieden hat, sagt er S. 28: »Die Freiheit der Willkür aber kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln (libertas indifferentiae), definiert werden; — wie es wohl einige versucht haben, — ob zwar die Willkür als *Phänomen* davon in der Erfahrung häufige Beispiele giebt». Es handelt sich hier darum, das Wesen der Freiheit oder die Freiheit als eine Eigenschaft der »Willkür» hinsichtlich ihres *noumenalen Wesens* zu bestimmen. Dieses ersieht man bereits aus der Gegenüberstellung mit der Freiheit im *Phänomen*, die in den angeführten Worten vorkommt, und noch deutlicher geht das aus dem Folgenden hervor. Es heisst, dass, wenn auch dem Menschen als Sinnenwesen »libertas indifferentiae» zugesprochen werden könne, »dadurch doch nicht seine Freiheit als eines intelligiblen Wesens definiert werden» könne. Behauptet wird also hier, dass *das Vermögen, zwischen Gesetzmässigkeit und Gesetzwidrigkeit zu wählen, wohl der »Willkür» als Phänomen, nicht aber ihrem intelligiblen Wesen zugesprochen werden könne.*

Um hier zu verstehen, was Kant meint, müssen wir uns zunächst an das erinnern, was aus der Darstellung in der Kr. d. r. V. hinsichtlich der Wahlfreiheit überhaupt als Vermögen, selbständig von Unbestimmtheit zu Bestimmtheit überzugehn, sich ergiebt. Wir fanden oben, dass wohl von einer selbständigen Determination der Vernunft in *logischer* Hinsicht gesprochen werden kann, insofern als jeder besondere Akt als völlig unabhängig von jeder anderen gegebenen Bestimmtheit der Vernunft betrachtet werden muss. Dagegen kann nicht von einem wirklichen Übergang gesprochen werden, also auch nicht von Wählen in psychologischem Sinne, weil die Vernunft sich nicht verändern kann. Weiter ist zu bemerken, dass die Vernunft als Gesetz dieser Determination

[1] Siehe hierüber oben S. 285 (1).

nicht in irgend welcher Weise *entsteht*, sondern in derselben *da ist*[1]. Ausserdem müssen wir uns daran erinnern, in welcher Bedeutung Kant der »Willkür» als Phänomen Freiheit zuschreibt. Freiheit kann der natürlichen Kausalität, die durch die Gesetzgebung der Vernunft in der Sinnenwelt konstituiert wird, d. h. dem oberen Begehrungsvermögen, zukommen. Jedoch hat dieses nicht Freiheit *als* theoretisch gegeben, sondern bloss soweit die reine praktische Vernunft in ihm sich selbst als eine Macht findet, selbständig das Handeln zu bestimmen[2]. Man beachte nun, dass das obere Begehrungsvermögen als ein Naturvermögen in der Zeit bestehen und also wirklich aus einem Zustand in einen anderen übergehen muss. Wenn nun dieses Übergehen als frei betrachtet werden kann, insofern die Vernunft darin sich selbst als bestimmendes Prinzip findet, kann von einem *wirklichen* selbständigen Übergehen von Unbestimmtheit und zu Bestimmtheit bei der »Willkür» als Phänomen gesprochen werden. Alles hängt hierbei davon ab, dass man streng an dem hier herrschenden *praktischen* Gesichtspunkt festhält, nach welchem das Phänomen bloss auf die Weise gegeben ist, dass die Vernunft darin sich *selbst* als frei findet, da das Übergehen trotz seiner empirischen Bestimmtheit als frei betrachtet werden kann. Die Vernunft ist hier auf zweierlei Weise gegeben, vor allem als eine *unzeitliche* absolut selbständige Kausalität übend, die einen Übergang bei dem oberen Begehrungsvermögen konstituiert, zugleich aber als mit ihrer Kausalität immanent in diesem Übergang, womit der Charakter dieses letzteren als eines Wählens in des Wortes allgemeinster Bedeutung gegeben ist. Damit verstehen wir nun im allgemeinen, wie Kant sagen kann, dass die Wahlfreiheit wohl der »Willkür» als Phänomen, nicht aber dem Noumen selbst zugeschrieben werden darf.

An der Stelle, die *hier* zur Behandlung vorliegt, finden wir indessen nur eine *Andeutung* von dem eben angeführten Grunde, weshalb die Wahlfreiheit in ihrer allgemeinsten Bedeutung von dem Noumenon ausgeschlossen werden muss. Es heisst, dass die Freiheit als Eigenschaft des intelligiblen Wesens nicht als Wahlfreiheit definiert werden kann, »weil Erscheinungen kein übersinnliches Objekt (dergleichen doch die freie Willkür ist) verständlich machen können», welcher Grund darauf zurückgeführt werden kann, dass das Phänomen

[1] Siehe oben S. 688. [2] Siehe oben S. 302 f.

als *zeitlich* andere Eigenschaften haben muss als das unzeitliche Noumenon. Nicht aber hierauf wird an der vorliegenden Stelle das Hauptgewicht gelegt. Es ist zu beachten, dass es sich hier um die Wahlfreiheit in der spezifisch *moralischen* Bedeutung von *Macht, zwischen einem moralischen und einem unmoralischen Bestimmungsgrund zu wählen,* handelt. Und eben mit Hinsicht *hierauf* wird sie von dem intelligiblen Wesen ausgeschlossen. Gleich nach den zuletzt angeführten Worten heisst es: Wir können einsehn, »dass die Freiheit» (scil. eines intelligiblen Wesens) »nimmermehr darin gesetzt werden kann, dass das vernünftige Subjekt auch eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann; wenn gleich die Erfahrung oft genug beweist, dass es geschieht» (scil. bei der Willkür als Phänomen). Man sieht hieraus, dass vornehmlich, weil das Vermögen, *gegen* die Vernunft zu wählen, nicht dem intelligiblen Wesen zugeschrieben werden kann, die Wahlfreiheit von diesem ausgeschlossen werden muss. In dem Nächstfolgenden werden eigentlich zwei Gründe für diese Behauptung angeführt. Zuerst heisst es: »Denn ein Anderes ist es, einen Satz (der Erfahrung) einräumen, ein Anderes ihn zum *Erklärungsprinzip* (des Begriffs der freien Willkür) und allgemeinen Unterscheidungsmerkmal (von arbitrio bruto s. servo) machen; weil das erstere nicht behauptet, dass das Merkmal notwendig zum Begriff gehöre, welches doch zum zweiten erforderlich ist». D. h. weil die in der Erfahrung gegebene Freiheit sich als Wahlfreiheit erweist, ist damit nicht gesagt, dass die Freiheit des intelligiblen Wesens oder der Begriff Freiheit selbst als von dem arbitrium servum verschieden damit positiv bestimmt ist, sodass die Unabhängigkeit von vorher gegebenen Triebfedern daraus erklärt werden kann. Hierfür muss vorausgesetzt werden, dass eine solche Unabhängigkeit *notwendig* moralische Wahlfreiheit in sich schliesst. Das aber kann nicht behauptet werden. Der zweite und bedeutsamere Grund wird darauf angeführt. »Die Freiheit, in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft, ist eigentlich allein ein Vermögen; die Möglichkeit von dieser abzuweichen ein Unvermögen. Wie kann nun jenes von diesem erklärt werden? Es ist eine Definition, die über den praktischen Begriff noch die *Ausübung* desselben, wie sie die Erfahrung lehrt, hinzuthut, eine *Bastarderklärung*..., welche den Begriff im falschen Lichte

darstellt.» Hier wird betont, dass nur die innere Gesetzgebung der Vernunft wesentlich ein »Vermögen» bedeutet, womit offenbar hier ein Vermögen gemeint ist, selbständig das Handeln zu bestimmen. Die Möglichkeit, vom Gesetz abzuweichen, setzt wieder die Möglichkeit voraus, dass nicht die Vernunft, sondern sinnliche Bestimmungsgründe das Handeln bestimmen, also eine Unwirksamkeit des freien Vermögens, deren Möglichkeit eine gewisse Negation von Vermögen — ein »Unvermögen» — in sich schliesst. Dann aber ist es auch klar, dass die moralische Wahlfreiheit nicht als Erklärungsprinzip für die Freiheit überhaupt oder als Ausdruck für das Wesen der Freiheit angenommen werden kann. Denn aus einem Unvermögen kann nicht ein Vermögen erklärt werden. Man setzt hier, sagt Kant, zu dem *praktischen Begriff* der Freiheit — der Autonomie — ihre Ausübung hinzu, so wie diese in der Erfahrung gegeben ist, d. h. die Form, die die Freiheit als im Phänomen gegeben erhält, wozu die Möglichkeit gehört, vom Gesetz abzuweichen, und glaubt damit das Wesen der Freiheit gewonnen zu haben. Dieses bleibt eine blosse »Bastarderklärung.»

Zu diesen beiden Gründen, weshalb man nicht dem Noumenon selbst moralische Wahlfreiheit zuschreiben dürfe, welche Gründe beide von der behandelten Sache selbst ausgehen, fügt Kant an unserer Stelle einen anderen mehr kritischer Natur hinzu. Er sagt: »Denn die Freiheit (so wie sie uns durchs moralische Gesetz allererst kundbar wird) kennen wir nur als *negative* Eigenschaft in uns, nämlich durch keine sinnliche Bestimmungsgründe zum Handeln *genötigt* zu werden. Als *Noumen* aber, d. i. nach dem Vermögen des Menschen blos als Intelligenz betrachtet, wie sie in Ansehung der sinnlichen Willkür *nötigend* ist, mithin ihrer positiven Beschaffenheit nach, können wir sie *theoretisch* gar nicht darstellen». Damit will Kant sagen, dass die Freiheit des Handlungsvermögens, der »Willkür», als verpflichtet, von der wir durch das Gesetz Erkenntnis haben, bloss *negativ* ist, nämlich die Eigenschaft des Vernunftsvermögens, unabhängig von vorhergehenden Ursachen wirken zu können. Das Vermögen an und für sich können wir bloss *praktisch* erkennen, d. h. soweit es in unserer eigenen praktischen Vernunft in der Nötigung immanent ist. Wir können es aber nicht theo-

retisch oder seinem objektiven Wesen nach positiv erkennen. Daher können wir nicht seine reale Möglichkeit überhaupt verstehen, also auch nicht die Bedingungen für sein Funktionieren oder seine Unthätigkeit. Bloss dass es in keinem Falle von vorhergehenden Ursachen *gebunden* ist, wissen wir durch das moralische Gesetz[1].

64. In dem Vorhergehenden ist besonders zu beachten, dass von *der reinen praktischen Vernunft gesagt wird, sie könne kein Vermögen haben, sich für das Böse zu entschliessen.* Dieses gilt natürlich, ob nun das Böse bloss in einer Unterlassung seitens der Vernunft zu Gunsten der Sinnlichkeit oder in etwas Positivem liegen soll. Dieses ist nun näher zu untersuchen, besonders mit Rücksicht auf den Umstand, dass Kant andererseits die moralische Wahlfreiheit als eine Eigenschaft der phänomenalen »Willkür» betont. Es ist klar, dass uns das zu dem Problem des *moralisch Bösen* führt.

Wir beginnen damit, einen Teil der Darstellung dieses Problems in der Rel. durchzugehn. Es heisst, dass der Grund des Bösen nicht in der *Sinnlichkeit* für sich liegen kann, weil diese an und für sich in keinem direkten Verhältnis zum Bösen steht, und wir im übrigen nicht für sie verantwortlich sind. Der Grund des Bösen kann aber auch nicht in »*einer Verderbnis* der moralisch gesetzgebenden Vernunft» liegen. Das würde bedeuten, dass die Vernunft nicht die verbindende Kraft des Gesetzes anerkennte. Aber »sich als ein frei handelndes Wesen, und doch von dem, einem solchen angemessenen, Gesetze (dem moralischen) entbunden denken, wäre so viel, als eine ohne alle Gesetze wirkende Ursache denken . . ., welches sich widerspricht»[2]. Was Kant mit einer solchen »Verderbnis» der gesetzgebenden Vernunft meint, wird weiter so erklärt, dass die Vernunft in solchem Fall für sich als Bestimmungsgrund ihres Bestimmens des Handlungsvermögens (der »Willkür») »den Widerstreit gegen das Gesetz» aufstellte, denn ohne einen Bestimmungsgrund kann nicht die Willkür bestimmt werden. Etwas derartiges würde »ein schlechthin böser Wille» sein[3]. Der Inhalt des Angeführten ist ja offenbar der, dass die reine Vernunft selbst, als den Bestimmungsgrund für das Handlungsvermögen abgebend,

---

[1] Vgl. oben S. 745 f. u. 751 f. [2] Vgl. Grundl., S. 74.

[3] Rel., S. 35.

unmöglich Rebellion gegen das Sittengesetz zum Prinzip haben und dadurch Grund des Bösen sein könne. Und dieses aus dem Grunde, weil die Vernunft ihr Vermögen, die Willkür zu bestimmen, *durch* ihre ursprüngliche Gesetzgebung hat und daher das Vermögen, die Willkür gegen das Gesetz zu bestimmen, eine ursprüngliche Verderbnis der Gesetzgebung, »des Willens» selbst, voraussetzen muss, was wieder alle Moralität aufhebt. Wie Kant hier statt dessen die Möglichkeit des Bösen zu erklären sucht, soll später behandelt werden.

Das hier berührte Verhältnis erfährt weitere Beleuchtung durch eine Parallelstelle zu der eben behandelten Stelle in der Met. d. S., nämlich in den Los. Bl. II, S. 139. Nachdem Kant hier zunächst zwischen »Wille» und» Willkür» in Übereinstimmung mit der Met. d. S. unterschieden hat, so dass der erstere die Vernunft selbst ist, die durch Gesetzgebung ein moralisch freies Handlungsvermögen konstituiert und daher notwendig gut ist, die letztere dieses Handlungsvermögen als frei wählend ist, sagt er: »Die Maximen der Willkür aber, weil sie auf Handlungen als Erscheinungen in der Sinnenwelt gehen, können böse sein, und die Willkür ist in Ansehung jener Gesetze (des Pflichtbegriffes) frei, durch die sie eigentlich nicht unmittelbar bestimmbar ist, sondern nur vermittelst der Maximen sie jenem gemäss oder zuwider zu nehmen». Hierbei sind nun drei Punkte zu beachten. Der erste ist der, dass die »Willkür», *weil* ihre Maximen sich auf die Sinnenwelt beziehen, böse sein kann. Damit weist Kant darauf hin, dass das Böse die Annahme *sinnlicher* Maximen voraussetzt; daher kann nur die sich auf die *Sinnenwelt* beziehende »Willkür» böse sein. Der zweite beachtenswerte Punkt ist der, dass von der »Willkür» gesagt wird, sie sei nicht *unmittelbar* durch das Pflichtgesetz bestimmbar, sondern sie werde dadurch nur auf die Weise bestimmt, dass sie selbst es zur Maxime nehme. Natürlich soll hier nicht die unmittelbare Bestimmbarkeit durch das Gesetz verneint werden, die, wie das vorher erwähnt worden, darin liegt, dass das Gesetz ohne Vermittelung eines *Gefühls* den sittlichen Willen bestimmt. Es gilt hier bloss die Feststellung eines eigentümlichen Wechselverhältnisses zwischen der Vernunft und der »freien Willkür». Die erstere bestimmt die letztere nur, indem diese die erstere zur Maxime annimmt. Um dies zu verstehen, brauchen wir bloss uns zu erinnern, teils dass die

»freie Willkür» das obere Begehrungsvermögen ist, teils dass die reine praktische Vernunft *in* diesem für sich selbst als frei oder als *Vermögen*, es nach dem Sittengesetz zu bestimmen, gegeben ist. Soweit die freie Vernunft in dem oberen Begehrungsvermögen hindurchscheint, ist dieses selbst, praktisch gesehen, damit als frei gegeben, welche Freiheit das Vermögen eines zeitlichen selbständigen Sichbestimmens ist. Die Struktur der sittlichen Handlung ist dann auch so darzustellen, dass die reine praktische Vernunft als selbständiges positives Prinzip das Begehrungsvermögen zum Handeln bestimmt, als ein solches Prinzip aber zugleich *in* diesem gegeben ist, weshalb dieses selbst zugleich eo ipso als selbständig sich nach dem Sittengesetz bestimmend gegeben ist. Wir erhalten hier eine doppelte Bestimmung des Begehrungsvermögens in demselben Akt: eine, die von der gesetzgebenden Vernunft für sich, eine andere, die von dem oberen Begehrungsvermögen selbst ausgeht. Ohne die erste ist *Sittlichkeit überhaupt* nicht möglich, ohne die zweite könnte man nicht von der Sittlichkeit des *empirischen* Willens sprechen, worauf doch in der Forderung des Sittengesetzes das Gewicht liegt. Dass die beiden Bestimmungsweisen nicht gegenseitig ihre Selbständigkeit einschränken, beruht natürlich darauf, dass es sich in beiden Fällen um *dieselbe* Vernunft handelt, obwohl in dem einen Falle rein für sich, in dem andern Falle im Phänomen erscheinend. Der *dritte* beachtenswerte Punkt, der unmittelbar mit dem eben dargestellten zusammenhängt, ist der, dass die »Willkür» frei *auch gegenüber* dem Sittengesetz dasteht, so dass sie frei Maximen annehmen kann, die mit demselben in Streit stehen, und dass eben *hierin* die Möglichkeit des Bösen liegt. Wir würden da in Parität mit der sittlichen Handlung auch bei der unsittlichen eine doppelte Bestimmung erhalten, obwohl natürlich in diesem Fall, was die Vernunft angeht, eine rein negative Bestimmung. Wir hätten da vor allem eine Unterlassung der gesetzgebenden Vernunft an und für sich, die »Willkür» zu bestimmen, weiter würde aber zugleich diese Unterlassung im *Phänomen* insofern hervortreten, als das obere Begehrungsvermögen frei den es affizierenden Begierden nachgiebt und diese das Handeln bestimmen lässt. Erst durch diese Immanenz der negativ bestimmten Vernunft im Phänomen würde das Böse entstehen. Also würde dann die Unterlassung der Vernunft an und für sich nur in-

soweit als Grund des moralisch Bösen betrachtet werden können, als diese Unterlassung zugleich in einer freien Wahl der Sinnlichkeit seitens des Begehrungsvermögens *hervortritt.* Diese Punkte, besonders der letzterwähnte, müssen notwendig beachtet werden, will man verstehen, wie Kant zu gleicher Zeit behaupten kann, dass die gesetzgebende Vernunft an und für sich nicht das Böse beschliessen kann, und dass andererseits das Böse seinen Grund in einer ursprünglichen freien Unterlassung der reinen Vernunft, das Begehrungsvermögen zu bestimmen, haben muss.

Wir lesen nun weiter hierüber: »Diese Freiheit aber kann nicht so erklärt werden, dass es die subjektive Möglichkeit sei, dem Gesetze gemäss oder zuwider, d. i. die Gesetzwidrigkeit der Handlungen überhaupt zu beschliessen, denn das wäre so viel als ein böser Wille». Wir haben hier ganz dasselbe Räsonnement wie in der Rel. Kant will sagen, dass man nicht ansehen dürfe, die Wahlfreiheit der »Willkür» habe ihr Wesen oder ihren Erklärungsgrund in der Möglichkeit eines Beschlusses der reinen praktischen Vernunft selbst, das Handeln *gegen* das Sittengesetz zu bestimmen. Dieses würde nach der Darstellung in der Rel. ein Losreissen der Vernunft von ihrem eigenen Gesetz bedeuten, welches undenkbar ist. Dieser Grund wird hier mit den Worten angedeutet: »denn das wäre so viel als ein böser Wille». Dem fügt Kant hier indessen noch einen Grund hinzu: »Das wäre ein Herüberziehen der Sinnlichkeit in das Feld des reinen Vernunftvermögens». Die Motivierung dieser Worte dürfte in den nächstfolgenden Worten zu finden sein: »Willkür ist das Vermögen, unter gegebenen Gegenständen» (Triebfedern?) »zu wählen. Ihre Entgegensetzung» (gegen das Gesetz?) »muss also ein Verhältnis nach Gesetzen der Sinnlichkeit betreffen. »Dieses» (Verhältnis?) »ist also selbst schon eine böse Willkür». Obwohl die Ausdrucksweise hier undeutlich ist, scheint mir über den wirklichen Sinn doch kaum Zweifel herrschen zu können. Die »Gesetzwidrigkeit» der Willkür liegt in einem »Verhältnis nach Gesetzen der Sinnlichkeit» oder in einer Annahme der Sinnlichkeit als Bestimmungsgrund des Handelns. Hätte nun die Möglichkeit dieser Gesetzwidrigkeit ihren Grund in der Möglichkeit eines ursprünglichen Beschlusses des reinen Vernunftvermögens für sich, so würde das bedeuten, dass dieses *beschliessen* könnte, das Handeln von der

Sinnlichkeit bestimmen zu lassen. Das aber hiesse, die Sinnlichkeit in das Feld der reinen Vernunft herüberziehen.

Kant sagt weiter: »Der Grund der Möglichkeit einer Willkür überhaupt, in dem Begriff des Menschen als Noumenon, ist nur der der Freiheit (Unabhängigkeit von Bestimmungen durch Sinnlichkeit, mithin bloss negativ); als Vermögen können wir diese ihre Beschaffenheit nicht erkennen ausser nach dem Gesetz, welches die der Sinnlichkeit vorschreibt und nicht nach einem Gesetz der Natur von jenem abweichen zu können, denn das Abweichen vom Gesetz ist kein übersinnliches Vermögen». Gemeint ist hiermit, dass man den Grund der Möglichkeit einer moralischen Wahlfreiheit der Willkür nur darein setzen kann, dass die gesetzgebende Vernunft nicht von vorhergehenden Ursachen zur Thätigkeit oder zur Unthätigkeit *genötigt* wird, niemals aber darein, dass sie selbst ein Vermögen hätte, zwischen dem Guten und Bösen zu wählen. Man kann also betreffs des Bösen sagen, dass sein Grund in einer ursprünglichen Unterlassung liegt. Von dieser aber kann nichts anderes gesagt werden, als dass sie nicht von vorhergehenden Ursachen erzwungen ist. Sie kann nicht auf eine Art ursprünglicher selbständiger Thätigkeit der Vernunft bezogen werden, wodurch diese die Unterlassung zu Gunsten der Sinnlichkeit beschlösse. Wie dieses mit der Zurechnungsfähigkeit des moralisch Bösen sich vereint, verstehen wir, wenn wir auf das vorher über die Struktur der unsittlichen Handlung Gesagte Rücksicht nehmen. Die Unterlassung der Vernunft ist an und für sich betrachtet nur der Grund der *Möglichkeit* einer unsittlichen Handlung. Eine wirkliche solche entsteht daraus bloss, wenn diese negativ freie Unterlassung immanent in dem oberen Begehrungsvermögen gegeben ist. Dort erst erhält sie durch die Immanenz in der empirischen Wirklichkeit den Charakter eines selbständigen Beschlusses, die Handlung von der Sinnlichkeit bestimmen zu lassen. Dieses Begehrungsvermögen ist nämlich von der Sinnlichkeit affiziert, kann daher wirklich der Sinnlichkeit *nachgeben,* und wenn in diesem Nachgeben eine negativ freie Unterlassung der Vernunft hervortritt, das Begehrungsvermögen zu bestimmen, erhält das Ganze den Charakter eines freien Beschlusses, ungeachtet die Vernunft selbst an und für sich dabei nicht als das Böse beschliessend angesehen werden kann.

Aus dem übrigen Teil des betreffenden Fragmentes nehmen wir hier folgende Worte: »Worauf es nun beruhe, dass dieses Vermögen nicht immer die Bestimmung der Willkür zum Guten zur Folge hat, sondern des guten Willens ungeachtet des bösen Handlungen und Maximen entspringen, kann als Phänomen nicht aus dem intelligibelen Substrat des freien Willens (nicht) erklärt werden». Hier bewegt sich Kant offenbar in dem Gedankengange, den wir an der Stelle in der Met. d. S. gespürt haben. Da das intelligible Substrat des freien Willens nur Gegenstand *praktischer* Erkenntnis durch die in meiner praktischen Vernunft immanente Autonomie sein und daher nicht an und für sich erkannt werden kann, so kann nicht davon die Rede sein, die Bedingungen für seine Wirksamkeit und daher auch nicht für seine Unwirksamkeit zu erkennen. Zur näheren Erklärung der angeführten Worte heisst es an unserer Stelle: »Sowie warum wir was ausser uns im Raume u. was in uns ist in der Zeit vorstellen und nicht vielmehr umgekehrt, kein Grund angegeben werden kann, denn das betrifft die sinnliche Form der Gegenstände, so ist es hier mit der der Handlungen, die wir wenn sie böse sind nur mechanisch, nie aber warum ein solcher Mechanism in uns angetroffen wird, uns erklären können». Die zuletzt angeführten Worte haben eben in diesem Zusammenhange ihre Bedeutung als Parallele zu den folgenden Worten aus der Darstellung der Möglichkeit der Freiheit in der Kr. d. r. V.: »Warum aber der intelligibele Charakter gerade diese Erscheinungen und diesen empirischen Charakter unter vorliegenden Umständen gebe, das überschreitet so weit alles Vermögen unserer Vernunft es zu beantworten, ja alle Befugnis derselben nur zu fragen, als ob man früge: woher der transszendentale Gegenstand unserer äusseren sinnlichen Anschauung gerade nur Anschauung im *Raume* und nicht irgend eine andere giebt» [1]. Man sieht hieraus, dass man nicht zwischen Kants Standpunkt hier und in der Met. d. S., wo er die Freiheit von ihrer phänomenalen Seite als Wahlfreiheit darstellt, einerseits und dem Standpunkt in der Kr. d. r. V. andererseits so unterscheiden darf, dass Kant gemeint hätte, durch Einführung der Wahlfreiheit einen Erklärungsgrund dafür gewonnen zu haben, dass der intelligible Charak-

[1] S. 444—445.

ter die und die Beschaffenheit hat, während nach der Kr. d. r. V. dieses unerklärlich sein sollte. In beiden Fällen führt Kant offenbar den Erklärungsgrund für das moralisch Gute und Böse letzthin auf das intelligible Substrat zurück, weshalb aber dieses in dem einen oder anderen Falle den empirischen Willen bestimmt, ist unbegreiflich. Nur das kann gesagt werden, dass es nicht durch vorhergehende Ursachen gebunden ist.

65. Aus dem Vorhergehenden erinnern wir uns, dass wir bei der Erörterung über die Darstellung der Möglichkeit der Freiheit in der Kr. d. pr. V. anfänglich 4 Differenzpunkte im Verhältnis zu der entsprechenden Darstellung in der Kr. d. r. V. fanden. Von diesen zeigte es sich jedoch für die beiden ersten, dass sie vermutlich auf einem Lapsus seitens Kants in der eigenen Abfassung seiner Meinung beruhten. Der dritte und vierte Differenzpunkt aber blieben bestehen. Von diesen bestand der erstere darin, dass der intelligible Charakter in der Kr. d. pr. V. als *selbsterworben* bezeichnet wird; der andere bestand in der Darstellung des moralisch Bösen als einer *positiven* auf bestimmten Grundsätzen ruhenden Beschaffenheit des Willens[1]. *Die nunmehr gegebenen auf andere Stellen in Kants Schriften gegründeten Erörterungen verbreiten Licht über die wirkliche Bedeutung dieser Differenzpunkte.* Zu besserem Verständnis müssen wir unsere Aufmerksamkeit auf folgende Thatsachen richten. 1:o wird in der Kr. d. pr. V. ebenso bestimmt wie in der Kr. d. r. V. betont, dass die intelligible Wirklichkeit an und für sich ewig ist. 2:o wird in der Kr. d. pr. V. ebenso wie in der Met. d. S. von dem von sinnlichen Begierden affizierten Willen oder dem Willen im Phänomen als frei gesprochen, wie auch *dieser* Wille als verpflichtet betrachtet wird, welches in sich schliesst, dass die reine Vernunft, die allein frei ist, im Phänomen erscheint, d. h. in ihm immanent ist. 3:o hat nach der Darstellung in der Met. d. S. und dem angeführten Fragment diese im Phänomen immanente Freiheit den Charakter von *Wahlfreiheit.* Es liegt kein Grund vor, weshalb wir nicht diese Darstellung in den Gedankenaufbau der Kr. d. pr. V. einfügen sollten, da kein Satz sich dort findet, der diesem widerstreitet, und da die Freiheit des

[1] Siehe oben S. 715 ff.

verpflichteten phänomenalen Willens, von der in der Kr. d. pr. V. gesprochen wird, wohl kaum in etwas anderem als Wahlfreiheit bestehen kann. Ist dem aber so, so ist es auch natürlich, dass Kant den intelligiblen Charakter als durch freie Wahl des Willens *erworben* ansehn wird, soweit er überhaupt als immanent im Phänomen oder als eine Beschaffenheit des oberen Begehrungsvermögens betrachtet wird. Es ist auch augenscheinlich, dass Kant wirklich so den Charakter betrachtet, wenn er denselben bei der Darstellung der Freiheit in der Kr. d. pr. V. als selbsterworben darstellt. Es handelt sich dort nämlich um die Freiheit als Grund für die Zurechnung, welche nicht gut auf etwas anderes als den phänomenalen verpflichteten Willen bezogen werden kann. Diese Theorie erbietet indessen Schwierigkeiten betreffs des von Kant angewendeten Beispiels, in dem er von der Möglichkeit spricht, dass Personen von Kindheit auf und durchweg später einen schlechten Charakter zeigen, so dass ein durchgehender Naturzusammenhang sich zu erkennen giebt. Dieses soll auf ursprünglich angenommenen unveränderlichen bösen Grundsätzen beruhen. Es scheint nicht gut möglich, diese Grundsätze als durch die freie Wahl des *empirischen* Willens angenommen zu denken, da hier die Grundsätze vor jeder freien Handlung des Willens vorhanden sein würden. Offenbar antezipiert hier Kant den Gedankengang, den er später in der Theorie von dem radikalen Bösen in der Rel. ausführt. Wir schieben daher die Behandlung des genannten Beispiels auf, bis wir die Freiheitslehre in der Rel. behandelt haben. — Was nun endlich den vierten Differenzpunkt betrifft, dass nämlich das moralisch Böse positiver Natur sei, so können wir hier nur insoweit denselben verstehen, als gezeigt ist, dass das Böse, wenn auch dessen Möglichkeit eine ursprüngliche Unwirksamkeit der Vernunft voraussetzt, eine *Nachgiebigkeit* des oberen Begehrungsvermögens gegenüber der Sinnlichkeit und damit indirekt eine positive Wahl der Sinnlichkeit als Bestimmungsgrund ist. Indessen legt Kant in den Ausdruck »freiwillig angenommene böse Grundsätze» eine noch positivere Bedeutung hinein, insofern als der Mensch die Sinnlichkeit oder das Nachgeben gegenüber derselben zu einem *allgemeinen Grundsatz* für seinen Willen soll machen können. Auch hiermit hat jedoch Kant die Darstellung in der Rel. an-

tezipiert, weshalb wir auch die Behandlung hiervon auf später verschieben.

66. Bevor wir aber zu einer näheren Behandlung der Freiheitslehre der Rel. übergehen, erörtern wir eine Frage bezüglich der *Möglichkeit von Wahlfreiheit überhaupt mit Rücksicht auf Kants Lehre von der notwendigen Bestimmtheit des Phänomens.* Es scheint, als läge ein Widerspruch darin, dass die »Willkür» in einem gewissen Zeitmoment unbestimmt sein soll, was wohl für die Annahme der Wahlfreiheit vorausgesetzt werden muss, zugleich aber notwendig bestimmt sei. Dieser Widerspruch war nicht vorhanden, als es die Untersuchung des Wesens der Freiheit nach der Darstellung in der Kr. d. r. V. galt. Denn da wurde angenommen, dass die freie Vernunft an sich selbst hinsichtlich des Gesetzes ihrer Thätigkeit bestimmt sei. Sie hat allerdings diese Bestimmtheit nicht vor der Bestimmung des Phänomens, sondern bloss in derselben. Da aber das Bestimmen der Vernunft selbst wegen der Zeitlosigkeit der Vernunft keinen Anfang haben kann, so kann man in jedem Fall sagen, dass die Vernunft bloss als hinsichtlich des Gesetzes ihrer Thätigkeit bestimmt existiert. Nur im Verhältnis zu anderen Momenten ihrer Thätigkeit ist die Vernunft in einem bestimmten Moment ihrer Thätigkeit unbestimmt. Die notwendige Bestimmtheit des Phänomens kann also, was die »willkürlichen Handlungen» betrifft, auf die ursprüngliche Bestimmtheit der bestimmenden Vernunft bezogen werden. Die Schwierigkeit liegt hier bloss darin, dass man die Möglichkeit denken muss, dass der Naturverlauf in verschiedener Weise bechaffen sei. Dieses muss gelten, sofern man nicht annehmen darf, dass die Vernunft bei ihrem Bestimmen von dem Bestimmbaren abhängig sei. Indessen haben wir zugleich gezeigt, dass die notwendige Bestimmtheit des Phänomens nicht die Möglichkeit davon ausschliesst, dass es eine andere Beschaffenheit haben könnte, und damit auch nicht die Möglichkeit eines anderen Bestimmens als das, welches wirklich stattfindet. Das Phänomen ist nämlich notwendig bestimmt nur in Relation zu anderen Momenten des Natursystems. Das System aber im Ganzen ist zufällig, weshalb auch seine Beschaffenheit, soweit sie in einem bestimmten seiner Momente zum Ausdruck kommt, als ihren Grund in dem freien Bestimmen

der Vernunft besitzend betrachtet werden kann[1]. Nun ist andererseits zu beachten, dass, wenn auch das Natursystem im Ganzen als zufällig anzusehen ist, es doch, soweit es nun einmal besteht, jedes nachfolgende Moment notwendig bestimmt im Verhältnis zum vorhergehenden macht. Und da man nun von dem Natursystem als bestehendem ausgehen muss, scheint es widersinnig zu sein, dass der freie Wille, wie das durch Einführung der Wahlfreiheit angenommen würde, als unbestimmt sollte gegeben sein können.

Dass Kant dieses Verhältnis erörtert hätte, ist unmöglich zu behaupten. Es dürfte aber doch, ehe man hier das Vorhandensein eines wirklichen Widerspruchs behauptet, sich empfehlen, zu untersuchen, ob nicht doch Kants Lehre in dem betreffenden Punkt sich so deuten *lässt,* dass kein Widerspruch vorliegt. Wir müssen hierbei beachten, dass Kant eigentlich nicht von dem Wahl*vermögen* selbst, als im Phänomen gegeben, ausgeht, sondern bloss dem *Wählen* selbst. Darin liegt zwar das Vermögen eingeschlossen, aber es ist doch bloss *in* seiner Thätigkeit gegeben. Dieses aber wieder deutet darauf hin, dass die »Willkür» niemals als in einem bestimmten Zeitmoment vollständig unbestimmt praktisch gegeben ist, sondern sie ist bloss in *ihrem selbständigen Übergang* von Unbestimmtheit zu Bestimmtheit gegeben. Nun ist es freilich wahr, dass auf diese Weise in jedem Fall ein Missverhältnis zwischen der theoretischen und der praktischen Erkenntnis insofern zu herrschen scheint, als die nachfolgenden Zustände bei der »Willkür» praktisch gesehen als vollkommen unabhängig von den vorhergehenden angesehen werden müssen, während vom theoretischen Gesichtspunkt aus das Vorhergehende notwendig das Nachfolgende bestimmt. Indessen muss daran festgehalten werden, dass, wenn auch das Wählen als praktisch gegeben auf einen bestimmten Moment der objektiven Zeit zu beziehen ist, doch in demselben der ursprüngliche unzeitliche Bestimmungsakt der Vernunft hervortritt, der ein Moment in der Konstituierung des ganzen natürlichen Systems selbst ist. Daher ist auch die zeitliche Form etwas für die insoweit in ihr gegebene Sache Äusseres und Fremdes. Wenn man nun sagt, dass der vorhergehende Zustand bei der »Willkür» nicht den folgenden Wahlakt bestimmt, so hebt das nicht den kausalen Zusammenhang zwi-

[1] Siehe oben S. 689.

schen den verschiedenen Momenten in dem der Zeitform adäquaten Natursystem auf. Der Inhalt einer solchen Behauptung ist bloss, teils dass betreffs der Handlungen der reinen Vernunft die eine nicht bestimmend für die andere ist, teils dass kein Moment des Natursystems als für das Handeln der reinen Vernunft bestimmend angesehen werden darf, weil die reine Vernunft, indem sie eine positive Bestimmtheit des transszendentalen Objekts ausdrückt, begriffsmässig dem Natursystem im Ganzen vorhergeht. Ausserdem wird damit gesagt, dass diese Handlungen für eine praktische Betrachtung in der Zeitform hervortreten, trotzdem diese Form ihnen nicht adäquat ist.

67. Wir gehen nun über zu einer besonderen Behandlung der *Kantischen Lehre von der Freiheit und dem moralisch Bösen in der Rel.* Es ist klar, dass wir uns dabei vor allem an das erste Stück dieser Schrift zu halten haben: »*Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten oder über das radikale Böse in der menschlichen Natur.*» Da die wunderlichsten Ansichten betreffs dessen, was Kant hier meint, im Schwange sind, dürfte es richtig sein, seine Darstellung zum Gegenstand einer eingehenden Untersuchung zu machen.

In der Einleitung zu dem angeführten Stück sind es eigentlich zwei Sachen, die Kant erörtern will. Die eine ist der Satz, dass *der Mensch von Natur als entweder moralisch gut oder moralisch böse angesehen werden muss.* Die andere ist eine *Erörterung des Verhältnisses zwischen der Natureigenschaft moralisch gut oder böse und der Freiheit.* — Der Beweis für den erstgenannten Satz wird auf S. 18 angedeutet, vollständig ausgeführt aber erst in der Anmerkung zur Einleitung. Wir halten uns daher an die letztere. Es liesse sich denken, dass der Mensch von Natur weder gut noch böse oder auch beides auf einmal wäre. Kant weist nun nach, dass solche Ansichten unmöglich sind, weil es überhaupt unmöglich ist, moralische Zwischendinge in Handlungen oder Charakteren anzunehmen. Der »Indifferentismus» ist unmöglich, weil »die Freiheit der Willkür von der ganz eigentümlichen Beschaffenheit ist, dass sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, *als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat* (es sich zur allgemeinen Regel ge-

macht hat, nach der er sich verhalten will)». Wenn nun das Gesetz nicht die »Willkür» betreffs einer auf es sich beziehenden Handlung bestimmen soll, so bedarf es einer dem Gesetz entgegengesetzten Triebfeder, die sie bestimmt. Und da nun die Bestimmung der »Willkür» durch diese voraussetzt, dass sie sie zu ihrer Maxime gemacht hat, so muss die »Willkür» in solchem Fall eine böse Maxime haben, ist also im Verhältnis zum moralischen Gesetz nicht indifferent. Der »Synkretismus» ist auch unmöglich. Denn nimmt der Mensch das moralische Gesetz als Maxime an, so kann dies nur so geschehen, dass es als absolute allgemeine Regel für das Handeln angenommen wird: es ist nämlich seiner Natur nach universal, kann also niemals eine *besondere* Maxime werden.

Hier kann man indessen mit Fug fragen, wie Kant meinen kann, auf diese Weise die Notwendigkeit davon bewiesen zu haben, dass der Mensch *von Natur* entweder gut oder böse sei. Natur scheint vielmehr ein Begriff zu sein, der mit dem Begriff moralisch gut oder böse gar nicht zusammengestellt werden kann. Um Kants Gedankengang zu verstehen, ist es notwendig, das *zweite* Moment seiner Darstellung in der Einleitung, das Verhältnis zwischen der Freiheit und der Eigenschaft, von Natur moralisch gut und böse zu sein, in Betracht zu ziehen.

Kant sagt mit Hinsicht auf die Schwierigkeit, Natur und Freiheit zusammenzustellen, dass er hier unter Natur »nur den subjektiven Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt (unter objektiven moralischen Gesetzen), der vor aller in die Sinne fallenden That vorhergeht . . .» versteht. Dieser subjektive Grund muss selbst ein Akt der Freiheit sein, sonst würde die moralische Beschaffenheit des Menschen unzurechnungsfähig sein. Damit aber ist es auch klar, dass dieser Grund, sofern er der erste Grund sein soll, unbegreiflich ist. Denn jede freie Annahme einer Maxime setzt einen Bestimmungsgrund voraus, der, weil es sich hier um den freien Willen handelt, selbst eine Maxime sein muss. Wenn nun diese Maxime, wie auf dem moralischen Gebiete gefordert werden muss, selbst frei angenommen sein muss, so kommen wir offenbar zu einem regressus in infinitum. Es ist nun auch klar, dass der geforderte erste Grund allem Gebrauch der Freiheit im zeitlichen Leben als dessen Voraussetzung

vorhergeht, und insofern als angeboren zu betrachten ist. Das ist nun auch der Anlass dafür, dass er als eine *Natureigenschaft* betrachtet wird[1]. Sofern nun der Mensch im Gebrauche seiner Freiheit entweder moralisch gut oder böse ist, ist er auch von Natur moralisch gut oder böse.

68. Es ist nun keine Frage, dass das eben angestellte Räsonnement widerspruchsvoll ist, insofern nach demselben die ursprüngliche Annahme einer moralisch bestimmten Maxime nicht bloss unverständlich, sondern geradezu unmöglich wäre. *Es ist nun von Gewicht, nachzusehn, welcher Gedankengang Kant zu diesem Widerspruch führen konnte.* Um dies zu verstehen, müssen wir in Betracht ziehen, dass Kant in dem ersten Abschnitt dieses Stückes von »der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur» spricht. Diese Anlage ist des Menschen Anlage »für seine *Persönlichkeit,* als eines vernünftigen und zugleich *der Zurechnung fähigen* Wesens». Sie besteht in »der Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, *als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür*». Diese Empfänglichkeit ist *das moralische Gefühl.* Die Idee des moralischen Gesetzes und die mit ihr gegebene Schätzung desselben als höchsten objektiven Bestimmungsgrundes ist die Idee der Persönlichkeit selbst. »Aber, dass wir diese Achtung zur Triebfeder in unsere Maximen aufnehmen, der subjektive Grund hierzu scheint ein Zusatz zur Persönlichkeit zu sein und daher den Namen einer Anlage zum Behuf derselben zu verdienen»[2]. Hieraus ist ganz klar, dass der Ausdruck »der subjektive Grund» zur Annahme gewisser Maximen in derselben Weise zu verstehen ist wie »der subjektive Bestimmungsgrund», der in dem Stück »Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft» in der Kr. d. pr. V. behandelt wird, soweit es sich dabei um die *sinnliche* Ursache handelt, deren Kausalität die reine Vernunft als bestimmendes Gesetz bei der Annahme einer sittlichen Maxime konstituiert[3]. Die reine Vernunft muss, um überhaupt den empirischen Willen zu moralischem Handeln bestimmen zu können, bei demselben eine natürliche Kausalität konstituieren, das moralische Interesse. Erst damit entsteht bei dem empirischen Willen ein moralisch freies Handlungsvermögen. Wenn die Vernunft

---

[1] S. 19—20; vgl. S. 24. [2] S. 26 f. [3] Siehe oben S. 228.

unmittelbar den Willen bestimmt, so bedeutet das dann bloss, dass sie bei dem moralischen Interesse die Kraft konstituiert, gegenüber allen anderen möglichen Bestimmungsgründen den Willen zum Handeln zu bestimmen. Und da die Thätigkeit der Vernunft immanent ist, wird die Bestimmung des Willens durch sie die Bestimmung dieses durch sich selbst. Hierbei sind nun besonders zwei Umstände zu beachten. Der eine ist, dass die moralische Anlage als der subjektive Grund zur Moralität zwar von der reinen Vernunft konstituiert sein und einen absolut guten Willen in sich schliessen muss, damit die Moralität überhaupt daran angeknüpft werden könne, dass sie aber andererseits nicht als auf einem freien Entschluss beruhend angesehen werden darf. Der freie Entschluss setzt ein freies Handlungsvermögen in der Sinnenwelt voraus. Ein solches aber ist bloss durch die moralische Anlage da. Also ist diese Anlage nicht selbst zurechnungsfähig (als Verdienst), obwohl die Bestimmung des Willens durch sie zur Thätigkeit es ist. Der andere Umstand ist der, dass die moralische Anlage nicht als eine Naturkraft wirkt und also auch nicht der eigentliche Bestimmungsgrund ist, sondern den Willen bloss bestimmt, sofern sie von der reinen Vernunft als eine Bestimmungskraft konstituiert wird. Schliesslich ist es vielleicht gut, hier an die oben betonte Unvorsichtigkeit in der Art zu erinnern, wie Kant die Zugehörigkeit der fraglichen Anlage zur menschlichen *Natur* annimmt, ungeachtet er hierbei nur auf die Erfahrung sich stützen kann. Wir haben darauf hingewiesen, dass Kant dabei einen Mangel an Genauigkeit bei der Konstatierung des *Faktums* zeigt[1].

Man beachte nun aber, dass der moralischen Anlage zum Guten, die für das moralische Handlungsvermögen selbst wesentlich ist, in dem zweiten Abschnitt »der Hang zum Bösen in der menschlichen Natur» als der subjektive Grund für den Gebrauch der Freiheit des Menschen, soweit er in seiner moralischen Thätigkeit als von dem Bösen ausgehend angesehen werden muss, gegenübergestellt wird. »Unter einem Hange (propensio) verstehe ich den subjektiven Grund der Möglichkeit einer Neigung . . ., sofern sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist.» Er unterscheidet sich von der blossen Anlage dadurch, dass, wenn er auch angeboren sein

---

[1] Siehe oben S. 588.

kann, er doch zugleich als frei erworben betrachtet werden muss. »Es ist aber hier nur vom Hange zum eigentlich, d. i. zum moralisch Bösen die Rede; welches, da es nur als Bestimmung der freien Willkür möglich ist, diese aber als gut und böse nur durch ihre Maximen beurteilt werden kann, in dem subjektiven Grunde der Möglichkeit der Abweichung vom moralischen Gesetze bestehen muss . . .»[1].

Dass es sich hier wirklich um den *der moralischen Anlage* entsprechenden subjektiven Grund des moralisch Bösen oder um die sinnliche Ursache handelt, an die der freie Wille anknüpfen muss, um sich für das Böse entschliessen zu können, ist leicht zu zeigen. 1:o ist die formale Gegenüberstellung der moralischen Anlage und des Hanges zum moralisch Bösen zu beachten: erstere wird im ersten Abschnitt behandelt, letzterer im zweiten. 2:o weist der für beide gemeinsame Ausdruck »der subjektive Grund» des Guten, bzw. des Bösen in dieselbe Richtung. 3:o herrscht ein ähnliches Verhältnis zwischen der moralischen Anlage und der moralisch guten Handlung einerseits und zwischen dem Hange zum Bösen und der moralisch bösen Handlung andererseits. Kant hebt nämlich ausdrücklich hier (wie in der Kr. d. pr. V.) hervor, dass »eine jede böse Handlung, wenn man den Vernunftursprung derselben sucht, so betrachtet werden muss, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie geraten wäre». Die Handlung ist nämlich von keinen vorhergehenden Ursachen *bestimmt.* »Wenn jemand bis zu einer unmittelbar bevorstehenden freien Handlung auch noch so böse gewesen wäre: so ist es nicht allein seine Pflicht gewesen, besser zu sein; sondern es ist *jetzt* noch seine Pflicht, sich zu bessern: er muss es also auch können . . .»[2]. Der Hang zum Bösen macht also die böse Handlung nicht notwendig, so wenig wie die moralische Anlage zum Guten die gute Handlung notwendig macht. Er »bedeutet nichts weiter, als dass, wenn wir uns auf die Erklärung des Bösen, seinem *Zeitanfange* nach, einlassen wollen, wir bei jeder vorsätzlichen Übertretung die Ursachen in einer vorigen Zeit unseres Lebens bis zurück in diejenige, wo der Vernunftgebrauch noch nicht entwickelt war, mithin bis zu einem Hange (als natürliche Grundlage) zum Bösen, welcher darum angeboren heisst, die Quelle des

[1] S. 27—28. [2] S. 42.

Bösen verfolgen müssten . . .»[1]. Es handelt sich also, wenn von dem Hange zum Bösen gesprochen wird, nur um die *sinnliche* Ursache der bösen Handlung, wie es sich bei der moralischen Anlage um dieselbe Ursache der guten handelt. 4:o betrachtet Kant die moralische Anlage als die Kraft, wodurch der Mensch imstande ist, den bösen Hang aufzuwägen[2]. Sie werden auch als in direktem Gegensatz zu einander stehend betrachtet, wenn gesagt wird, dass es ebenso unbegreiflich ist, wie der Mensch trotz seiner ursprünglichen Anlage zum Guten den Hang zum Bösen erhalten habe, als es unbegreiflich ist, dass er *trotz* dieses Hanges durch die erstere gut werden kann[3]. 5:o sei daran erinnert, dass Kant den Hang zum Bösen gleichwie die moralische Anlage als eine *angeborene* in der menschlichen Natur selbst liegende Beschaffenheit betrachtet.

Indessen treten hierbei deutlich gewisse Risse in der genannten Entsprechung hervor. *Eine* Nichtentsprechung ist von selbst klar. Während die moralische Anlage die Bedingung für jedes Verhältnis überhaupt zwischen dem empirischen Willen und dem Gesetz, also auch für das moralisch Böse ist, ist der Hang zum Bösen bloss die besondere Bedingung für die moralisch *böse* Handlung. Eine andere Verschiedenheit ergiebt sich aus den die Natur des »Hanges» behandelnden, bereits angeführten Stellen der Rel. Der Hang zum Bösen muss, auch wenn er von Natur vorhanden ist, als *selbsterworben* betrachtet werden, während die moralische Anlage als Bedingung der Moralität überhaupt nicht als erworben betrachtet werden kann. Es ist wichtig, zu untersuchen, wie Kant dazu kommt, auf diese Weise gerade den subjektiven Grund des Bösen zu betrachten. Es ist nun an und für sich zwar schwierig, hier zu voller Einsicht in die Gründe für Kants Denken zu kommen, weil er ohne weiteres davon ausgeht, dass der Hang zum Bösen zurechnungsfähig sein und damit auch als frei erworben angesehen werden muss. Der Anlass hierzu ist wohl nicht schwer erkennbar, wenn man nur die hier deutlich zu Tage tretende Einwirkung von seiten gewisser dogmatischer Kirchenlehren in Betracht zieht, besonders der Lehre von dem ursprünglichen Sündenfall, in die Kant durchaus eine rationale Bedeutung hineinbringen will. Es ist auch wohl mehr als zu vermuten, dass diese ganze Lehre von

[1] S. 44. [2] S. 47—48. [3] S. 46—47; vgl. Lose Bl. I, S. 222.

der natürlichen Bosheit des Menschen in der Theologie ihre Wurzeln hat. Es ist da auch leichter zu verstehen, wie Kant hier zu mystischen, ja geradezu logisch unmöglichen Annahmen verleitet werden kann. Indessen kann man Andeutungen von dem wirklichen logischen Grunde für Kants Annahme des fraglichen Hanges als selbsterworben finden. Einleitend sei bemerkt, dass die Anlage zum Guten aus moralischem Gesichtspunkt nicht als rein natürlicher Art seiend betrachtet werden darf. Wäre sie so zu betrachten, so könnte nicht in ihrem Bestimmen des Willens die Vernunft selbst als das konstitutive gegeben sein. Man könnte natürlich auch nicht von ihr sagen, sie schliesse ein freies Handlungsvermögen des empirischen Willens in sich ein. Hier ist es indessen leicht, zu einer Erklärung des Ursprunges zu kommen, nämlich durch Annahme einer ursprünglichen Thätigkeit der Vernunft an und für sich, wodurch diese erst immanent gegeben ist. Man beachte nun andererseits die Schwierigkeit, den Hang zum Bösen zu erklären. Auch der Grund hierfür kann nicht in die Sinnlichkeit oder in die Neigungen ohne weiteres verlegt werden. Kant führt als Grund hierfür ausser der bereits angenommenen Zurechnungsfähigkeit des Hanges an, dass die Neigungen »keine gerade Beziehung aufs Böse haben (vielmehr zu dem, was die moralische Gesinnung in ihrer Kraft beweisen kann, zur Tugend die Gelegenheit geben)»[1]. Wir haben hier offenbar die Andeutung eines Grundes, der dem entspricht, weshalb die moralische Anlage nicht (moralisch gesehen) als bloss natürlicher Art seiend betrachtet werden darf. Weil die Neigungen rein natürlicher Art sind, kann auch die Bestimmung des Willens durch solche nicht an und für sich moralischer Art, sei es gut oder böse, sein. Andererseits aber kann auch nicht wie bei der moralischen Anlage die Vernunft an und für sich bestimmend sein; das würde »*eine Verderbnis* der moralisch gesetzgebenden Vernunft» bedeuten, welche undenkbar ist. Dann aber bleibt nur übrig, dass der Grund des Hanges zum Bösen derselbe ist wie der Grund der bösen Handlung, d. h. *eine freie Wahl zwischen Sinnlichkeit und Vernunft als oberster Maxime.*

Wenn nun der Mensch in seinem freien Handeln von dem Bösen ausgeht, und demnach ein Hang dazu als vor

---

[1] S. 35.

allem freien Handeln vorhanden, mithin als eine angeborene Eigenschaft angesehen werden muss, und wenn dieser Hang seinen Grund in einem freien Entschluss haben muss, so muss der Mensch *von Natur böse* oder ursprünglich von einer frei angenommenen bösen Maxime bestimmt sein. Damit sind wir zu dem zuerst erwähnten Widerspruch zurückgelangt, dass ein erster Grund für den Charakter des freien Handelns des Menschen angenommen werden muss, der selbst auf moralischer Freiheit beruhen und daher selbst notwendig eine frei erworbene subjektive Beschaffenheit als seinen Grund voraussetzen muss. So viel haben wir indessen gewonnen, dass wir durch Vergleich mit der moralischen Anlage als dem subjektiven Grunde des moralisch Guten zum Verständnis des Anlasses gekommen sind, weshalb Kant meint, einen besonderen Hang zum Bösen annehmen zu müssen, um dessen Vorkommen erklären zu können, und zwar einen angeborenen Hang, um zu erklären, weshalb der Mensch in seinem moralischen Leben von dem Bösen ausgeht. Wir haben auch gewisse in seiner Darstellung hervortretende logische Gründe zu zeigen versucht, die ihn haben vermögen können, den Hang als frei erworben zu fassen. Dieses, mit dem Einfluss von seiten der Kirchenlehre zusammengestellt, dürfte verständlich machen, wie Kant in den genannten Widerspruch hat geraten können.

Damit sind wir indessen auch zu einer Erklärung des eigentümlichen Schlusses gelangt, den Kant daraus zieht, dass der Mensch in seinem Handeln, soweit es überhaupt in Relation zum Sittengesetz steht, entweder gut oder böse sein muss, niemals beides zugleich oder keines von beiden. Er schliesst daraus, dass der Mensch auch von Natur gut oder böse sein muss. Nach der oben behandelten Darstellung hiervon in der Einleitung soll es notwendig sein, weil man einen ersten Grund für die Beschaffenheit des freien Handelns, von dem der Mensch ausgeht, annehmen muss. Dieser erste Grund, der allem solchem vorhergehen, mithin als von Natur vorhanden betrachtet werden muss, muss selbst frei erworben sein. Es ist nun zu beachten, dass Kant hier sein Augenmerk hauptsächlich darauf gerichtet hat, die Bosheit zu erklären, die, wie er meint, der Erfahrung gemäss für den Menschen im Gebrauche der Freiheit kennzeichnend ist. Da nun diese nur durch Annahme eines ursprünglichen, obwohl frei erworbenen Hanges zum Bösen verstanden werden kann, ist es auch na-

türlich anzunehmen, dass, wenn der Mensch in seinem moralischen Leben von einer guten Beschaffenheit ausginge, auch der subjektive Grund hierfür in einem allem freien Handeln vorhergehenden freien Entschlusse gesucht werden muss, welch letzterer als eine angeborene oder natürliche Beschaffenheit zur Erscheinung kommt. Und da nun der Mensch in seinem Handeln entweder vom Guten oder vom Bösen ausgehn muss, muss er auch als von Natur entweder gut oder böse angesehen werden. Es ist indessen klar, dass Kant hiermit nicht nur zu dem obenerwähnten regressus in infinitum, sondern auch zu einem Selbstwiderspruch gelangt, insofern sonst die moralische Anlage als der hinreichende subjektive Grund einer *sittlichen* Beschaffenheit des Willens angenommen wird, welche Anlage nicht in einem freien Entschluss, sondern in der *Gesetzgebung,* die die Bedingung der Freiheit ist, ihren Grund haben muss.

69. Ausserdem sei hier erwähnt, dass *Kants Darstellung der eigentlichen Bedeutung des Satzes, dass das Böse bezw. das Gute von Natur vorhanden sei, unklar ist.* Man findet nicht weniger als *drei* verschiedene Ausdrücke hierfür. Der erste, der in der Einleitung vorkommt und von dem wir bisher ausgegangen sind, besagt, dass der letzte Grund der moralischen Beschaffenheit des freien Handelns, von dem der Mensch ausgeht, diesem vorhergehen muss und insofern als angeboren zu betrachten ist. Später aber wird der Hang zum Bösen »ein natürlicher Hang» genannt, »wenn dieser Hang als allgemein zum Menschen (also, als zum Charakter seiner Gattung) gehörig angenommen werden darf»[1]. An einer anderen Stelle wird schliesslich als Grund für die Naturbeschaffenheit des Hanges angeführt, dass wir »davon: warum in uns das Böse gerade die oberste Maxime verderbt habe, obgleich dieses unsere eigene That ist, eben so wenig weiter eine Ursache angeben können, als von einer Grundeigenschaft, die zu unserer Natur gehört»[2]. Das Hervorheben dieser Unklarheit, die wohl letzthin auf den nutzlosen Versuch zurückzuführen ist, ein Dogma wie das von einem ursprünglichen Sündenfall zu rationalisieren, ist insofern von Bedeutung, als man dadurch gewarnt wird, allzu viel Gewicht Kants Darstellung der Freiheit in der Rel. bei-

---

[1] S. 28, 30 und 32. [2] S. 31.

zulegen, soweit es sich darum handelt, seinen Standpunkt im Ganzen daraus zu bestimmen.

70. Wir kommen nun zu der Frage, die am meisten von allen uns interessiert, der nämlich, *wer als Subjekt der freien Wahl zu betrachten ist, durch die der »Hang zum Bösen» erst im Menschen vorhanden ist.* Es ist sehr gewöhnlich, dass man die betreffende Wahl ohne weiteres auf das intelligible Wesen oder auf die reine Vernunft für sich bezieht[1]. Dem stehn indessen bestimmte Äusserungen in der Kantischen Darstellung selbst entgegen. Von diesen haben wir bereits eine referiert, die nämlich, dass das Böse nicht aus der reinen Vernunft erklärt werden kann[2]. Es setzt ein Wesen voraus, das die Sinnlichkeit, obwohl zugleich auch die Vernunft, in seine Maxime aufgenommen hat. Das Böse besteht nämlich in der unrichtigen Ordnung zwischen diesen Maximen. Dieses führt Kant weiter so aus: das Sittengesetz drängt sich unwiderstehlich dem Menschen auf »kraft seiner moralischen Anlage», »und wenn keine andere Triebfeder dagegen wirkte, so würde er es auch als hinreichenden Bestimmungsgrund der Willkür in seine oberste Maxime aufnehmen, d. i. er würde moralisch gut sein. Er hängt aber doch auch, vermöge seiner gleichfalls schuldlosen Anlage, an den Triebfedern der Sinnlichkeit, und nimmt sie (nach dem subjektiven Prinzip der Selbstliebe) auch in seine Maxime auf». Und so beruht der Unterschied zwischen der moralisch guten und der moralisch bösen Beschaffenheit auf dem verschiedenen formalen Verhältnis zwischen den beiden Triebfedern[3]. Beides, die Einführung der moralischen Anlage, die ja von Kant streng von der »Persönlichkeit» für sich selbst unterschieden und als eine Bestimmung der *Naturseite* des Menschen betrachtet wird, wie die Einführung der natürlichen Abhängigkeit des Menschen von sinnlichen Triebfedern, macht es völlig evident, dass Kant wenigstens *hier* nicht die Vernunft an und für sich, sondern »die freie Willkür» als Phänomen oder den Menschen selbst in seinem phänomenalen Dasein zum Subjekt für den moralischen *Entschluss* haben will. Ausserdem sei angeführt, dass Kant bezüglich der Bekehrung des Menschen zum Guten

---

[1] So wird auch konsequent bei *Jodl,* Gesch. d. Eth. i. d. n. Philos. II, S. 37, das intelligible Wesen "der lebendige Satanas"! Siehe im übrigen *Boström,* a. a. O., S. 102.

[2] Siehe oben S. 764 f. [3] S. 36—37.

hervorhebt, dass diese nicht begreiflicher ist, als dass »nach dem vorher abgelegten Geständnisse ein ursprünglich (der Anlage nach) guter Baum arge Früchte hervorgebracht hat»[1]. In der Anmerkung zu dieser Stelle wird ausdrücklich der Unterschied zwischen dem der *Anlage* nach und dem der *That* nach guten Baume betont. »Nur wenn der Mensch die für das moralische Gesetz in ihm gelegte Triebfeder in seine Maxime aufgenommen hat, wird er ein guter Mensch (der Baum schlechthin ein guter Baum) genannt». Hiermit wird ausdrücklich hervorgehoben, dass das Subjekt für das radikale Böse der der *Anlage* nach gute Mensch ist, nicht also der ursprünglich gute Wille, den die gesetzgebende Vernunft für sich enthält. Dazu ist nun zu stellen, dass Kant in *allen anderen* grösseren ethischen Schriften, sie seien vor oder nach der Rel. herausgegeben, den phänomenalen Willen als den *verpflichteten* betrachtet und also auch als den, der allein die Möglichkeit besitzt, böse zu sein[2]. Alles dieses zusammengenommen dürfte wohl einen schwerwiegenden Grund *gegen* die genannte gewöhnliche Auffassung betreffs Kants Ansicht über das Subjekt für die ursprüngliche Wahl des Bösen darstellen.

Sehen wir nun nach den Gründen für diese Auffassung, so sind diese im allgemeinen auf den gewöhnlichen Mangel in der Beurteilung der Kantischen Freiheitslehre zurückzuführen, den nämlich, dass man nicht die durch alle ethischen Schriften Kants hindurchgehende Annahme einer moralischen Freiheit des *phänomenalen* Willens beachtet. Speziell aber gehen sie auf gewisse Ausdrücke hier in der Rel. zurück. Kant sagt nämlich, dass der ursprüngliche Entschluss, mit dem der Hang zum Bösen da ist, »vor aller in die Sinne fallenden That vorhergeht»[3], oder dass er »vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit» »zum Grunde gelegt wird»[4], und dass wir die ursprüngliche »Gesinnung» »nicht von irgend einem ersten Zeit-Actus der Willkür ableiten können»[5]. Näher wird dieses erörtert, indem der Unterschied zwischen der Art »That» betont wird, »wodurch die oberste Maxime (dem Gesetze gemäss oder zuwider) in die Willkür aufgenommen wird», und der Art »That», die in der

[1] S. 46.

[2] Betreffs der Grundl. siehe oben S. 700 f., der Kr. d. pr. V. oben S. 724 f., der Met. d. S. oben S. 726 f.

[3] S. 19. [4] S. 20. [5] S. 24.

angenommenen Maxime gemäss ausgeübten Handlungen besteht. »Jene ist intelligibele That, bloss durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar; diese sensibel, empirisch, in der Zeit gegeben (Factum phaenomenon)». Der ursprüngliche Entschluss ist nun That in der ersteren Bedeutung, und es ist dann kein Widerspruch, zu sagen, dass er vor allen Thaten in der anderen Bedeutung vorhergeht[1]. Es wird auch gesagt, dass die Wurzel des Bösen »als intelligibele That vor aller Erfahrung vorhergeht»[2].

Wenn nun wirklich diese Ausdrücke so zu verstehen sind, dass die reine Vernunft für sich für das Böse sich entschliessen sollte, so kann unter allen Umständen höchstens gesagt werden, dass Kant auf eine durchaus entschiedene Weise sich selbst widerspricht, indem er, wie oben gezeigt, mit ausdrücklichen Worten sagt, dass die reine Vernunft *nicht* an und für sich sich für das Böse entschliessen kann. Aber sehen wir zuerst zu, ob die angeführten Ausdrücke so gedeutet werden *müssen,* dass sie mit Kants übrigen Aussagen über den *phänomenalen* Willen als Subjekt des Bösen in Streit kommen. Nun ist zu beachten, dass die Freiheit im Phänomen die *Immanenz* der reinen Vernunft im phänomenalen Willen voraussetzt. Die reine Vernunft findet sich selbst praktisch in diesem Willen. Und die freie Annahme der Vernunft oder der Sinnlichkeit zur obersten Maxime ist bloss die Bestimmtheit, Kausalität, bezw. Unwirksamkeit der unzeitlichen Vernunft, wie sie für diese in und bei der Thätigkeit des genannten Willens gegeben ist, womit diese Bestimmtheit die Form eines selbständigen Übergehens von Unbestimmtheit zu Bestimmtheit in moralischer Hinsicht erhält. Der moralische Entschluss kann also wohl als »intelligible That» betrachtet werden, wenn auch die Vernunft die Thätigkeit, die sie in sich schliesst, bloss insofern ausübt, als sie im phänomenalen Willen immanent ist. Es ist da auch klar, dass dieser Entschluss wesentlich vor aller Erfahrung vorhergeht, da er wesentlich eine Bestimmtheit der unzeitlichen Vernunft bedeutet. Es ist auch klar, dass sein zeitlicher Charakter nicht in sich schliesst, dass er für das in der Zeitform auffassende Erkenntnisvermögen gegeben wäre und demnach Erfahrungsnatur besässe, sondern er bedeutet nur, dass die reine Vernunft in dem dem Erkenntnisvermögen als sinnlichem Gegebenen sich selbst

[1] S. 31. [2] S. 40 Anm.

in ihrer unzeitlichen praktischen Bestimmtheit findet. Die reine Vernunft durchschaut so zu sagen die zeitliche Form und findet darin einen unsinnlichen Inhalt gegeben. Hieraus ergiebt sich nun deutlich, dass man keinen der auf die reine Vernunft bezüglichen Ausdrücke anders als so zu deuten braucht, dass es sich um die reine Vernunft als in dem phänomenalen Willen immanent handelt.

Es sind aber auch entschiedene Gründe dafür vorhanden, dass, wenn Kant hier in der Rel. von dem intelligiblen Charakter oder der intelligiblen Denkungsart spricht, er diese als *immanent* im Phänomen meint. Erstens ist zu beachten, dass Kant *jede Art* Aufnahme von Maximen moralischen Charakters als eine *intelligible* That in sich schliessend betrachtet. *Sensible* That ist nur die Handlung selbst als von der Maxime bestimmt[1]. Er unterscheidet in Übereinstimmung damit zwischen »virtus phaenomenon» und »virtus noumenon» so, dass die erstere nicht auf dem Gesetz selbst als Triebfeder beruht, sondern bloss konstante *Legalität* bedeutet — die Triebfeder sei, welche sie wolle —, während die letztere konstante *Moralität* in eigentlichem Sinne bedeutet. Die Verderbnis der ersteren kann bloss durch eine Änderung der *Sitten* aufgehoben werden, die Verderbnis der letzteren hingegen bedarf, um aufgehoben zu werden, einer Änderung des *Herzens*[2]. Nun lässt es sich wohl schwer voraussetzen, dass Kant meinen sollte, der moralische Charakter der Triebfeder wäre uns auf *keine* Weise in unserm zeitlichen Leben gegeben. Ferner ist zu beachten, dass die »Revolution» der Denkungsart sich in einem beständigen Fortschreiten vom Schlechteren zum Besseren in moralischer Hinsicht oder in einer allmählich geschehenden, ins Unendliche fortschreitenden Reform des Hanges zum Bösen als verkehrter *Denkungsart* äussern muss. Dieses »Fortschreiten» fällt natürlich in die Zeit und ist auch »für die Beurteilung der Menschen» gegeben[3]. Dass Kant die »Revolution» der Denkweise als nur für einen göttlichen Verstand vorhanden und als unerkennbar für uns betrachtet, ist wahr. Aber es handelt sich dabei doch nur darum, ob die angenommene Maxime der Heiligkeit *unveränderlich fest* besteht, d. h. ob sie einen *beständigen* Fortschritt im Guten mit sich führt. Dieses schliesst nicht aus, dass ich wohl wissen kann, ob ich wirklich die Maxime

[1] Siehe oben S. 784—785. [2] S. 49. [3] S. 50.

der Heiligkeit *angenommen* habe. Kant sagt auch, dass der Mensch zu einer relativen Gewissheit darüber kommen kann, ob eine Revolution in seinem Innern vor sich gegangen ist, nämlich durch »die Vergleichung seines bisher geführten Lebenswandels mit seinem gefassten Vorsatze»[1], welches natürlich voraussetzt, dass der gefasste Vorsatz wirklich gegeben ist. Es heisst auch: »Die gute und lautere Gesinnung . . ., deren man sich bewusst ist, führt also auch das Zutrauen zu ihrer Beharrlichkeit und Festigkeit, obzwar nur mittelbar bei sich . . .»[2]. Übrigens ist zu beachten, dass die »Revolution» natürlich stets in der *Zeit,* mithin auf diese Weise stets immanent im Phänomen gegeben sein muss, wenn sie auch wegen gewisser Beschränkungen unseres moralischen Erkenntnisvermögens nicht uns gegeben sein kann. Weiteres hierüber unten. — Ferner ist als Beweis dafür, dass Kant die Denkungsart als im Phänomen immanent auffasst, Folgendes anzuführen. Nachdem Kant dargelegt hat, dass eine Revolution der Denkungsart notwendig ist, obwohl für das moralische Bewusstsein des Menschen nur der Fortschritt zur Ausrottung des Hanges gegeben sein kann, sagt er: »Hieraus folgt, dass die moralische Bildung des Menschen nicht von der Besserung der Sitten, sondern von der Umwandlung der Denkungsart, und von Gründung eines Charakters anfangen müsse», woraus weiter eine Theorie der moralischen Erziehung entwickelt wird[3]. Es ist unmöglich, dass Kant eine solche Anwendung von seiner Theorie machte, wenn er die Denkungsart als auf keine Weise zum zeitlichen Leben des Menschen gehörend betrachtete. Betrachten wir nun schliesslich den ursprünglichen Entschluss selbst, mit dem das radikale Böse gegeben ist, so ist zu beachten, dass Kant sich der *begriffsmässigen* Antecedenz desselben als intelligibler That bedient, um die Möglichkeit, ihn als *zeitlich* vor jeder in das Phänomen fallenden Handlung *vorhergehend* zu fassen, zu erklären. Dadurch ist es möglich, ihn als angeboren zu betrachten[4]. Also verlegt er auch diesen Entschluss in eine bestimmte *Zeit,* obwohl er zugleich einen mystischen und damit transszendenten Charakter erhält, teils durch seine Unbegreiflichkeit, da er selbst einen ähnlichen Entschluss voraussetzt, teils durch sein zeitliches Vorhergehen *vor* jeder wirklichen Handlung.

---

[1] S. 70. [2] S. 73; vgl. oben S. 593. [3] S. 50. [4] S. 24 und 31.

Aus diesen Gründen halte ich dafür, dass man Kants Meinung am nächsten kommt, wenn man annimmt, dass das in und mit der moralischen Anlage gegebene, in der Sinnenwelt vorkommende obere Begehrungsvermögen die dasselbe affizierende Sinnlichkeit zur obersten Maxime gemacht hat, wodurch die Verkehrtheit des Verhältnisses zwischen Vernunft und Sinnlichkeit als Maximen den Charakter einer angeborenen natürlichen Eigenschaft erhalten hat. Nun ist es allerdings richtig, dass dieses Mystik reinsten Wassers ist. Und die Mystik nimmt zu, wenn man in Betracht zieht, dass es nicht der einzelne Mensch ist, der hierbei thätig ist, sondern dass es sich um einen Gattungscharakter handelt. Hier noch mehr als da, wo von der moralischen Anlage gesprochen wird, tritt die Tendenz zu einem ungesunden Begriffsrealismus hervor. Die Gattung Mensch selbst wird als einen frei beschliessenden Willen besitzend betrachtet. Und man kann durchaus nicht sagen, dass bei der Art der Auffassung, die hier als die richtige hingestellt worden, die Mystik *geringer* ist, als bei der Auffassung, dass es sich um eine Wahl des Bösen handle, die von der reinen Vernunft an und für sich ausginge. Es ist indessen von grossem Gewicht, dass man genau sich die *Art* der Mystik, die hier vorliegt, vergegenwärtigt. Fasst man sie nämlich auf die *letzterwähnte* Weise, so wird dadurch die *Grundlage* selbst der ganzen Ethik Kants gesprengt, was nicht durch die Auffassung geschieht, wie wir sie vorgebracht haben.

71. Wir haben bisher Kants Lehre vom Hange zum Bösen meist in Betracht gezogen, um der darin hervortretenden Ansicht von der *Freiheit* auf die Spur zu kommen. Sehen wir nun näher zu, *welche Ansicht von der Natur des Bösen darin sich zu erkennen giebt.* Wie wir oben gesehen, ist nach der Darstellung in anderen Schriften Kants Ansicht hierüber gewöhnlich die, dass das Böse in einer *Unterlassung* der Vernunft besteht, den empirischen Willen zu bestimmen, insofern die Vernunft auch bei dieser Unterlassung in seinem Phänomen, dem oberen Begehrungsvermögen, immanent ist. Diese Unterlassung bedeutet an und für sich nichts anderes als eine negativ freie Unthätigkeit, bei dem oberen Begehrungsvermögen aber erhält sie die Form eines freien *Nachgebens* gegenüber den dasselbe affizierenden Neigungen und damit auch indirekt die Form einer freien Wahl. Nun ist kein An-

lass vorhanden, prinzipiell gesehen eine andere Bedeutung in Kants Lehre vom Bösen hier in der Rel. hineinzulegen. Was aber die Darstellung hier besonders auszeichnet, ist, dass das Böse ein *grundsätzliches* Nachgeben gegenüber der Sinnlichkeit bedeuten soll. Und man muss fragen, wie so etwas möglich ist, wenn doch die freie Willkür durch eine reine Vernunftskausalität besteht, der ihrer Naturseite nach von der Sinnlichkeit entgegengewirkt wird. Dieses ist offenbar die Schwierigkeit, die Kant mit den Worten ausdrückt, man könne nicht verstehen, wie die freie Willkür trotz der ursprünglichen moralischen Anlage das Böse wählen kann. Dass er überhaupt der Sinnlichkeit nachgiebt, mithin nicht aktiv genug ist, um sich das *Rechte* zum Prinzip zu machen, und damit indirekt die Sinnlichkeit wählt, lässt sich denken, dass er aber diese Nachgabe zum *Prinzip* machen sollte, scheint undenkbar. Dieser Umstand ist es nun auch, der es für Kant notwendig macht, zur Erklärung des Bösen einen besonderen »subjektiven Grund» dafür, den »Hang zum Bösen», aufzustellen, der nun der moralischen Anlage als subjektivem Grunde des Guten entspricht[1]. Da indessen dieser »Hang» selbst als frei erworben betrachtet werden muss, ist die Schwierigkeit nur einen Schritt weiter geschoben — und die Mystik hat freies Feld.

72. *Forschen wir nun nach dem Grunde für Kants hier vertretene Ansicht vom Bösen*, so dürfte er ausser in der bereits erwähnten Abhängigkeit von der Kirchenlehre in der in anderem Zusammenhange dargestellten ungesunden Wiedervergeltungstheorie zu suchen sein, die Kant sowohl auf das juridische wie auf das ethische Gebiet anwenden will[2]. Diese Anschauungsweise, zu der es nicht nötig ist, einen anderen Grund als ein unklares Rechtsbewusstsein zu suchen, führt natürlich gern dazu, das Böse als in grundsätzlichem Entschluss gegründet aufzufassen. Dass sie wirklich mit der Theorie vom Bösen in der Rel. in Verbindung steht, geht wohl am besten aus dem Abschnitt in der Rel. hervor, wo Kant zu zeigen versucht, wie man sich als von der unendlichen Strafe freigesprochen denken kann, die einen dafür treffen sollte, dass man das Böse zu seinem allgemeinen Grundsatz gemacht hat[3].

---

[1] Siehe oben S. 781. [2] Siehe oben S. 538. [3] S. 74 ff.

73. Es dürfte nun am Platze sein, einen Blick auf eine *Äusserung in der Freiheitslehre der Kr. d. pr. V.* zu werfen, deren Behandlung wir bis nach der Darstellung der Freiheitslehre in der Rel. aufgeschoben haben, weil sie eben diese letztere antezipierte [1]. Kant sagt, dass nach seiner Theorie auch moralische Urteile, die auf den ersten Blick hin ungerechtfertigt erscheinen, ungeachtet sie mit aller Gewissenhaftigkeit gefällt werden, sich rechtfertigen lassen. Es gebe Fälle, wo Menschen von der Kindheit an zunehmende Bosheit zeigen, so dass man sie für geborene Verbrecher und hinsichtlich der Gesinnung für völlig unverbesserlich halte, gleichwohl aber ihnen ihre Verbrechen als Schuld zurechne. Wir setzen dabei voraus, dass jede mit Vorsatz verübte Handlung eine freie Kausalität zum Grunde habe, die in diesem Falle »in freiwillig angenommenen und unwandelbaren bösen Grundsätzen» bestehe, und die ihren Charakter von früher Jugend auf in ihren Phänomenen, den Handlungen, zeige [2]. Dass Kant hier an eine ähnliche mystische Wahl vor allem einzelnen Handeln denkt wie in der Rel., und dass er auch auf eine ähnliche Weise die Bosheit als in allgemeinen Grundsätzen liegend auffasst, ist unbestreitbar. Indessen machen sich hier ein paar Unterschiede bemerkbar; der eine ist der, dass hier bloss von gewissen »Fällen» gesprochen wird, also nicht vom Menschengeschlecht im Ganzen, der andere der, dass der »geborene Bösewicht» hier als unverbesserlich betrachtet wird, während das Vermögen zur Besserung in der Rel. als unter allen Umständen vorhanden betont wird. Der letztgenannte Unterschied ist es eigentlich, der hier von Interesse ist, weshalb wir uns bei demselben etwas aufhalten wollen.

Wir müssen dabei zuerst hervorheben, dass es zum mindesten im übrigen die Lehre der Kr. d. pr. V. ist, dass der Mensch in jeder Handlung *im Moment der Handlung selbst* frei und zurechnungsfähig ist, unabhängig von allem, was vorhergegangen, sei es auch ein vorhergehender Entschluss [3]. Daher kann in dieser Hinsicht keine Verschiedenheit im Ganzen zwischen den Darstellungen der Kr. d. pr. V. und der Rel. konstatiert werden [4]. Wie verhält es sich da mit der

---

[1] Siehe oben S. 771 f. [2] S. 121. [3] Siehe oben S. 721 f.

[4] *Boström*, a. a. O., S. 98. Die Darstellung der Kr. d. pr. V. sei in dieser Hinsicht unbestimmt im Gegensatz zur Rel. Er scheint sich indessen dabei ein-

hier behaupteten Unverbesserlichkeit? Man muss wohl beachten, dass, wenn Kant die einzelne Handlung als von einer freien Wahl abhängig betrachtet, dieses bloss bedeutet, dass die intelligible freie Kausalität, die an sich selbst ihre Bestimmtheit begriffsmässig vor jedem phänomenalen Dasein hat, in dem phänomenalen Willen unter der Form eines freien Übergehens von Unbestimmtheit zu Bestimmtheit erscheint. Dass hier wirklich eine freie Wahl als vorliegend angesehen werden kann, beruht darauf, dass die intelligible Kausalität nicht als etwas Transszendentes hinter mir steht, sondern völlig immanent in mir, der ich handle, ist, und darauf, dass dieselbe auf andere Weise, als sie es wirklich ist, beschaffen sein könnte, insofern keine vorhergehenden Ursachen sie bestimmen. Also können alle möglichen Handlungen hinsichtlich ihres moralischen Charakters als im voraus durch die Beschaffenheit des Natursystems erkennbar bezeichnet werden, ohne dass mir deshalb das Vermögen abgesprochen werden könnte, in der einzelnen Handlung mich frei zu bestimmen. Denn *in* dieser ist die freie Kausalität, die das Natursystem selbst auf eine solche Weise bestimmt, dass die vorliegende Handlung notwendig ist, und die also von aller Naturkausalität unabhängig ist, direkt als ein selbständiges Sichbestimmen gegeben. Ist dem aber so, so kann man auch durch die Erfahrung einsehen, dass ein Mensch unverbesserlich ist, oder dass alle seine Handlungen nach unvernünftigen Bestimmungsgründen geschehen werden, ohne dass damit verneint wird, dass er in jeder einzelnen Handlung frei sich bestimmt. In jeder solchen tritt die freie, in diesem Fall indirekte Kausalität, die Unterlassung der Vernunft, den Willen zu bestimmen, hervor, die im Begriff vor dem hier deutlich erscheinenden Naturzusammenhange selbst vorhergeht und, mit anderen Momenten zusammengestellt, ihn in dem intelligiblen Charakter konstituiert. Als in den einzelnen Handlungen gegeben, erhält hier die freie Kausalität die Form eines Festhaltens an ursprünglich gewählten, bösen Grundsatzen. Nichts nötigt natürlich die in der ein-

---

seitig bloss an *gewisse* Äusserungen gehalten und andere beiseite gelassen zu haben. — Richtiger da *Gerhard*, a. a. O., S. 34 ff., der mehrere Stellen in der Kr. d. pr. V. anführt, wo die Freiheit der einzelnen Handlung für sich hervorgehoben wird, und der deshalb keinen Unterschied zwischen der Kr. d. pr. V. und der Rel. findet.

zelnen Handlung erscheinende intelligible Kausalität, so zu sein, wie sie ist, nichts zwingt also zum Festhalten an den bösen Grundsätzen. Dem Bösewicht kann daher trotz allem hinsichtlich des Entschlusses bei der einzelnen Handlung, wenn dieser von dem Gesichtspunkt aus betrachtet wird, dass er wesentlich eine unzeitliche freie, in der Zeit als eine für sie fremde Auffassungsform gegebene Kausalität ist, die Möglichkeit der Besserung zugesprochen werden. Die Schwierigkeit liegt hier eigentlich nur darin, dass man unwillkürlich versucht ist, eine *realistische* Betrachtungsweise hinsichtlich der Zeit einzuführen, die einen daran hindert, den zu einem bestimmten Zeitpunkt gehörigen Entschluss als trotz seiner zeitlichen Form wesentlich unzeitlicher Natur seiend zu betrachten. Damit wird auch der ganzen Freiheitslehre Kants alle vernünftige Bedeutung genommen. Dieser Umstand aber darf nicht den Blick für die logische Konvergenz zwischen den einzelnen Äusserungen über die Freiheit in derselben oder in verschiedenen Schriften beirren.

74. Wir wenden uns nun einer näheren Betrachtung der in der Rel. behandelten *Sinnesänderung* zu, die für den mit dem radikalen Bösen behafteten Menschen moralisch notwendig ist. Zunächst ist dabei zu beachten, dass der betreffende Hang »nicht ausgerottet werden kann (als wozu die oberste Maxime die des Guten sein müsste, welche aber in jenem Hange selbst als böse angenommen wird)«[1]. »Dieses Böse ist *radikal,* weil es den Grund aller Maximen verdirbt; zugleich auch als natürlicher Hang, durch menschliche Kräfte nicht zu *vertilgen,* weil dieses nur durch gute Maximen geschehen könnte, welches, wenn der oberste subjektive Grund aller Maximen als verderbt vorausgesetzt wird, nicht stattfinden kann«[2]. Offenbar ist hier der Sinn der, dass der Mensch niemals frei von dem Gebrechen werden kann, dass sinnliche Triebfedern in die Triebfeder für die vom Sittengesetz geforderten Handlungen eindringen. Es ist zu beachten, dass Kant anderwärts dieses Verhältnis aus der beständigen Tendenz der Neigung erklärt, den Willen zu bestimmen[3]. Wenn aber auch der Hang zum Bösen nicht ausgerottet werden kann, so ist es doch, weil es gefordert ist, möglich, die Kraft der ursprünglichen moralischen Anlage in uns, die

[1] S. 31. [2] S. 37—38; vgl. S. 53. [3] Siehe oben S. 214 u. 488.

durch die ursprüngliche Wahl des Bösen nicht als ausgetilgt angesehen werden darf, durch eine Sinnesänderung oder eine Revolution der Denkungsart wiederherzustellen. Diese Sinnesänderung besteht darin, dass der Mensch durch einen unveränderlichen Beschluss die *Heiligkeit* in seine Maxime aufnimmt und auf Grund dessen beständig zur vollständigen Ausrottung des Hanges zum Bösen fortschreitet. Die Festigkeit der guten Gesinnung ersetzt dabei den Mangel, dass ich in keinem Zeitpunkt die Heiligkeit erreiche. Für eine über alle Zeitbedingungen erhabene reine praktische Vernunft oder für Gott muss das beständige Fortschreiten durch die Gesinnung, die dessen Einheit ausmacht, den Charakter eines vollendeten Ganzen erhalten. Indessen kann man selbst zwar entscheiden, ob man auf dem rechten Wege ist, nicht aber ob die Besserung durchgreifend ist, weil man nicht aus dem möglicherweise vorhandenen Fortschritte mit absoluter Sicherheit auf seine absolute Beständigkeit schliessen kann. Nur ein Wesen, für das der intelligible Charakter direkt, nicht bloss durch die Handlungen in der Sinnenwelt gegeben ist, ein Wesen, »das den intelligibelen Grund des Herzens durchschaut», könnte bestimmen, ob die geforderte Revolution vorhanden ist[1].

75. Stellen wir nun einige *Betrachtungen* über das zuletzt Angeführte an, um dadurch zu grösserer Klarheit über die Bedeutung der Kantischen Lehre von der Freiheit und dem radikalen Bösen in der Rel. zu kommen. Wir nehmen hier zunächst die Frage auf, *ob nicht der Umstand, dass Kant die Revolution für menschliche Erkenntnis unzugänglich sein lässt, eine transszendente Betrachtungsweise des intelligiblen Charakters verrät.* Wir können hierauf erwiedern, dass allerdings eine Art Transszendenz vorliegt, diese aber sich nicht auf einen speziellen Hang bei Kant bezieht, die Freiheit in eine transsubjektive Wirklichkeit zu verlegen, und, wenn man dieselbe Forderung eines moralisch guten Charakters aufstellt wie Kant, überhaupt unvermeidlich sein dürfte. Wird nämlich gefordert, dass der Wille so feste sittliche Maximen habe, dass er unter allen Umständen, sollte auch sein Dasein unendlich sein, an denselben festhält, so ist es für ein endliches Erkenntnisvermögen nicht möglich, mit absoluter Sicherheit zu entscheiden,

---

[1] S. 48—50, 54, 69 ff. und oben S. 592 f.

ob die Forderung erfüllt ist. Die Festigkeit der Maximen kann wohl überhaupt bloss danach beurteilt werden, ob an ihnen bei den einzelnen Handlungen festgehalten wird. Aus der Beschaffenheit der gegebenen Handlungen aber lässt sich nicht mit absoluter Sicherheit entscheiden, ob der Wille unter allen Umständen an den angenommenen Maximen festhalten wird.

Wir behandeln weiter die im Zusammenhang mit Kants Gewissenslehre berührte Frage, ob es möglich ist, dass *der Wille in der einzelnen Handlung gut, im Ganzen aber oder als Charakter betrachtet böse sei*[1]. Nach Kants Darstellung hier in der Rel. scheint es notwendig zu sein, diese Möglichkeit anzunehmen. Es kann ja geschehen, dass man wirklich in einem bestimmten Moment des Lebens einen reinen Willen hat, insofern man die Heiligkeit zur Maxime hat und daher auch im Handeln einen Fortschritt zur Heiligkeit zeigt, obwohl die Gesinnung nicht die erforderliche *Stärke* und der Fortschritt daher auch nicht die nötige Konstanz hat, so dass der Charakter nicht als gut angesehen werden kann. Dieses Verhältnis wäre zwar denkbar, wenn Kant unter Bosheit des Charakters nur eine *Schwachheit* des Willens verstände, die sich darin zeigte, dass er sich gegenüber den affizierenden Begierden nicht zu dem unveränderlichen Entschlusse, sich nach dem Prinzip des Guten zu bestimmen, erhöbe. So aber fasst Kant nicht die Bosheit, sondern er verlegt sie in eine Beschaffenheit des Willens, wodurch dieser die Sinnlichkeit zur obersten Maxime hat. Da ist es auch undenkbar, dass der Wille in einer bestimmten Handlung sich im Besitz der Maxime der Heiligkeit zeigen, nichtsdestoweniger aber im Ganzen böse sein sollte.

Endlich stellen wir die Frage auf: *wie kommt es, dass Kant die Sinnlichkeit als oberste Maxime auch in dem Falle betrachtet, dass der Mensch wirklich die Maxime der Heiligkeit angenommen hat, mithin zur Heiligkeit fortschreitet, der Maxime aber die erforderliche Stärke fehlt, damit eine Revolution als vorliegend erachtet werden könnte?* Diese Frage steht im engsten Zusammenhang mit einem andern Umstand. Kant ist der Ansicht, dass, wenn man auch durch einen einzigen unveränderlichen Beschluss die Maxime der Heiligkeit angenommen hat, man damit nicht direkt als ein guter Mensch zu

[1] Siehe oben S. 593.

betrachten ist, sondern bloss als »ein fürs Gute empfängliches Subjekt», das in kontinuierlicher Thätigkeit dem Ziele, ein guter Mensch zu werden, sich nähert[1]. Dieses gilt natürlich noch mehr, wenn der Entschluss sich nicht als absolut fest erweist. Dass jedoch bei der wirklichen Bekehrung ein guter Mensch als vorhanden erachtet werden kann, hat nur seinen Grund darin, dass der ununterbrochene Fortschritt von einer höchsten moralischen Vernunft durch die einheitliche Gesinnung so zu sagen als ein Ganzes zusammengeschaut wird und mithin die Heiligkeit als erreicht angesehen werden kann. Würde jedes Moment für sich betrachtet, wäre also auch hier der Mensch als böse zu betrachten. Darin liegt nun, dass Kant für das Vorhandensein eines guten Menschen nicht bloss zu fordern scheint, dass die oberste Maxime gut sei, sondern auch, dass das dem Handeln gesetzte Ziel, die Heiligkeit oder der Ausschluss jeder sinnlichen Triebfeder aus der vom Sittengesetz bestimmten Handlung, erreicht sei. Es heisst auch nach einem Bibelspruch in der Rel., dass das Gebot des Gesetzes sein soll: »Seid heilig (in eurem Lebenswandel), wie euer Vater im Himmel heilig ist»[2]. Die Frage ist nun die: *was bewegt Kant dazu, auf diese Weise von seinem ursprünglichen Standpunkt abzuweichen, nach welchem die Gutheit des Willens oder Vorsatzes, unabhängig davon, ob das Ziel des Handelns erreicht wird, für den moralischen Wert eines Menschen entscheidend ist?* Die Zusammengehörigkeit der beiden zuletzt aufgestellten Fragen zeigt sich besonders darin, dass eine und dieselbe Antwort auf beide gegeben werden muss. In Wahrheit liegt der Anlass für die beiden behandelten Schwierigkeiten darin, dass Kant die natürliche Beschaffenheit in uns, welche bewirkt, dass die Sinnlichkeit niemals vollständig aus dem Bestimmungsgrund der Handlung ausgeschlossen werden kann, als wirkliche Bosheit, mithin, da sie konstant ist, ein Festhalten an dem ursprünglich angenommenen bösen Vorsatz enthaltend betrachtet. Da nun indessen diese Naturbeschaffenheit zugleich Material sittlicher Wirksamkeit ist, würde der sittliche Vorsatz in einem auf die Forderung des Sittengesetzes gegründeten Vorsatz liegen, meinem bösen Vorsatz entgegenzuwirken, was sich selbst widerspricht und mit sich führt, dass man sagen könnte, ich hätte zu gleicher Zeit die

[1] S. 50. [2] S. 68.

Vernunft und die Sinnlichkeit zur obersten Maxime. Es führt das aber auch mit sich, dass das Ergebnis der That nicht gleichgiltig für den moralischen Wert des Menschen ist, weil der Zweck derselben es eben ist, das Sittengesetz zur obersten Maxime zu machen. Man beachte, dass diese Schwierigkeiten fortfallen, wo Kant die Unmöglichkeit, sinnliche Triebfedern vollständig aus dem Handeln auszuschliessen, bloss auf die natürliche Tendenz der Neigung zurückführt, den Willen zum Handeln zu bestimmen.

76. Da Kants Freiheitslehre, bei Mitnahme alles zum Verständnis derselben Notwendigen, etwas verwickelt ist, dürfte es sich empfehlen, *in einer kürzeren Zusammenfassung die Hauptmomente derselben zusammenzustellen.* Wir gehen zu dem Zweck in Übereinstimmung mit der Grundl. von der *Freiheitsidee* oder der Idee von dem Vermögen selbständiger Kausalität bei der Vernunft als einer notwendigen Bestimmung jeder praktischen Vernunft oder jedes Willens aus. Kant geht davon aus, weil er es aus praktischem Gesichtspunkt für hinreichend ansieht, dass die Freiheit als im Selbstbewusstsein der praktischen Vernunft gegeben nachgewiesen wird. Lässt sich dieses thun, so gelten nämlich dieselben Gesetze für sie, als wenn nach theoretischen Prinzipien die Wirklichkeit der Freiheit nachgewiesen würde. Bei einem *praktischen* Gesetze liegt nämlich das Gewicht darauf, ob es für die Vernunft des Handelnden als in der Handlung wirksam gegeben ist. Auch ist es klar, dass die Realität, die die Freiheit als in dem reinen Selbstbewusstsein der praktischen Vernunft gegeben besitzt, ebenso wenig etwas bloss Subjektives ist, wie die Realität, die sie besitzen würde, wenn von ihr gezeigt würde, dass sie in der Anschauung dem Erkenntnisvermögen als eine unabhängig von demselben bestehende Wirklichkeit gegeben ist, d. h. wenn sie nach theoretischen Prinzipien als wirklich nachgewiesen würde. Das reine Selbstbewusstsein ist ja selbst überhaupt keine theoretische objektive Realität; jedoch ist es Prinzip jeder gegebenen Realität. Es genügt indessen nicht, die Freiheitsidee bloss als eine notwendige *Denkungsart* bei der praktischen Vernunft nachzuweisen, es muss auch gezeigt werden, dass die Freiheit auf eine unmittelbare Weise in concreto im Selbstbewusstsein der praktischen Vernunft gegeben ist. Ohnedem kann keine objektiv reale Bedeutung in den Freiheitsbegriff gelegt werden.

Daher muss auch gezeigt werden, wie die Freiheitsidee, logisch gesehen, praktische Erkenntnis wirklicher Freiheit enthalten *kann*. Besonders hinsichtlich des empirischen Willens, wo die praktische Vernunft ursprünglich bloss als empirisch bedingt vorhanden ist, stellt sich in diesem Punkt eine Schwierigkeit ein. Sie ist es, mit der der dritte Abschnitt der Grundl. sich beschäftigt.

Den Ausgangspunkt für die Darstellung der Denkbarkeit der Freiheit bildet die Überlegung, dass ich im Selbstbewusstsein beim reinen Denken in abstracto mir als Noumenon in positiver Bedeutung, d. h. auf die Weise gegeben bin, dass ich mich nur im Besitze intelligiblen Daseins weiss, ohne etwas über dieses bestimmen zu können. Ich kann mich da als frei denken, indem ich mein intelligibles Wesen als im Besitze des Vermögens selbständiger Kausalität hinsichtlich des phänomenalen Willens denke. Damit gelange ich zu einem System unzeitlicher Kausalitätsakte, wodurch die Beschaffenheit des Phänomens bestimmt wird. Diese Kausalitätsakte können entweder positiver Natur sein — eine positive Bestimmung des empirischen Willens enthalten —, oder negativer Natur — Unterlassung, ihn zu bestimmen, trotz der Möglichkeit dazu, enthalten. Als Grund für dieses System muss ich ein Gesetz der Kausalität des intelligiblen Wesens denken, den intelligiblen Charakter. Dieses Gesetz darf aber nicht als im voraus im Verhältnis zum einzelnen Akt feststehend, dieser letztere mithin nicht als prädeterminiert aufgefasst werden. Der intelligible Charakter ist zwar in jeder Handlung gegenwärtig, er ist aber hinsichtlich des Moments in ihm, wodurch er die Handlung notwendig macht, das intelligible Wesen als handelnd. Wir haben hier eine Art Selbstgesetzgebung in negativer Bedeutung — in negativer, insofern eigentlich nur behauptet wird, dass das Gesetz der Handlung nicht etwas diese Prädeterminierendes, für sich unabhängig von der Handlung selbst Bestehendes ist. Hieraus ist nun klar, dass die Freiheit hinsichtlich ihres Wesens als nur in *bestimmten* Handlungen vorhanden angesehen werden muss. Wie Kant im übrigen auf der Grundlage seiner Phänomentheorie die Freiheit mit der Naturnotwendigkeit zusammenstellt, das zu erörtern, ist hier nicht weiter vonnöten[1].

---

[1] Siehe oben S. 625 ff.

Auf diese Weise sind wir durch die Erörterung über die Denkbarkeit der Freiheit dazu gekommen, dieselbe einer intelligiblen Welt zuzuschreiben. Was uns interessierte, war aber, ihre Denkbarkeit bezüglich des *empirischen* Willens zu zeigen. Wir müssen daher zusehn, ob wir von dem Gesagten dazu hinübergelangen können. Wir erinnern uns zu dem Zweck aus der Grundl. der Darstellung des Verhältnisses zwischen Autonomie und Freiheit als Wechselbegriffe. Jeder positiv freie Kausalitätsakt muss so betrachtet werden, als wenn er zum Gesetz die Idee von dem Willen selbst in seiner reinen Vernünftigkeit oder dem Willen als von allgemeiner Gesetzmässigkeit bestimmt hätte. Daher muss das Wesen der Freiheit in einen ursprünglichen Akt der reinen Vernunft, womit diese sich selbst als Gesetz einer den empirischen Willen bestimmenden Kausalität konstituiert, oder in eine ursprüngliche Autonomie verlegt werden. Erst damit ist die reine Vernunft als freies Vermögen da. Umgekehrt führt notwendig die Autonomie der reinen Vernunft ein *Vermögen* zu weiterer Autonomie oder Freiheit mit sich. Nun aber muss das Gesetz des Phänomens im Begriff dem des Wesens untergeordnet werden; daraus erhebt sich eine *Forderung* für den empirischen Willen, der das Phänomen des freien intelligiblen Wesens ist, dass *er* alle sinnlichen Bestimmungsgründe dem Prinzip der Autonomie unterordne. Diese Forderung führt aber die Notwendigkeit mit sich, den empirischen Willen als frei zu denken. Dieses wieder ist nur dadurch möglich, dass die Vernunft die Freiheit des intelligiblen Wesens auf sich als *immanent* im empirischen Willen bezieht, trotzdem die in diesem immanente Vernunft zunächst nur als empirisch bedingt gegeben ist. Das an sich Unzeitliche wird als in der Zeitform hervortretend gedacht[1].

Damit sind die logischen Bedingungen für die Freiheitsidee als (praktische) Erkenntnis der Freiheit des empirischen Willens nachgewiesen. Wir haben damit auch die bei der Darstellung der dritten Pflichtformel im ersten Teil dieser Schrift behandelte *erste* Schätzung ohne gegebenen Schätzungsgegenstand in ihre logisch konstitutiven Momente aufgelöst. Wir gehen nun über zu der praktischen Realität, die die Freiheitsidee in dem *moralischen Interesse* hat. Untersuchen wir

[1] Siehe oben S. 700 ff.

näher diese Realität, so finden wir, dass mit derselben die Momente, die zur Freiheitsidee von ihrer logischen Seite aus gehören, in einer bestimmten, objektiv realen Bedeutung erscheinen. Zunächst bestimmt die reine Vernunft in mir durch die Freiheitsidee, so wie sie rücksichtlich ihres logischen Inhalts dargestellt ist, eine Kausalität bei dem empirischen Willen, indem sie die Übermacht der Neigung vernichtet, den Willen *nötigt.* Damit ist ein selbstgesetzgebender Wille unmittelbar in mir gegeben, jedoch nur für die reine Vernunft, die darin praktisch ist. Damit aber das moralische Interesse als moralisch oder als die Autonomie in sich darstellend gegeben sein könne, ist erforderlich, dass die reine Vernunft alle die empirische Kausalität begleitenden Affektionsbestimmungen, alle Gefühle aus dem Bestimmungsgrund aussondert und an sich selbst als dem von allem empirischen unabhängigen selbständigen Prinzip der empirischen Kausalität festhält. Die selbstgesetzgebende Vernunft muss mit einem Wort zugleich für sich selbst in ihrer Reinheit von allen empirischen Elementen als Bestimmungsgrund gegeben sein, damit die empirische Kausalität als eine Äusserung derselben gegeben sein könne. Also ist in dem moralischen Interesse *das intelligible Wesen* in seinem unzeitlichen Charakter als gesetzgebende Vernunft und damit als Prinzip einer empirischen Kausalität gegeben. Jedoch ist es nicht in seinem rein objektiven Ding-an-sich-Charakter gegeben, sondern bloss hinsichtlich der Seite, wodurch es in der immanenten Vernunft, für die es besteht, vorhanden ist. Nun aber gehört zur Selbstgesetzgebung als notwendige Bestimmung die Freiheit als Vermögen weiterer Autonomie. Also ist auch das intelligible Wesen in seiner Reinheit als frei gegeben. Man beachte nun, dass hiermit die Autonomie als Gesetz des intelligiblen Wesens, welcher Begriff bei der Darstellung des logischen Konstituens der Freiheitsidee eine blosse Denkweise ohne objektiv reale Bedeutung bezeichnete, eine solche Bedeutung erhalten. Da aber das Gesetz des intelligiblen Wesens in der Idee dem des Phänomens übergeordnet werden muss, so kann das intelligible Wesen rein für sich als Prinzip einer Kausalität mit der Autonomie als Gesetz und mit der empirischen Kausalität im moralischen Interesse als seinem Phänomen nur auf die Weise gegeben sein, dass die Autonomie als unbedingter objektiver Bestimmungsgrund für das obere Begehrungsvermögen, das

die empirische Kausalität enthält, oder als dieses verpflichtend gegeben ist. Diese Verpflichtung schliesst in sich, dass das obere Begehrungsvermögen sich nach dem Prinzip der Autonomie zum Handeln bestimmen und nicht den es affizierenden sinnlichen Begierden nachgeben soll. Nur indem dieses Pflichtbewusstsein praktische Realität hat, ist die Autonomie als Gesetz der Kausalität des intelligiblen Wesens rein für sich in concreto gegeben. Erst damit kann nämlich die ausgesonderte reine Vernunft für sich praktische Realität haben. Erst damit ist nun auch das obere Begehrungsvermögen als frei gegeben, welches bedeutet, dass die reine praktische Vernunft sich als freies Vermögen *in* einem physischen Handlungsvermögen vorfindet. Damit sind wir zu der in der Darstellung der dritten Pflichtformel erwähnten *zweiten* Schätzung mit besonderem Schätzungsgegenstand zurückgelangt, in welcher Schätzung auch der freie Wille, an den die Forderung gestellt wird, bestimmt gegeben ist. Auch hat nun damit das Denken, das die Freiheitsidee logisch gesehen konstituiert, reale Bedeutung erhalten[1].

Weiter ist nun hier hinzuzufügen, dass die Freiheit, als in dem oberen Begehrungsvermögen immanent, sich als eine Wahl zwischen der Vernunft und der Sinnlichkeit äussert, was hinsichtlich der Freiheit als zu der gesetzgebenden Vernunft an und für sich gehörend nicht in Frage kommen kann, teils weil diese letztere als rein für sich gegeben nicht in der Zeit wirksam, teils weil sie von keiner Sinnlichkeit affiziert ist. Jede moralisch bestimmte Handlung ist also einerseits auf eine positive oder negative Kausalität der gesetzgebenden Vernunft an und für sich zurückzuführen, andererseits auf eine Wahl des oberen Begehrungsvermögens als der Form der im Phänomen immanenten Freiheit. Dabei ist zu beachten, dass die positive Kausalität der gesetzgebenden Vernunft hinsichtlich des oberen Begehrungsvermögens schon an und für sich einen guten Willen in sich schliesst, weil das Prinzip der Autonomie Bestimmungsgrund ist. Dagegen ist die negative Kausalität derselben nicht an und für sich ein böser Wille, weil sie als solche nicht als Nachgabe für der Vernunft entgegengesetzte Bestimmungsgründe betrachtet werden kann, sondern bloss als eine faktische, wenn auch negativ freie Unthätigkeit. Nur die *Form* einer freien Wahl der Sinn-

[1] Siehe oben S. 740 ff.

lichkeit, die sie als immanent im Phänomen erhält, schliesst einen *bösen* Willen in sich. Die Bosheit ist also nicht wie das moralisch Gute eine Realität in absolutem Sinne: sie ist bloss im Phänomen enthalten, obwohl sie eine bestimmte Beschaffenheit des Wesens voraussetzt.

Endlich ist zu beachten, dass der absolut gute Wille hier auf zweierlei Art gegeben ist, teils als ursprünglich wirklich vor jedem moralischen Entschluss *bloss* mit der gesetzgebenden Vernunft für sich als Subjekt, d. h. als die ursprüngliche Gesetzgebung, durch die das obere Begehrungsvermögen erst da ist, teils als möglich durch den freien Entschluss des oberen Begehrungsvermögens und mit diesem und zugleich der reinen, freien Vernunft für sich als Subjekt.

77. Wir haben nun die logischen Bedingungen der Freiheit oder des kategorischen Imperativs erörtert und davon aus die Bedeutung der demselben zukommenden objektiven Realität bestimmt. *Es bleibt übrig, von demselben Gesichtspunkt aus die Bedeutung der Realität zu bestimmen, die die mit der Freiheit verknüpften Postulate der möglichen Durchführung des Endzwecks, der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele nach Kant besitzen.* Im ersten Teil dieser Schrift behandelten wir diese Postulate bloss als Annahmen, die notwendig waren, damit die geforderte Absicht, den Endzweck zu realisieren, Kraft erhielte, und liessen die Frage, ob denselben *objektive* Realität zugesprochen werden dürfe, ganz ausser Acht. Der Grund dafür war, dass wir dort die Bedeutung des Begriffs der intelligiblen Welt auf dem praktischen Gebiete noch nicht erörtert hatten, die objektive Realität der Postulate aber sich notwendig auf die Realität einer intelligiblen Wirklichkeit bezieht[1].

Wir haben oben, um Kants Ansicht von der praktischen Immanenz des intelligiblen Daseins in und mit der Freiheit darzulegen, eine Stelle in der Kr. d. pr. V. behandelt, wo Kant näher erörtert, weshalb die Freiheit die einzige der Vernunftsideen ist, der ursprüngliche praktische Realität zugesprochen werden kann. Als Grund fanden wir dafür, dass die Freiheit als eine Eigenschaft des vernünftigen Naturwesens direkt durch die praktische Selbstthätigkeit der immanenten reinen Vernunft dargestellt werden kann, alle anderen Vernunfts-

[1] Siehe oben S. 507 ff.

ideen aber auf etwas bezogen werden müssen, das wesentlich ausserhalb der Sphäre der immanenten Vernunft liegt, mithin nicht durch die Selbstthätigkeit derselben gegeben sein kann[1]. Anders wird der Grund für die betreffende Ausnahmestellung der Freiheitsidee in der Kr. d. Urt. ausgedrückt. Hier heisst es nämlich, dass die Freiheit der einzige übersinnliche Begriff ist, der seine Realität in der Erfahrung beweisen kann. Dieser Begriff kann nämlich in möglichen zur Sinnenwelt gehörigen Handlungen dargestellt werden, in denen die reine Vernunft als praktisch erscheint. Etwas derartiges ist bezüglich der Ideen von Gott und der Unsterblichkeit der Seele nicht unmittelbar möglich. Nun muss aber alle objektive Realität auf irgend eine Weise der Erfahrung angehören. Daher können die letztgenannten Ideen nicht unmittelbare objektive Realität besitzen[2]. An derselben Stelle weist nun aber Kant darauf hin, dass *durch die ursprüngliche objektive Realität der Freiheitsidee auch die beiden andern unsinnlichen Ideen Realität erhalten,* und dass »wir also in uns ein Prinzip haben, welches die Idee des Übersinnlichen in uns, dadurch aber auch die desjenigen ausser uns, zu einer, obgleich nur in praktischer Absicht möglichen, Erkenntnis zu bestimmen vermögend ist.» Diese Lehre von der Freiheitsidee als anderen Vernunftsideen mit praktischer Bedeutung praktische Realität gebend, welches Verhältnis natürlich dahin erweitert werden kann, dass es für *alle* praktischen Glaubenssätze, also auch für die Idee von der Möglichkeit der Verwirklichung des Endzwecks überhaupt gilt, wird auch an mehreren anderen Stellen dargestellt. So heisst es ausdrücklich in der Vorr. zur Kr. d. pr. V., dass die Freiheitsidee den Ideen von Gott und der Unsterblichkeit der Seele objektive Realität giebt, und dass also die letztgenannten Ideen trotz des subjektiven Grundes für ihr Fürwahrhalten »einer reinen aber praktischen Vernunft *objektiv* giltig» sind[3]. Weiter heisst es Los. Bl. III, dass synthetische Sätze a priori, die zur praktischen Erkenntnis gehören, durch die Freiheitsidee möglich sind. »Wir können zur Erkenntnis der Dinge an sich selbst (des Übersinnlichen) Gott und Unsterblichkeit nur durch die Realität des Begriffs der Freiheit und also in praktischer Absicht gelangen . . .»[4]. Dieses bedeutet nun, dass die Freiheit

[1] Siehe oben S. 738 f. [2] S. 376 und 377; vgl. oben S. 729 u. 740 (2).
[3] S. 2—3; vgl. S. 68—69. [4] S. 35; vgl. R. I, S. 653, 655 und 656.

so zu sagen ihre eigene unsinnliche Realität auf die mit ihr verknüpften Glaubenssätze ausbreitet, und dass daher diese trotz ihres ursprünglich subjektiven Grundes in einem moralischen Interesse als *objektiv giltig* zu betrachten sind. Jedoch ist hier die Erkenntnis, weil der Erkenntnisgrund bloss praktische Realität hat, selbst praktischer Natur. Also soll hier auf Grund der ursprünglichen Realität der Freiheit ein ganz anderes Verhältnis herrschen, als wenn man die Ideen auf dem theoretischen Gebiet behufs Gewinnung regulativer Prinzipien für den theoretischen Verstandesgebrauch hypostasiert. Im letzteren Falle gelangt man in keiner Weise zu irgend welcher objektiven Realität auf dem unsinnlichen Gebiet[1]. Hier aber auf dem praktischen Gebiet soll die Annahme derselben Ideen »in praktischer Absicht» wirkliche Erkenntnis bedeuten. Der fragliche Unterschied scheint ja auch klar aus der ganzen Tendenz der Kr. d. r. V. hervorzugehen, was die Behandlung des metaphysischen Problems in derselben betrifft. Kant sagt ja hier ausdrücklich in der Vorr., er müsse »das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen»[2]. »Gott, Freiheit und Unsterblichkeit», sagt Kant in der Einleitung zur Kr. d. r. V.[3] und wiederholt es in der Kr. d. Urt.[4], sind die unvermeidlichen Aufgaben, für deren Lösung alle Zurüstungen in der Metaphysik getroffen werden müssen. Er verweist dann hinsichtlich ihrer Lösung auf seine eigene Darstellung derselben auf dem praktischen Gebiete. Ausserdem ist anzuführen, dass Kant wohl kaum einen solchen Ausdruck von der Notwendigkeit des Glaubens wie moralischer Beweis für das Dasein Gottes[5] gebraucht haben würde, wenn er gemeint hätte, dass der Glaube nicht als eine *wahre* Auffassung vom Gegenstande gebend zu betrachten wäre. Schliesslich ist zu beachten, dass Kant der Transszendenz und bloss regulativen Bedeutung der Vernunftsideen auf dem theoretischen Gebiet ausdrücklich ihre Eigenschaft, »immanent und konstitutiv» auf dem praktischen Gebiet zu sein, gegenüberstellt[6].

Hier aber stellt sich nun unleugbar eine grosse Schwierigkeit ein, will man an dem Charakter der Glaubenssätze als wirklicher *Wahrheiten* festhalten. Da die Realität derselben ihren Grund in der Realität der Freiheit hat, die *bloss* prak-

---

[1] Siehe oben S. 167 ff. [2] S. 26. [3] S. 36. [4] S. 375.

[5] Siehe z. B. Kr. d. Urt., S. 343.

[6] Kr. d. pr. V., S. 162; vgl. Kr. d. Urt., S. 356.

tisch ist, so wird auch, wie wir gefunden, die Realität der Glaubenssätze praktisch. Nun erinnern wir uns, dass eine Erkenntnis praktisch ist, wenn sie nicht darauf ausgeht, einen Gegenstand an sich oder als unabhängig von der Erkenntnis darzustellen, sondern ihr Gegenstand bloss als von dem Erkenntnisvermögen selbst konstituiert gegeben ist. Daher war es möglich, an der Erkenntnis der Freiheit als wirklicher Erkenntnis festzuhalten, trotz ihres praktischen Charakters. Das Erkenntnisvermögen kann nämlich dadurch, dass es den Willen bestimmt, sich selbst als praktisch finden und damit eine wirkliche Freiheit vorfinden, trotzdem es sich nicht um einen Gegenstand handelt, der von der Erkenntnis selbst geschieden wird. Etwas derartiges erscheint aber ganz widersinnig bezüglich solcher Annahmen wie der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele. Da hier das Unsinnliche, das Gegenstand der Erkenntnis sein soll, dem Anschein nach wesentlich von einer für die Erkenntnis selbst äusseren Natur ist, scheint es auch widersinnig, dass der Gegenstand als von der Erkenntnis selbst konstituiert gegeben sein könnte, und notwendig, dass hier die Erkenntnis, wenn eine solche vorhanden sein soll, theoretischer Natur sei. Allerdings ist nicht ausgeschlossen, dass die der Erkenntnis *zu Grunde* liegende Realität praktischer Natur, mithin die Erkenntnis rücksichtlich ihres Grundes praktisch ist. Aber nicht *bloss* dieses will Kant behaupten, sondern er schliesst aus der praktischen Natur des Erkenntnisgrundes, dass die Erkenntnis *selbst* praktisch ist. Und hierin liegt der Widerspruch. Es ist nun auch zu beachten, dass Kant in die beständig wiederkehrenden Ausdrücke »in praktischer Absicht», »in praktischer Rücksicht», »zum praktischen Gebrauche» *nicht nur* die Bedeutung hineinlegt, dass die Annahme bloss für die Möglichkeit einer festen Richtung auf den Endzweck notwendig ist und daher ihren Grund bloss in einem moralischen Interesse[1] hat, und dass ferner in Übereinstimmung damit der moralische Beweis notwendig ein argumentum ad hominem, n. b. als moralisch interessiertes Wesen wird[2]. Oft haben die Ausdrücke auch die Bedeutung, dass wir nicht berechtigt sind, auf Grund der praktisch notwendigen Annahme irgend etwas von der angenommenen Sache auszusagen: so z. B., wenn Kant in der Kr.

[1] Siehe oben S. 508 (1).

[2] Siehe z. B. Kr. d. Urt., S. 363 und Fortschr. R. I, S. 547.

d. pr. V., nachdem er betont hat, dass die Vernunftsideen »in praktischer Absicht» immanent sind, hinzufügt: »Denn wir erkennen zwar dadurch weder unserer Seele Natur, noch die intelligibele Welt, noch das höchste Wesen, nach dem, was sie an sich selbst sind»[1]. Das ist begreiflich, wenn es sich um die Freiheit handelt, die auch als im Erkenntnisvermögen immanent gedacht werden kann, schwerlich aber mit Bezug auf Gott und die Unsterblichkeit der Seele. Hinsichtlich dieser beiden Ideen, deren Gegenstände wohl wesentlich transszendent sind, scheint das Gesagte zu enthalten, dass dem höchsten Wesen nicht wirklich die *moralischen* Eigenschaften zugeschrieben werden dürfen, durch die es erst möglich ist, in den Ausdruck *Gott*, als Persönlichkeit in sich schliessend und von dem höchsten Wesen ausgesagt, eine Bedeutung hineinzulegen. Derselbe Gedankengang tritt zu Tage, wenn Kant in den Fortschr., nachdem er hervorgehoben, dass die theoretische Vernunft unmöglich zu einer Erkenntnis der Gegenstände der Glaubenssätze kommen kann, sagt: »In praktischer Rücksicht aber machen wir uns diese Gegenstände selbst, wie wir die Idee derselben dem Endzweck unserer reinen Vernunft behülflich zu sein urteilen, welcher Endzweck, weil er moralisch notwendig ist, dann freilich wohl die Täuschung bewirken kann, das, was in subjektiver Beziehung nämlich für den Gebrauch der Freiheit des Menschen Realität hat, weil es in Handlungen, die dieser ihrem Gesetze gemäss sind, der Erfahrung dargelegt worden, für Erkenntnis der Existenz, des dieser Form gemässen Objektes zu halten»[2]. Oder noch deutlicher, wenn er in derselben Schrift betont, dass die praktisch dogmatische Erkenntnis, negativ gesehen, dadurch ausgezeichnet wird, dass man bei ihr nicht Nachforschungen nach der Natur von Dingen an sich anstellt, »die wir uns, und zwar bloss zum notwendigen praktischen Behuf, selbst machen, und die vielleicht ausser unsrer Idee gar nicht existieren, vielleicht nicht sein können (ob diese gleich sonst keinen Widerspruch enthält)»[3]. Unter solchen Verhältnissen scheint es mit Schwierigkeiten vereint zu sein, wirklich den Vernunftsideen auf dem praktischen Gebiet eine andere Bedeutung zuzuschreiben als eine regulative in einem Sinne, der vollständig der regulativen Bedeutung derselben auf dem theoretischen Gebiete zu entsprechen scheint. Soviel dürfte

---

[1] S. 160. [2] R. I, S. 539—540. [3] S. 535—536.

hieraus zum mindesten hervorgehen, dass es keineswegs leicht ist, der Ansicht Kants in dem betreffenden Punkt auf die Spur zu kommen, und dass es daher vonnöten ist, seine Darstellung in den Quellenschriften zum Gegenstand einer gründlicheren Untersuchung zu machen.

78. Wir machen zunächst darauf aufmerksam, dass bezüglich der *Kr. d. r. V.*, wo die praktischen Postulate wegen der *grundlegenden* Bedeutung des Begriffes vom höchsten Gut[1] eine weit grössere Rolle spielen müssen als in den späteren ethischen Schriften, wo das Sittengesetz selbst zu Grunde gelegt wird, kein Zweifel darüber zu herrschen scheint, *dass Kant denselben eine wirkliche theoretische Realität zuschreiben will.* Es ist, sagt Kant, wenn moralische Prinzipien für den *praktischen* Gebrauch der Vernunft notwendig sind, ebenso für die *theoretische* Vernunft notwendig anzunehmen, dass ein jeder Glückseligkeit nach dem Masse seiner Würdigkeit erhalte, und die Bedingungen dafür[2]. Die Frage: wenn ich thue, was ich soll, was darf ich hoffen? ist praktisch *und* theoretisch zugleich[3]. Zwar sagt Kant auch hier, dass die moralischen Gesetze bloss *praktisch* das Dasein eines höchsten Wesens postulieren[4], und dass die Voraussetzung desselben »in praktischer Beziehung» geschieht[5]. Es ist aber kein Anlass vorhanden, anzunehmen, dass Kant damit etwas anderes meint als was weiter unten gesagt wird, dass nämlich die Gewissheit hier *moralischer* Natur ist, nicht logischer, dass sie also auf subjektiven Gründen ruht, *Glaube*, nicht Wissen ist[6]. Dieses bedeutet ja durchaus nicht, dass man nicht die eigene Wirklichkeit der Sache annehmen dürfe. Wenigstens kommt nichts vor, das das Recht zu einer solchen Annahme ausschlösse.

79. Betrachten wir weiter die *Kr. d. pr. V.*, so ist wegen des veränderten Standpunktes bezüglich der Bedeutung des höchsten Gutes und wegen der Annahme der *Freiheit* als *bloss* praktische Realität besitzend allerdings die Tendenz augenfällig, den Glaubenssätzen eine *bloss* praktisch regulative Bedeutung zu geben. *Im Ganzen aber wird auch hier ihr Wahrheitswert offenbar verteidigt.* Betrachten wir zunächst den Abschnitt »Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekula-

---

[1] Siehe oben S. 528 f. [2] S. 613. [3] S. 610. [4] S. 496.
[5] S. 500. [6] S. 626.

tiven»[1]. Der Inhalt desselben ist ja, dass, wenn das Interesse der praktischen Vernunft die Annahme gewisser Sätze fordre, auch die theoretische Vernunft diese in sich aufnehmen müsse, wenn sie auch dieselben nicht zur Befriedigung ihrer eigenen Interessen, sondern bloss »in praktischer Absicht» gebrauchen kann. In Übereinstimmung hiermit wird ein »Postulat der reinen praktischen Vernunft» definiert als »ein *theoretischer*, als solcher aber nicht erweislicher Satz, so fern er einem a priori unbedingt geltenden *praktischen* Gesetze unzertrennlich anhängt»[2]. Damit ist ja gemeint, dass die Glaubenssätze *nicht bloss* Maximen zu praktischem Gebrauche sind, sondern *giltige* Sätze, wenn sie auch bloss auf dem praktischen Gebiete Anwendung haben. Um aber zu verstehen, wie dieses sich mit einander verträgt, wenn es solche Sätze gilt wie Gottes Existenz und die Unsterblichkeit der Seele, müssen wir weitere Erörterungen aufsuchen. Wir betrachten da zunächst die Stelle, wo Kant mit Bezug auf alle die Vernunftsideen, die auf dem praktischen Gebiet in Frage kommen, erörtert, wie eine Erweiterung der Erkenntnis der reinen Vernunft »in praktischer Absicht» möglich ist, ohne dass damit die spekulative Erkenntnis derselben erweitert wird. Wir haben bereits oben[3] gefunden, dass man nach Kant durch die praktische Erweiterung in spekulativer Hinsicht nur Erkenntnis davon gewinnt, dass die Ideen wirklich ihnen entsprechende Objekte besitzen, obwohl diese bloss durch eine intellektuelle Anschauung gegeben sind und bestimmt werden können. Betrachten wir nun aber die Gottesidee nach ihrer *praktischen* Bedeutung, so finden wir, dass sie »ein genau bestimmter Begriff» sein soll. Dieses wird erörtert durch Gegenüberstellung mit dem Begriff eines Urwesens, zu dem wir durch Betrachtung der zweckmässigen Beschaffenheit der Natur gelangen. Dieser Begriff unterscheidet sich von dem moralischen Begriff in zwei Hinsichten. Teils kann er keinen Anspruch auf *objektive* Giltigkeit machen, weil er unberechtigterweise Ursachen, die ihre Bedeutung *innerhalb* der Erfahrung haben, auf ein Gebiet überträgt, das *ausser* aller Erfahrung liegt[4], teils ist er an sich selbst unbestimmt, weil der *Grad* von Weisheit, Macht u. s. w. beim Urwesen vom Standpunkt einer teleologischen Betrachtung der Natur aus unbestimmt gelassen werden muss. Der mora-

[1] S. 144. [2] S. 147. [3] S. 751 f. [4] Vgl. Kr. d. r. V., S. 491.

lische Begriff dagegen hat »praktische» Realität und ist genau bestimmt. Mit Hinsicht auf die Möglichkeit der Verwirklichung des Endzwecks muss nämlich ein allweises, allgutes, allmächtiges, allgegenwärtiges und ewiges Urwesen angenommen werden. Nun ist die Frage die, ob diese zum moralischen Begriff gehörenden Bestimmungen auf das Objekt der spekulativen Vernunftsidee, deren abstrakte Realität durch das praktische Postulat gegeben ist, übertragen werden dürfen. Darauf ist zu antworten, dass dieses unzulässig ist, wenn wir damit auf die mindeste Weise den Charakter des Objekts bestimmen wollen. Die Begriffe Verstand und Wille haben nämlich, wenn sie von allen empirisch gegebenen Einschränkungen befreit werden, überhaupt keine Bedeutung. Wir würden da einen Verstand haben, der *anschaut* und nicht denkt, einen Willen, der auf Gegenstände gerichtet ist, von deren Existenz seine Zufriedenheit nicht im mindesten abhängt[1]. Wenn aller Anthropomorphismus ausgeschlossen wird, bleibt von den Begriffen Verstand und Wille, auf das höchste Wesen angewendet, »das blosse Wort» übrig[2]. Auch hat der Begriff Dauer, auf das höchste Wesen angewendet, wenn alle sinnlichen Elemente, also auch der Zeitbegriff, fortgenommen werden, nicht die mindeste Bedeutung. Man ersieht hieraus, dass nach Kant der moralische Gottesbegriff in dem bestimmten Charakter, den er für die Möglichkeit der Verwirklichung des Endzwecks, für die »Absicht» darauf haben muss, eigentlich von sinnlichen Bestimmungen konstituiert ist, die durchaus nicht auf die Sache selbst übertragen werden können, und dass er also auf Wahrheitswert nicht Anspruch machen kann.

80. Da fragt es sich nun, *wie es überhaupt für Kant möglich ist, davon zu sprechen, dass hier eine praktische Erkenntnis vorliege.* Auf S. 68 heisst es, dass die Freiheitskategorie anderen Kategorien als der Kausalitätskategorie, soweit sie in notwendigem Zusammenhang mit dem Bestimmungsgrund des reinen Willens stehn, objektive Realität hinsichtlich des Unsinnlichen geben. Diese ist indessen bloss *praktisch* anwendbar. Die Kategorien, die hier in Frage kommen, gehen auch bloss auf Wesen als Intelligenzen, bei denen sie bloss »das Verhältnis der *Vernunft* zum *Willen*» bestimmen, also bloss auf das Praktische »und anmassen sich weiter hinaus kein Erkenntnis derselben». D. h.

[1] S. 164. [2] S. 165; vgl. oben S. 184.

sie bestimmen bloss bei unsinnlichen Intelligenzen das Verhältnis zwischen Verstand und Willen als moralisch. Alle anderen Eigenschaften, die durch die Kategorien bei solchen Wesen gedacht werden, und »die zur theoretischen Vorstellungsart solcher übersinnlichen Dinge gehören», dürfen nicht »zum Wissen» gerechnet werden, »sondern nur zur Befugnis (in praktischer Absicht aber gar zur Notwendigkeit) sie anzunehmen und vorauszusetzen». Dieses gilt auch, »wo man übersinnliche Wesen (als Gott) nach einer Analogie, d. i. dem reinen Vernunftverhältnisse, dessen wir in Ansehung der sinnlichen uns praktisch bedienen, annimmt». Hier ist nun besonders zu beachten, dass Kant von dem Gegenstand der *praktischen Erkenntnis*, die sich auf den Freiheitsbegriff gründet, aber über diesen hinausgeht, alles andere ausschliesst ausser dem moralischen Verhältnis zwischen Verstand und Willen bei Intelligenzen. Alles andere, was bei den Glaubenssätzen mitgenommen wird, um eine Vorstellung von solchen übersinnlichen Wesen möglich zu machen, hat bloss subjektiv *praktische* Bedeutung oder ist eine praktisch notwendige *Annahme*. Dahin gehören auch die in praktischer Absicht in den Gottesbegriff aufgenommenen Anthropomorphismen. Wir kommen nun hierdurch zu dem Resultat, dass die Anwendung der Kategorien in den Glaubenssätzen zur Bestimmung unsinnlicher Intelligenzen wirkliche praktische *Erkenntnis* nur insofern giebt, als wir dadurch erkennen, dass das Verhältnis zwischen Verstand und Willen derselben nach dem moralischen Gesetz bestimmt ist, welcher Begriff Realität in unserem sittlichen Bewusstsein hat. Alles andere hat bloss praktisch regulative Bedeutung. An der eben behandelten Stelle wird auf eine vollständigere Darstellung der Sache weiter unten verwiesen. Wir finden diese Darstellung S. 164—165. Nachdem Kant im Vorhergehenden dargelegt hat, dass wir, spekulativ gesehen, durch die Glaubenssätze nur Erkenntnis davon erhalten können, *dass* die Ideen Realität haben, dass wir uns aber keine Vorstellung von der Bedeutung dieser Realität machen können, geht er zu einer Untersuchung der Frage über, wie dann die Glaubenssätze *praktische* Erkenntnis von den Gegenständen der Ideen geben können. Er findet dabei die Schwierigkeit darin, dass man behufs aller Art Erkenntnis derselben sie durch Prädikate bestimmen muss, die aus unserer eigenen

Natur geholt sind. Aber, sagt er, »man darf diese Bestimmung weder als *Versinnlichung* jener reinen Vernunftideen (Anthropomorphismen), noch als überschwengliches Erkenntnis *übersinnlicher* Gegenstände ansehen; denn diese Prädikate sind keine anderen als Verstand und Wille, und zwar so im Verhältnisse gegen einander betrachtet, als sie im moralischen Gesetze gedacht werden müssen, also nur so weit von ihnen ein reiner praktischer Gebrauch gemacht wird. Von allem Übrigen, was diesen Begriffen psychologisch anhängt . . . wird alsdann abstrahiert, und so bleibt von den Begriffen, durch die wir uns ein reines Verstandeswesen denken, nichts mehr übrig, als gerade zur Möglichkeit erforderlich ist, sich ein moralisches Gesetz zu denken, mithin zwar ein Erkenntnis Gottes, aber nur in praktischer Beziehung». D. h. wenn wir eine moralische *Erkenntnis* von Gott haben, so reinigen wir die Begriffe Verstand und Wille von allem Anthropomorphismus. Was übrig bleibt, ist zwar unzureichend, um irgendwie der Erkenntnis von Gottes Natur zu Grunde zu liegen, doch aber hinreichend, um ihn als *moralisches* Wesen zu bestimmen. Dazu bedarf es nur der Annahme einer gewissen Beziehung zwischen dem Verstand und dem Willen, wobei man gänzlich absehen kann von den Bedingungen für die objektive Realität dieser Begriffe. Zur Moralität wird ja nichts anderes gefordert, als dass die reine Vernunft nach dem Prinzip der Autonomie praktisch ist oder Kausalität hat. Die empirischen Bestimmungen, die zu dieser Kausalität gehören, soweit sie uns in dem sittlichen Bewusstsein gegeben ist, wird in demselben Bewusstsein von dem Bestimmungsgrunde selbst ausgeschlossen, und da alles Gewicht bezüglich der Moralität auf dem Bestimmungsgrunde liegt, ist dieselbe an sich rein unsinnlicher Natur. Gleichen Inhalt haben die folgenden Worte auf S. 165: »In Ansehung des Praktischen aber» (im Gegensatz zum Felde der theoretischen Erkenntnis) »bleibt uns von den Eigenschaften eines Verstandes und Willens doch noch der Begriff eines Verhältnisses übrig, welchem das praktische Gesetz (das gerade dieses Verhältnis des Verstandes zum Willen a priori bestimmt) objektive Realität verschafft». Wenn dieses nun aber auch, mit Bezug auf Gott ausgeführt, begreiflich erscheint, scheint ihm doch schwer eine Bedeutung beigelegt werden zu können, wenn es, wie Kant das hier zu wollen scheint, auf die übrigen Gegenstände des Glaubens,

die Verwirklichung des Endzwecks und die Unsterblichkeit der Seele, angewandt werden soll. Es heisst nach den zuletzt angeführten Worten: »Ist dieses nun einmal geschehen, so wird dem Begriffe des Objekts eines moralisch bestimmten Willens (dem des höchsten Guts) und mit ihm den Bedingungen seiner Möglichkeit, den Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, auch Realität, aber immer nur in Beziehung auf die Ausübung des moralischen Gesetzes (zu keinem spekulativen Behuf) gegeben.» Welche Bedeutung kann wohl die Erkenntnis eines moralischen Verhältnisses zwischen Verstand und Willen bei unsinnlichen Intelligenzen hinsichtlich der Erkenntnis davon haben, dass jedes vernünftige Naturwesen Glückseligkeit im Masse seiner Würdigkeit erhalten soll, oder dass die Seele unsterblich ist?

Sehen wir indessen von der ebenerwähnten Schwierigkeit ab und beziehen die Erörterung über die zu den Glaubenssätzen gehörende praktische Erkenntnis bloss auf die Gottesidee, was Kant selbst auch stets thut, wenn es gilt, durch Exemplifikation die Bedeutung derselben darzulegen, so scheint hier doch noch in jedem Fall eine bedeutende Schwierigkeit übrig zu bleiben. Der Umstand, dass wir die Gottesidee nur durch die Eigenschaft moralisches Wesen objektiv bestimmen können, hat wohl nicht zur Folge, dass die Erkenntnis von dem Gegenstande der Idee bloss praktischer Natur in dem Sinne sei, in dem Kant den Begriff praktische Erkenntnis nimmt. Wir erkennen doch auf solche Weise die Sache an und für sich, also theoretisch, wenn auch die Bestimmung, die wir so dem Absoluten zuschreiben, praktisch ist? Hier aber muss an Kants eigentümliche Auffassung des Moralgesetzes erinnert werden, nach welcher dieses *wesentlich immanenter* Natur, in der reinen Vernunft als praktischer immanent und unmöglich zur Bestimmung des intelligiblen Wesens an sich anzuwenden ist. Damit dieses auf irgend eine Weise bestimmt werden könne, ist notwendig intellektuelle Anschauung erforderlich. Also: wenn wir Gott als moralisches Wesen bestimmen, so hat dieses Bedeutung bloss in Beziehung auf die reine praktische Vernunft in uns. Sind wir aber damit nicht wieder zu der Schwierigkeit zurückgelangt, dass es sich dann gar nicht um eine *Erkenntnis* Gottes sondern nur um eine subjektive Auffassung handelt? Hierauf ist zu erwiedern, dass die Giltigkeit der Auffassung nur in

Beziehung auf die reine praktische Vernunft in uns nicht blosse Subjektivität in sich zu schliessen braucht und das auch nicht kann, weil diese Vernunft die objektive Vernunft selbst ist, die aller Objektivität der Erkenntnis zu Grunde liegt. Was daher für diese Vernunft gilt, das gilt auch objektiv, und wenn ein intelligibles Wesen in Relation zu ihr bestimmt werden kann, so bedeutet das, dass dasselbe *wesentlich* eine subjektive Seite hat, wodurch es in der Vernunft immanent ist. Ich erkenne also durch die Bestimmung Moralität wirklich den unsinnlichen Grund der Welt, obwohl nur insofern, als ich weiss, dass er wesentlich eine Seite hat, wodurch er in mir als reiner praktischer Vernunft immanent ist. Dagegen ist jede theoretische Erkenntnis, d. h. jede Erkenntnis desselben von der Seite, wodurch er ausserhalb des Bewusstseins liegt, Ding an sich ist, ausgeschlossen. Fragen wir nun, was diese Immanenz bedeutet, so ist dabei der Unterschied zu beachten zwischen der Immanenz in der reinen praktischen Vernunft als Erkenntnisvermögen, wie sie den vernünftigen Naturwesen, soweit sie moralisch bestimmt sind oder einen autonomen Willen in sich schliessen, zukommt, und der Immanenz, die hier in Frage kommen kann. Die ersteren sind in der *Erfahrung* als besondere Vernunftswesen, durch Naturseiten von einander geschieden, gegeben, und ihre Immanenz bedeutet bloss, dass die reine Vernunft in ihnen sich selbst als praktisch findet. Daher liegen diese Wesen auch besonderen Pflichten zu Grunde. Gott aber ist nicht in der Erfahrung als ein besonderes Wesen gegeben. Es handelt sich hier bloss um eine *Idee*, die zu dem moralischen Bestimmungsgrunde oder zu der reinen Vernunft als praktischer bei dem empirischen Willen gehört. Daher kann auch nicht davon gesprochen werden, dass Gott besonderen Pflichten zu Grunde liegen sollte[1]. Also: dass der unsinnliche Grund der Welt in der reinen praktischen Vernunft immanent ist, d. h. dass ich ihn als moralisches Wesen erkenne, bedeutet nur, dass er in dieser Vernunft durch die Idee seiner Zugehörigkeit zum moralischen Bestimmungsgrunde vorhanden ist. Auf diese Weise ist es für Kant möglich, von einer praktischen Erkenntnis auch des unsinnlichen Grundes der Welt zu sprechen. Die reine Vernunft als praktische kann diesen in der Idee von ihm darstellen, die not-

[1] Siehe oben S. 376.

wendig zu der Kausalität der reinen Vernunft im empirischen Willen gehört. Dass die hier gegebene Deutung von Kants Ansicht richtig ist, dürfte demjenigen klar sein, der wirklich einen Begriff davon gewonnen hat, was Kant einerseits unter *praktischer Erkenntnis* und *Immanenz des Sittengesetzes* oder *der Freiheit* versteht, andererseits von Kants Auffassung des Unterschiedes zwischen Gott und vernünftigen Naturwesen hinsichtlich der Art und Weise, wie sie dem sittlichen Bewusstsein angehören.

Wir können Kants Standpunkt in unserer Frage hier auf folgende Weise zusammenfassen. Vor allem verleihen die drei Glaubenssätze durch ihre Verbindung mit der Freiheit den entsprechenden Ideen eine abstrakte Realität bei der spekulativen Vernunft in dem Sinne, dass ich *weiss*, dass dieselben für eine intellektuelle Anschauung objektive Bedeutung haben, wenn *ich* auch in sie keine solche Bedeutung hineinlegen kann. Zweitens gewinne ich hinsichtlich der Gottesidee eine Erweiterung meiner moralischen oder praktischen Erkenntnis, indem ich das höchste Wesen durch die Eigenschaft Moralität bestimmen kann, soweit es das Verhältnis zwischen den an und für sich objektiv unbestimmbaren Eigenschaften desselben, Verstand und Wille, betrifft. Dieses ist indessen möglich nur auf die Weise, dass dieses Wesen unmittelbar in meiner Idee von ihm gegeben ist, soweit diese Idee praktische Realität hat oder ein Moment des Bestimmungsgrundes ist, wodurch die reine Vernunft in mir praktisch ist. Die Bestimmungen mit sinnlicher Grundlage hingegen, die wir in Analogie mit vernünftigen Naturwesen den Objekten der Ideen zuschreiben, um überhaupt eine bestimmte Bedeutung an sie knüpfen und also im Glauben ihre Realität annehmen zu können, haben bloss *subjektiv* praktische Realität. Sie haben bloss insofern objektive Bedeutung, als sie Medien sind, wodurch die Glaubenssätze erst möglich sind und also die zu ihnen gehörige Erkenntnis selbst möglich ist. Was hier unbestimmt bleibt, ist das, ob Kant eine wirkliche (praktische) Erkenntnis hinsichtlich der Art der Verwirklichung des Endzwecks überhaupt und der Unsterblichkeit der Seele als vorhanden annehmen will, oder, wenn er das will, auf welche Weise das möglich sein soll.

81. Vergleichen wir nun die Darstellung im letzten Teil der Kr. d. Urt. mit der in der Kr. d. pr. V., so *lässt sich*

trotz gewisser Übereinstimmungen eine bestimmte Verschiedenheit nachweisen und zwar in dem Sinne eines schärferen Festhaltens an der bloss subjektiv praktischen Realität der Glaubenssätze. Es ist hierbei auch daran zu erinnern, dass Kant hier schärfer als in der Kr. d. pr. V. von der in der Kr. d. r. V. hervortretenden Tendenz Abstand genommen hat, die Glaubensgegenstände an sich als notwendige Voraussetzungen für die Giltigkeit des Sittengesetzes zu fassen[1]. In *Übereinstimmung* mit der Kr. d. pr. V. lässt er die Glaubenssätze insofern eine abstrakte Realität für die spekulative Vernunft darstellen, als diese anerkennen muss, *dass* die den Ideen entsprechenden Gegenstände überhaupt real sein müssen. »Da aber die spekulative Vernunft sich völlig überzeugt, dass das letztere» (dass das Sittengesetz einen Betrug enthielte) »nie geschehen kann, dagegen aber jene Ideen, deren Gegenstand über die Natur hinaus liegt, ohne Widerspruch gedacht werden können, so wird sie für ihr eigenes praktisches Gesetz und die dadurch auferlegte Aufgabe, also in moralischer Rücksicht, jene Ideen als real anerkennen müssen, um nicht mit sich selbst in Widerspruch zu kommen»[2]. Im übrigen aber betont hier Kant mit ermüdender Einförmigkeit, dass die Bestimmungen, die wir in den Glaubenssätzen dem Unsinnlichen zuschreiben, nur *subjektive* praktische Realität haben. Dabei folgt dann auch die Moralität selbst, als eine Eigenschaft des höchsten Wesens, von der wir nach der Kr. d. pr. V. eine wirkliche, obwohl praktische Erkenntnis in dem angegebenen Sinne haben sollen, mit der allgemeinen Preisgabe der *Objektivität.*

Zur Beleuchtung von Kants Standpunkt referieren wir hier in Kürze ein paar Seiten. Kant geht S. 352 von der auf die Erfahrung gestützten physischen Teleologie aus. Diese hat Giltigkeit für das reflektierende Urteilsvermögen oder das Urteilsvermögen, für welches bloss das Einzelne gegeben ist, welches aber selbst ein allgemeines Prinzip aufstellt, aus dem als oberster Einheit die Mannichfaltigkeit der empirischen Gesetze erklärt werden kann. Dieses Vermögen wird dabei über alle Erfahrung hinaus zur Annahme eines praktischen Verstandes geführt, der durch Begriffe Grund der Beschaffenheit der Natur ist, d. h. zur Annahme der *Zweckbestimmtheit* der Natur. Da diese Annahme über alle Erfahrung hin-

[1] Siehe oben S. 508 (1). [2] S. 373 Anm.

ausgeht, hat sie keinen Erkenntniswert. Sie giebt bloss die einzige Erklärungsweise bezüglich der empirischen Zufälligkeit, die gemäss der subjektiven Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens möglich ist[1]. Im übrigen ist zu beachten, dass die Anwendung derselben voraussetzt, dass wirklich Erscheinungen in der Natur eine solche Beschaffenheit zeigen, dass sie notwendig zur Erklärung durch Zwecke auffordern. Kant findet solche Erscheinungen in den Organismen. Indessen muss diese Erklärungsweise immer unvollkommen bleiben, insofern nicht alle Zweckmässigkeit der Natur auf einen letzten Zweck, einen Endzweck, bezogen werden kann. Ein solcher kann nun jedoch nicht bloss auf physischer Grundlage aufgestellt werden. Es giebt nämlich nur eines, das als ein solcher Zweck gedacht werden kann, und das liegt ausserhalb aller Natur, nämlich das vernünftige Wesen als unter moralischen Gesetzen stehend und damit dessen *mächtig*, was allein unbedingten Wert haben kann, eines guten Willens[2]. *Hat* also die Natur einen Endzweck, so liegt er bloss hierin, und alle Zweckmässigkeit derselben muss dann auf die Hervorbringung von Naturbedingungen für ein solches Wesen und auf die Verwirklichung des Endzwecks ausgehen, den dieses als moralisches sich setzt. Die Behauptung aber, *dass* nun die Natur wirklich auf einen solchen Endzweck bezogen werden dürfe, kann nach Kant nur auf *eine* Weise begründet werden, nämlich durch die moralisch notwendige Annahme der Ausführbarkeit des Endzwecks, den das Sittengesetz dem Menschen als moralischem Wesen giebt. Da dieses nicht ohne Mitwirkung der Natur geschehen kann, so haben wir einen moralischen Grund, »uns an einer Welt auch einen Endzweck der Schöpfung zu denken» in dem Sinne, dass die Natur in Harmonie mit unserem moralischen Endzweck stehen muss[3]. Indessen ist hierbei zu beachten, dass damit noch nicht gesagt ist, dass der Mensch als moralisches Wesen als Endzweck der Natur in *eigentlicher Bedeutung* angesehen werden muss. Zur Annahme hiervon ist not-

---

[1] S. 17 ff.; vgl. S. 283. [2] S. 328, 338, 345 und 346.

[3] Unrichtig bei *Pfleiderer*, Gesch. d. Religionsphilos., S. 169, der die in Rede stehende Eigenschaft des Menschen als Endzwecks der Natur bloss folgen lässt aus der Forderung eines Endzwecks seitens der physischen Teleologie *und* aus der Eigenschaft der Moralität, das einzige zu sein, das unbedingten Wert hat. Siehe z. B. Kr. d. Urt., S. 341.

wendig auch die Annahme eines höchsten moralischen Wesens erforderlich, das als Ursache der Welt sich den Menschen als moralisches Wesen zum Endzweck macht. Darum aber, dass die Natur mit dem Endzweck des Menschen als moralischen Wesens übereinstimmen muss, ist es erstens nicht an sich notwendig, einen praktischen *Verstand* als Grund der Welt anzunehmen. Es ist nämlich überhaupt nicht an sich notwendig, der Erklärung zweckmässiger Erscheinungen der Natur einen praktischen Verstand zu Grunde zu legen. Ein solcher muss nur mit Rücksicht auf die subjektive Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens angenommen werden. Zweitens aber ist es, wenn man einmal, um sich die Zweckmässigkeit der Natur überhaupt zu erklären, einen *technisch*-praktischen Verstand zu Grunde gelegt hat, nicht notwendig, etwas anderes als Grund der Anpassung der Natur an den Endzweck des Menschen anzunehmen. »Denn wir können uns nicht anmassen einzusehen: dass, obzwar in uns die moralisch-praktische Vernunft von der technisch-praktischen ihren Prinzipien nach wesentlich unterschieden ist, in der obersten Weltursache, wenn sie als Intelligenz angenommen wird, es auch so sein müsse, und eine besondere und verschiedene Art der Kausalität derselben zum Endzwecke, als bloss zu Zwecken der Natur erforderlich sei»[1]. Damit wir aber nach der Beschaffenheit unserer Vernunft uns die Anpassung der Natur an unseren Endzweck als moralischer Wesen begreiflich machen können, müssen wir die oberste Weltursache als »moralischen Gesetzgeber» annehmen, wozu Kant anderwärts in Übereinstimmung mit der Kr. d. pr. V. die übrigen Eigenschaffen, die für den moralischen Gottesbegriff konstitutiv sind, Allwissenheit, Allgüte, u. s. w., hinzufügt[2]. Wenn es aber auf diese Weise für das reflektierende Urteilsvermögen notwendig ist, Gottes Existenz als moralischen Wesens anzunehmen, sofern wir überhaupt uns die Ausführbarkeit unseres Endzwecks sollen vorstellen können, ist es auch notwendig, bei dem moralischen Handeln diese subjektiv notwendige Annahme zu Grunde zu legen. »Die Wirklichkeit eines höchsten moralisch-gesetzgebenden Urhebers ist also bloss für den *praktischen Gebrauch* hinreichend dargethan, ohne in Ansehung des Daseins desselben etwas theoretisch zu bestimmen». Wenn Kant gleich darauf von

[1] S. 353. [2] S. 339 f.

der »praktischen Realität» des Begriffes spricht, so hat offenbar dieser Ausdruck bloss die Bedeutung einer *subjektiven* praktischen Realität. S. 355 wird mit grösster Bestimmtheit betont, dass es sich hier bloss um eine Erkenntnis nach Analogie vernünftiger Naturwesen handelt. D. h. wir erkennen bloss das *Verhältnis* der Ursache zur Wirkung, ohne etwas von der Ursache an und für sich zu erkennen. Wir wissen eigentlich bloss, *dass* die Natur unserem Endzweck angepasst ist, und diese unsere Erkenntnis stellen wir uns in concreto so dar, dass der unsinnliche Grund der Welt ein moralisch bestimmter Wille ist, welchem Begriff wir eine Bedeutung verschaffen, indem wir von den vernünftigen Naturwesen ausgehen[1]. Unsere Annahme eines moralischen Weltgrundes birgt also einen Anthropomorphismus in sich. Aber »die Absicht ihres Gebrauches ist auch nicht, seine für uns unerreichbare Natur, sondern uns selbst und unseren Willen darnach bestimmen zu wollen». Und wenn Kant am Ende des hier behandelten Abschnittes betont, dass, was für das reflektierende Urteilsvermögen ein regulatives Prinzip ist, praktisch gesehen »konstitutiv» ist, so legt er dem ausdrücklich *nur* die Bedeutung bei, dass es in der betreffenden Annahme »praktisch bestimmend» ist im Gegensatz zu »theoretisch bestimmend», d. h. dass es zum Bestimmungsgrund des Willens gehört.

82. Vergleichen wir nun den Standpunkt, den Kant bezüglich der vorliegenden Frage in der Kr. d. Urt. einnimmt, mit dem entsprechenden Standpunkt in der Kr. d. pr. V., so muss zugegeben werden, dass er *von einem gewissen Gesichtspunkt aus einen entschiedenen Vorzug vor diesem letzteren in logischer Hinsicht darbietet.* Es ist nämlich unbestreitbar schwer, die zum Bestimmungsgrund des reinen Willens gehörige Gottesidee in dieser ihrer moralischen Bedeutung, wie das in der Kr. d. pr. V. geschieht, als eine wirkliche Moralität des höchsten Wesens ausdrückend zu betrachten. Da dieses nämlich auf keine Weise gegeben ist, und da den bei ihm gedachten Eigenschaften, Verstand und Willen, wenn sie ohne jeden Anthropomorphismus gedacht werden, keine objektive Bedeutung beigelegt werden kann — sie insofern, sagt Kant, blosse Worte bleiben —, fehlt es an einem besonderen *Subjekt,* auf das die Moralität als Bestim-

[1] Vgl. oben S. 181.

mung bezogen werden kann. Darf ich das höchste Wesen durch anthropomorphe Bestimmungen auffassen, habe ich zwar ein besonderes Subjekt, dem die Moralität zugeschrieben werden kann; wenn sie aber auch *nur* auf diese Weise demselben zugeschrieben werden kann, muss sie auch das Schicksal dieser Bestimmungen teilen, bloss *subjektiv* praktischer Natur zu sein. Indessen tritt hier nun dafür *eine andere Schwierigkeit ein, nämlich die, wie dann Kant, wie er es auch hier in der Kr. d. Urt. thut*[1], *die Freiheit als »Stoff zum Erkenntnis des andern Übersinnlichen» gebend betrachten,* und wie der Ausdruck »Glaube» selbst hier angewendet werden kann, sofern darin wirklich ein *Fürwahrhalten* von etwas liegen soll. Die rein abstrakte Realität, die die Ideen der spekulativen Vernunft erhalten, und die ja keine Erkenntnis der Objekte derselben enthalten, sondern bloss ein Wissen, dass die Ideen für ein anderes Erkenntnisvermögen, als wir es besitzen, Realität haben, kann wohl nicht hierbei genügen.

83. Wir schieben die Behandlung dieser Schwierigkeit auf, bis wir auch Kants Standpunkt bezüglich der vorliegenden Frage in den letzten Darstellungen darüber, die wir von ihm besitzen, untersucht haben. Es zeigt sich da auch, dass *die Schwierigkeit sich noch mehr zuspitzt, weil Kant hier selbst die letzterwähnte abstrakte Realität ganz ausser Acht lässt.* Statt dessen findet man in den Fortschr. den Ausdruck »ein praktisch-dogmatisches Erkenntnis von diesen übersinnlichen Gegenständen» (Glaubensgegenständen), welcher Ausdruck dahin erläutert wird, dass die Existenz der Gegenstände ausser unserer Idee unsicher ist. Wir wollen bloss wissen, »was jener Idee gemäss, die uns durch die Vernunft unumgänglich notwendig gemacht wird, für moralische Grundsätze der Handlungen obliegen, und da würde ein praktisch dogmatisches Erkennen und Wissen der Beschaffenheit des Gegenstandes bei völliger Verzichtthuung auf ein theoretisches eintreten . . .»[2]. Dieser Ausdruck erhält sein gebührendes Relief, wenn Kant später die *Freiheit* als ein theoretisches Dogma dieser praktisch dogmatischen Erkenntnis gegenüberstellt[3]. Man beachte, dass der Begriff der Freiheit dennoch bloss praktische Realität haben soll. Daher muss der Ausdruck theoretisches Dogma hier bedeuten, dass wir wirklich die Sache selbst erkennen, trotzdem diese bloss praktisch ge-

[1] Siehe oben S. 802 (2). [2] R. I, S. 536. [3] S. 540.

geben ist. Dagegen bedeutet dann der Ausdruck praktisches Dogma, von den Glaubensgegenständen gebraucht, dass wir die Sache selbst gar nicht kennen, sondern dass wir bloss *uns so verhalten* sollen, als wenn der angenommene Gegenstand wirklich existierte. »Es (das Credo) verstattet also keinen Imperativ . . ., und der Beweisgrund dieser seiner Richtigkeit ist kein Beweis von der Wahrheit dieser Sätze, als theoretischer betrachtet, mithin keine objektive Belehrung, von der Wirklichkeit der Gegenstände derselben . . ., sondern nur eine subjektiv-, und zwar praktisch-giltige, und in dieser Absicht hinreichende Belehrung, so zu handeln, als ob wir wüssten, dass diese Gegenstände wirklich wären»[1]. Der Irrtum kann leicht entstehen, dass, was in subjektiver Hinsicht anzunehmen notwendig ist, für Erkenntnis der *Existenz* des angenommenen Gegenstandes gehalten wird[2]. Das Argument für Gottes Dasein stellt eigentlich bloss eine Befugnis des Menschen dar, »einer Idee, die er moralischen Prinzipien gemäss sich selbst macht, gleich als ob er sie von einem Gegenstande hergenommen, auf seine Entschliessungen Einfluss zu verstatten». »Freilich ist auf solche Art Theologie nicht *Theosophie,* d. i. Erkenntnis der göttlichen Natur, welche unerreichbar ist, aber doch des unerforschlichen Bestimmungsgrundes unseres Willens»[3]. Schliesslich wird hier wie in der Kr. d. Urt. die Notwendigkeit betont, sinnliche Bestimmungen in den Gottesbegriff aufzunehmen, damit dieser überhaupt eine objektive Bedeutung habe[4]. Besonders hervorgehoben wird das Bedürfnis, Gott in Übereinstimmung mit vernünftigen Naturwesen und ihrer Moralität zu denken. Verstand und Wille, als von Gott ausgesagt, bleiben sonst leere Worte[5]. Und daraus wird der Schluss gezogen, dass jede Aussage von der Sache selbst mit dem Anspruch auf objektive Giltigkeit unmöglich wird[6].

---

[1] S. 538. [2] Siehe oben S. 805 (2). [3] S. 547. [4] S. 546; Los. Bl. II, S. 183.

[5] S. 634 Anm.; Los. Bl. I, S. 139—142 und 227.

[6] Höchst eigentümlich ist es, dass diese entschiedene Tendenz, den Glaubenssätzen bloss *subjektive* praktische Realität zu geben, die immer deutlicher hervortritt, je später die Schriften sind, in denen sie überhaupt behandelt werden, im allgemeinen nicht beobachtet worden ist. *Pfleiderer,* a. a. O., S. 170 ff., spricht zwar von der bloss praktischen Bedeutung der Glaubenssätze, ohne aber bestimmte Unterschiede zu machen. Es ist zu beachten, dass es sich *hier* nicht bloss um eine "Grenzregulierung" des Verhältnisses zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft handelt. Eine solche ist bereits mit Kants Behandlung des Frei-

84. Nun aber bleibt hier die Schwierigkeit selbst ungelöst: *Wie kann Kant von den Glaubenssätzen sagen, sie schlössen wirkliche Erkenntnis des Übersinnlichen in sich, wenn sie wie die Ideen auf dem theoretischen Gebiet bloss regulative Bedeutung haben, auch wenn von dem Handeln die Rede ist?* Und weshalb kann hier mit grösserer Berechtigung als auf dem theoretischen Gebiet der Ausdruck Glaube angewandt werden, in dem Sinne eines gewissen Fürwahrhaltens, zu dem die Realität der Freiheit Berechtigung giebt? Um die Frage zu beantworten, müssen wir beachten, dass, wenn Kant in der Kr. d. Urt. von den Ideen sagt, sie seien auf dem praktischen Gebiet konstitutiv, dieses bedeutet, dass sie *praktisch bestimmend*[1] sind, natürlich für das handelnde Subjekt. Darin liegt, dass sie auf dem

---

heitsbegriffes gegeben, insofern die positive Seite der Freiheit, das Sittengesetz, wodurch der Begriff erst objektive Bedeutung hat, nur als ein Prinzip für die reine praktische Vernunft in mir, mithin als im Erkenntnisvermögen immanent betrachtet werden darf. Damit ist gegeben, dass die Freiheit, als Gegenstand der reinen theoretischen Vernunft oder als Eigenschaft des Dinges an sich betrachtet, nicht durch die praktische Realität des Freiheitsbegriffes erkannt wird. Dies gilt eo ipso auch von allen anderen Ideen, die durch die Freiheitsidee praktische Realität erhalten. Wenn aber Kant die Glaubenssätze als praktische Dogmen betrachtet, so steht dieses im Gegensatz zu theoretischen Dogmen in des Wortes aller*weitester* Bedeutung, im Sinne von Vernunftssätzen, die überhaupt Erkenntnis von Wirklichkeit geben, zu denen dann auch der Satz von der Wirklichkeit der Freiheit gehört, obwohl der wirkliche Gegenstand hier als im Erkenntnisvermögen immanent gegeben ist. Der Ausdruck praktisches Dogma besagt da, dass die Glaubenssätze keinen Anspruch auf anderen Erkenntniswert machen können, als was den Bestimmungsgrund eines reinen Willens betrifft. Daher ist es kaum kantisch, wie Pfleiderer zu betonen, dass die theoretische und die praktische Vernunft nach Kant im Grunde dieselbe Vernunft sei, und dass damit in kantischem Geiste die Möglichkeit und die Aufgabe gegeben sei, “zwischen den Funktionen der einen und der andern oder zwischen dem praktisch Nötigen und Heilsamen des Glaubens und dem theoretisch Wahren des Wissens irgend welche Vermittlung zu finden“ (S. 175). Wenn der Glaube sich bloss auf den *Bestimmungsgrund* und gar nicht auf die Wirklichkeit bezieht, so kommt er ja als solcher gar nicht in *Berührung* mit dem Gebiet der theoretischen Erkenntnis. Das Verhältnis ist dasselbe wie zwischen inkommensurablen Grössen. — Wenn aber Pfleiderer das Eigentümliche in Kants Standpunkt wenigstens beobachtet zu haben scheint, wenn auch nicht distinkt genug es ausgedrückt hat, so findet man bei anderen nicht einmal eine Andeutung von der Sache. Man hat nichts anderes zu sagen, als dass Kant auf dem *theoretischen* Gebiet die Erkenntnis von Gott und der Unsterblichkeit der Seele unmöglich sein lässt, aber annimmt, dass ihre Realität durch die *praktische* Vernunft zu beweisen möglich sei. Typisch hierfür ist die Darstellung bei *K. Fischer,* Gesch. d. neuer. Philos. IV, S. 122 f.

[1] Siehe oben S. 817; vgl. R. I., S. 539—540.

praktischen Gebiet zum Unterschied von ihrer Anwendung auf dem theoretischen Gebiet wirklich der Erkenntnis von etwas Unsinnlichem zu Grunde liegen, nämlich der Erkenntnis des *unsinnlichen Bestimmungsgrundes* eines reinen Willens[1]. Dieses muss mit dem oben behandelten praktischen Satz a priori in Verbindung gebracht werden, den das mit Rücksicht auf das Bedürfnis des empirischen Willens nach einem Zweck, für den er sich interessiere, erweiterte Sittengesetz in sich schliesst und der dem Willen einen Endzweck giebt[2]. Es ist zu beachten, dass dieser Endzweck, um willensbestimmend sein zu können, notwendig die Ideen von der Möglichkeit seiner Verwirklichung und den, subjektiv gesehen, notwendigen Bedingungen für seine Verwirklichung nach sich zieht. Daher sind diese Ideen wesentliche Momente in dem Bestimmungsgrund des sittlichen Willens. Daneben ist von grossem Gewicht, dass Kant anfangs den Glaubenssätzen wirkliche objektive Bedeutung gegeben hat und erst allmählich, vielleicht für ihn selbst unmerklich, dazu getrieben worden ist, ihnen bloss subjektive praktische Bedeutung zu geben. Dadurch kann man verstehen, dass er den Ausdruck Glaube weiter beibehält, obwohl nun dessen Bedeutung kaum mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch im Einklang steht.

85. Zum Schlusse ist hier darauf aufmerksam zu machen, dass Kant dadurch, dass er die *objektive* Realität der Glaubenssätze allmählich fallen lässt, allerdings gewissen aus erkenntniskritischem Gesichtspunkte hervortretenden Schwierigkeiten, die durch dieselbe bedingt sind, entgeht, andererseits aber eben dadurch zu *einer Schwierigkeit* gelangt, *die seine ganze Theorie von der ethischen Bedeutung des Endzwecks umzuwerfen scheint.* Es ist klar, dass die Anwendung der Ideen auf dem theoretischen Gebiet als gewisser schematisierender Vorstellungen, die den Fortgang des Erkenntnisvermögens innerhalb der Erfahrung regeln, durchaus nicht die Annahme der Existenz der Ideengegenstände zur Folge zu haben braucht. Aber bei der Annahme der moralischen Glaubensgegenstände gilt es, das Interesse für die Verwirklichung des Endzwecks kräftig genug zu machen, um den Willen zum Handeln zu bestimmen. Daher scheint es hier durchaus notwendig zu sein, dass man vor allem annehmen darf, dass die Realisierung des Endzwecks *wirklich* mög-

[1] Vgl. R. I., S. 547. [2] Siehe oben S. 467 ff.

lich ist, weiter aber auch, damit diese Annahme die erforderliche konkrete Bedeutung bekommen könne, dass man die *Realität* der subjektiv notwendigen Bedingungen hierfür annehmen darf. Ist nun aber dieses nicht zulässig, so wird die Folge die, dass die Sittlichkeit ohne eine geradezu *betrügerische* Annahme nicht möglich ist. Vielleicht hat Kant diese Schwierigkeit deshalb übersehen, weil er sich der Bedeutung der Schwenkung, die in seinem Denken im Lauf der Zeit erfolgte, niemals völlig klar geworden ist.

Wir erhalten nun so durch die eben angestellte Untersuchung über die Realität der Glaubensgegenstände eine Bestätigung unseres oben aufgestellten Satzes, dass die ganze Kantische Lehre vom höchsten Gut wesentlich Elemente in sich schliesst, die Kants ethischem Standpunkt im Ganzen fremd sind[1]. Das zeigt sich hier darin, dass sein Versuch, die genannte Lehre bezüglich der Realität der Glaubenssätze unter kritische Gesichtspunkte zu zwingen, ihren ganzen Inhalt auseinandersprengt.

[1] Siehe oben S. 547 ff.

Abschluss.

Wir schliessen diese Schrift damit ab, dass wir einige wichtigere Punkte, auf die in derselben hingewiesen worden, noch einmal besonders hervorheben.

1:o. Grundlegend für das Ganze ist Kants Theorie von der *Einheit des Selbstbewusstseins* und der Unterschied zwischen »dem bestimmenden und dem bestimmbaren Selbst»[1].

2:o. *Das Verhältnis zwischen Psychologie und Ethik, verglichen mit dem Verhältnis zwischen Psychologie und Erkenntnistheorie.* Die Ethik hat wie die Erkenntnistheorie in gewissen psychischen Fakta ein »Sprungbrett», wodurch man zu ihnen als Wissenschaften gelangt. Der psychologische Ausgangspunkt der Ethik ist das moralische Gefühl als ein Bewusstsein unbedingter Verpflichtung in sich schliessend. Indem man von diesem Bewusstsein aus reflektiert, gelangt man hinüber zu dem moralischen Erkenntnisvermögen. So wird man dadurch, dass man sich in die psychologisch gegebene Erfahrung als ein Ganzes von Anschauungen, das von dem Denken bearbeitet wird, hineinversetzt, zu dem theoretischen Erkenntnisvermögen hinübergeleitet. Während aber die Erkenntnistheorie für sich genommen gar keine psychologischen Elemente enthält, gehören solche zu der Ethik, insofern der Grundbegriff derselben, der Pflichtbegriff, seine Realität in dem moralischen Gefühl hat. Damit ist jedoch dessen Realität nicht zufälliger Natur. Denn sofern dieses Gefühl dem moralischen Erkenntnisvermögen gegeben ist, tritt die reine Vernunft selbst als das Bestimmende hervor. Damit wird es über die eigentliche Empirie erhoben[2].

3:o. *Das Verhältnis zwischen theoretischer und praktischer (moralischer) Erkenntnis.* Die erstere ist dadurch gekennzeich-

---

[1] Siehe oben S. 90 ff. und 276 ff. [2] S. 186 ff., 252 ff., 294 ff. u. 594.

net, dass das Erkenntnisvermögen das Gedachte von sich unterscheidet und es als unabhängig von demselben vorhanden bestimmt. Alle solche Erkenntnis setzt eine Anschauung voraus, in welcher das Objekt als etwas von dem Erkenntnisvermögen Verschiedenes unmittelbar gegeben ist. »Intellektuelle Anschauung» ist ein Grenzbegriff, der dadurch entsteht, dass man das Ding an sich, das in gewissen subjektiven Formen in der sinnlichen Anschauung gegeben ist, als unmittelbar, unabhängig von aller Subjektivität, also auf eine rein intellektuelle Weise gegeben denkt. In der theoretischen Erkenntnis, die für uns allein möglich ist, der Erfahrung und den synthetisch apriorischen Urteilen, die sich darauf beziehen, ist das reine Selbstbewusstsein im Denken *logisch gesehen* das Bestimmende, aber es ist, weil an die Formen der Sinnlichkeit gebunden, nicht als das Bestimmende *gegeben*, sondern der Gegenstand ist als von aussen her bestimmt gegeben. Aus dem Gesichtspunkt der Sinnlichkeit oder der Subjektivität ist das an sich nur negativ bestimmte Ding an sich das Bestimmende. Dessen Realität ist in und mit der eigenen Realität der Phänomenerkenntnis gegeben. Der Übergang zur moralischen Erkenntnis geschieht durch Hervorhebung der abstrakten Realität, die das intelligible Dasein durch das Selbstbewusstsein in dem reinen, vor allem vernünftigen Denken hat, und die an das nur negativ bestimmte transszendentale Subjekt als durch die Realität der psychologischen phänomenalen Erkenntnis gegeben anknüpft. In der moralischen Erkenntnis ist das intelligible Dasein als Kausalität in der Sinnenwelt nach dem Prinzip der Autonomie als Gesetz besitzend gegeben. Jedoch nur, sofern dieses Dasein eine Seite hat, wodurch es in der reinen Vernunft selbst immanent ist. Diese findet sich also in der moralischen Erkenntnis selbst als praktisch. Das Objekt ist bloss auf die Weise gegeben, dass es unmittelbar auf das Erkenntnisvermögen selbst als praktisches bezogen wird. Hier ist also die reine Vernunft als bestimmend *gegeben*, während sie auf dem theoretischen Gebiet nur logisch gesehen bestimmend ist. Man beachte, dass sie als solche nur in *gewissen* Momenten der Erfahrung gegeben ist, in denen, die überhaupt moralische Bedeutung haben. Im übrigen ist das an sich nur negativ bestimmte Ding an sich als das Bestimmende gegeben, und da dessen Kausalität nur als Naturkausalität bestimmt

ist, muss diese hier als das einzige Bestimmende, das bestimmt gegeben ist, angesehen werden[1].

4:o. *Das Verhältnis des besonderen moralischen vernünftigen Wesens zu der reinen praktischen Vernunft als mit sich identischem allgemeinem Erkenntnisvermögen.* Der Unterschied ist durch die Naturseiten gegeben. Sofern aber die reine Vernunft in mir praktisch ist, erhebe ich mich durch die Autonomie praktisch über alle Bestimmtheit durch Naturseiten und bin damit das allgemeine praktische Erkenntnisvermögen selbst[2].

5:o. *Der reine Wille.* Soweit überhaupt der Begriff *Wille* objektive Bedeutung für uns haben und nicht ein leerer Begriff sein soll, schliesst er eine natürliche Kausalität durch Vorstellung in sich. Also auch der *reine* Wille. Dessen Reinheit bedeutet bloss, dass die reine Vernunft Bestimmungsgrund oder als Prinzip des Bestimmens gegeben ist[3].

6:o. *Das Verhältnis zwischen dem im moralischen Interesse gegebenen reinen Willen und dem Sollen.* Der erstere ist nicht als dem empirischen Willen *befehlend* aufzufassen — ein fremder, juridischer Standpunkt. Er giebt nur einer *Idee* Realität, der Idee von dem unbedingten Wert der Autonomie trotz möglicher empirischer Bestimmungsgründe. Diese ist im Sollen eingeschlossen. Die geforderte Autonomie hat nicht zum konstituierenden Gesetz die ursprüngliche Autonomie, so dass sie darin bestände, dass diese in dem empirischen Willen und für ihn oder sonstwie aktualisiert würde, sondern sie schliesst in sich einen im Verhältnis zur ursprünglichen Autonomie ganz selbständigen Akt der reinen Vernunft im empirischen Willen, wozu die Vernunft durch die ursprüngliche Autonomie bloss die *Macht* hat[4].

7:o. *Das logische Konstituens der Pflicht und der Freiheit.* Die Idee von dem intelligiblen Dasein, sofern sie nach dem Prinzip der Autonomie als Gesetz Kausalität und damit das Vermögen zu weiterer Autonomie besitzt, die Freiheit, ist das Ursprüngliche. Diese Idee giebt die Idee von dem unbedingten Werte für den empirischen Willen als Phänomen der intelligiblen Freiheit, sich zum Handeln nach dem Prinzip der Autonomie zu bestimmen. Damit muss die Vernunft in dieser trotz ihrer ursprünglichen Gebundenheit an empi-

[1] S. 277 ff. u. 740 ff. [2] S. 381 f. u. 758 f. [3] S. 274 f.
[4] S. 560 u. 704 ff.

rische Bedingungen, als frei gedacht und damit auf die Freiheit des intelligiblen Daseins bezogen werden[1].

8:o. *Das Verhältnis zwischen der ursprünglichen Gesetzgebung, der Freiheit, und der moralisch bestimmten Handlung, alles aus dem Gesichtspunkt der praktischen Realität betrachtet.* Zuerst ist die reine Vernunft für sich selbst als praktisch oder praktisch gesetzgebend in dem moralischen Interesse gegeben. Diese Selbstgesetzgebung ist bloss auf die Weise gegeben, dass es für das im moralischen Interesse enthaltene obere Begehrungsvermögen als unbedingt gut gegeben ist, sich nach dem Prinzip der Autonomie als Gesetz zum Handeln zu bestimmen. Damit findet die Vernunft sich selbst als *frei* in diesem Begehrungsvermögen, das damit über die Empirie erhoben wird. Subjekt für die ursprüngliche Autonomie ist bloss die reine Vernunft für sich. Die einzelne Handlung aber ist, sofern sie dem Sittengesetz untersteht, zu gleicher Zeit als ihren Grund in der reinen Vernunft an und für sich besitzend und als von dem oberen Begehrungsvermögen, insofern die reine Vernunft in ihm immanent ist, bestimmt gegeben. In letzterer Hinsicht erhält sie die Form einer freien Wahl zwischen Vernunft und Nachgabe gegenüber der Sinnlichkeit. Böse kann die Handlung sein bloss, soweit sie auf das obere Begehrungsvermögen bezogen wird. Nur so kann sie nämlich die Form eines Entschlusses zu einem wider die Sittlichkeitsidee streitenden Prinzip erhalten[2].

Fragt man nun, ob dieses nicht konstruiert sei, so ist darauf zu erwiedern, dass *es das in dem Sinne ist, dass man es nicht direkt aus Kants Schriften* auf gleiche Weise herausholen kann, wie man durch Dissektion die Beschaffenheit eines Pflanzen- oder Tierorganismus kennen lernen kann. Vielmehr muss man, um dazu zu gelangen, durch eigenes, nach innen gekehrtes Nachdenken den Faden finden, aus dem das Gedankengewebe gesponnen ist. Die Berechtigung zu dieser Konstruktion ist bloss gegeben, wenn die Darstellung in ihren einzelnen Momenten sich dadurch als ein zusammenhängendes Ganzes begreifen lässt, und wenn möglicherweise vorhandene Abweichungen davon, wie Kants Lehre vom höchsten Gut, sicher auf bestimmte von auswärts stammende Einflüsse zurückgeführt werden können und man zugleich findet, dass Kants ganzes Streben bezüglich ihrer darauf ausgeht,

[1] S. 696 ff. [2] S. 798 ff.

sie den dargestellten allgemeinen Gesichtspunkten unterzuordnen. Man vergleiche hierzu die Vorrede! Wir haben auch gezeigt, dass die Kantlitteratur von Konstruktionen wimmelt, die an dem Mangel leiden, dass sie nicht zu verifizieren sind. So ist die ganze psychologische Auffassung von Kant eine *gewaltsame* Konstruktion, auf dem eigenen Unvermögen des Konstruierenden beruhend, in seinem Gedanken sich über eine psychologische Auffassung sei es der theoretischen oder der praktischen Erkenntnis zu erheben. Die Folge ist, dass Kants ganze Philosophie dargestellt wird, als hätte sie ihren Ursprung nicht in *einem* grossen Denker, sondern in *vielen* — kleinen. So ist die ganze *Cohen'*sche Auffassung von Kant eine Konstruktion, die bloss den Mangel hat, dass die einzelnen je für sich feststehenden Sätze bei Kant in eine ganz andere Richtung weisen und nur durch gewaltsame Umdeutungen in das Ganze eingefügt werden können. So ist die Auffassung der Kantischen Ethik seitens der vom Boströmianismus beeinflussten *schwedischen* Kantforscher hinsichtlich ihrer grundlegenden Momente eine Konstruktion, die nur den Fehler hat, dass es nicht *Kant,* sondern *Boström* ist, der einem darin entgegentritt, obwohl unter Abschälung gewisser für diesen Denker wesentlichen Momente, wodurch das Ganze unbegreiflich wird. Als ein weiteres Beispiel für solch eine verfehlte Konstruktion sei hier schliesslich *K. Fischers* Satz angeführt, dass Kant den unsinnlichen Weltgrund als *Willen* betrachte, Gesch. d. n. Phil. V, S. 25. Allerdings betrachtet Kant das intelligible Dasein als für die Sinnenwelt Kausalität nach moralischen Prinzipien besitzend oder als reinen *Willen,* aber diese Kausalität betrifft bloss die Momente der Sinnenwelt, die als moralisch bestimmt hervortreten. Jeder Versuch aber, den Willen als eine Eigenschaft des unsinnlichen Weltgrundes zu denken, verliert sich entweder in leeren Begriffsabstraktionen oder in Anthropomorphismen. Nur der oben erwähnte Satz in der Kr. d. pr. V., dass das höchste Wesen in abstracto als moralisch bestimmt werden kann[1], weist in die Fischersche Richtung. Da aber keine objektive Bedeutung in den Begriff Wille, auf das höchste Wesen angewandt, gelegt werden kann, kann der bezügliche Satz nicht so weitgehenden Schlüssen zu Grunde gelegt werden, wie dass das Wesen des Alls der Wille wäre.

[1] Siehe oben S. 808 f.

Auch kommt er nicht in späteren Schriften vor, wo der moralische Gottesbegriff bloss subjektiv praktische Bedeutung erhält[1].

Es bedarf nicht des Hinweises, dass die hier dargestellte Auffassung von Kant, wenn sie richtig, von Bedeutung auch für die Auffassung seiner Nachfolger, *Fichte* und *Hegel*, ist, soweit von diesen überhaupt anzunehmen ist, dass sie sich in den von Kant erschlossenen Gedankenbahnen bewegen.

---

[1] Siehe oben S. 818 f.

Berichtigungen.

An mehreren Stellen steht "Sensation",
lies "Empfindung".

An mehreren Stellen steht "Windelbandt",
lies "Windelband".

S. 16, Z. 6 v. u. steht "ein Adept der Philosophie",
lies "ein Anfanger philosophischer Forschung".

S. 57, Z. 10 v. o. steht "'uns gegeben wird' wird",
lies "'uns gegeben wird'".

S. 118, Z. 13 v. o. steht "Objektivität in objektivem Sinne",
lies "Objektivität in absolutem Sinne".

S. 122, Z. 13 v. o. steht "abhingen",
lies "abhängen".

S. 127, Z. 3 v. u. steht "nichts anders als eine blosse *Deutung*",
lies "höchstens eine *Deutung*".

S. 143, Z. 9 v. u. steht "Religionsbegriffe",
lies "Reflexionsbegriffe".

S. 147, Z. 18 v. o. steht "Ursache mit, will sagen",
lies "Ursache, will sagen".

S. 259, Z. 3 v. u. in der Fussnote steht "begründet, in einem reinen Vernunftbegriff"
lies "in einem reinen Vernunftbegriffe begründet".

S. 287, Z. 5 v. u. steht "dasselben",
lies "desselben".

S. 321, Z. 4 v. o. steht "wei lein",
lies "weil ein".

S. 371, Z. 3 v. u. und S. 372, Z. 7 v. o. steht "Willensbestimmtheit",
lies "Willensbestimmung".

S. 375, Z. 4 v. o. steht "setzen muss",
lies "setzen mag".

S. 380, Z. 14 v. o. steht "Willensbestimmtheit",
lies "Willensbestimmung".

S. 383, Z. 7 v. u. steht "wird zu",
lies "wird im Verhältnis zu".

S. 384, Z. 9 v. u. steht "zum Höchsten",
lies "zum Nächsten".

S. 396, Z. 17 v. o. steht "Er ist",
lies "Sie ist".

S. 407, Z. 13 v. o. steht "eines von Begriffen bestimmten Begehrens",
lies "einer von Begriffen bestimmten Kausalität".

S. 478, Z. 3 v. o. steht "als bestimmender Endzweck",
lies "als den Endzweck bestimmend".
S. 503, Z. 7 v. u. steht "Ästhetik",
lies "Asketik".
S. 503, Z. 6 v. u. steht "nur Dogmatik",
lies "zur Dogmatik".
S. 537, Fussnote 3 steht "antizipationsweise",
lies "antezipationsweise".
S. 581, Z. 12 v. u. steht "stehend behandelt",
lies "stehend, behandelt".
S. 583, Z. 13 v. u. steht "ohne dass",
lies "sondern dass".
S. 644, Z. 3 v. u. steht "für seine",
lies "für ihre".
S. 649, Fussnote 3 steht "S. 497",
lies "S. 97".
S. 679, Z. 1 v. o. steht "Kategor eingeleiteten",
lies "Kategorien geleiteten".
S. 698, Z. 11 v. o. steht "zum unbestimmten",
lies "zum unbestimmbaren".
S. 772, Z. 7 v. u. steht "haben könnte",
lies "hätte".
